





TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



CİLVE

الجلوة

İlâhî tecellî anlamında tasavvuf terimi.

“Gelinin gerdek gecesi damada ilk defa görünmesi, damadın da ona yüz görümlüğü vermesi” anlamına gelen Arapça cilve (cilvet) veya celvet kelimesi genellikle hoşa giden veya gitmeyen sürpriz davranışlar mânasında da kullanılmıştır. İnsanların, hakkında bilgi sahibi olmadıkları kaderin bu âlemde tecelli edip gerçekleşmesine cilve-i rabbâniyye, ilâhî cilve, kaderin ve talihin cilvesi denir. İlâhî nurların sülûk halindeki ârifin kalbini aydınlatıp onu şaşkın ve sermest vaziyette bırakmasına ve müridin halvetten çıkmasına da cilve adı verilmiştir. Mutasavvıflara göre bütün âlem Hakk’ın nurlarının cilveleridir. Bu âlemde çeşitli şekillerde görünen varlıklar bu nurların ışıklarından ve parıltılarından hasıl olmuştur. Şu halde âlem ilâhî hükmün ve kaderin cilvegâhı yani zuhur ve tecellî mahallidir. Tasavvufta kaderin tecellisi, dilberlerin gönül fetheden işvelerine ve cilvelerine benzetilir. Kaderin insanı sevindiren tecellilerine de üzen tecellilerine de cilve denir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “celvet” md.; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng-i ʿUlûm-i ʿAklî, Tahran 1361 hş./1402, s. 197; a.mlf., Ferheng, Tahran 1983, s. 154; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 71.

Süleyman Uludağ

CİLYÂNÎ

الجلياني

Ebü'l-Fazl Abdülmün'im b. Ömer b. Abdillâh el-Cilyânî el-Gassânî el-Endelüsî (ö. 602/1205-1206)

Endülüslü hekim, edip, şair ve mutasavvıf.

7 Muharrem 531'de (5 Ekim 1136) Gırnata'nın Vâdîâşî (Guadix) bölgesindeki Cilyâne'de (Juliana) doğdu. Murâbıtlar döneminin (1056-1147) sonlarında dünyaya gelen Cilyânî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Endülüs'ten Mağrib'e geçerek önce Kahire'ye gittiği, sonra Suriye'yi gezip Dımaşk'a yerleştiği ve 601 (1204-1205) yılında Bağdat'ı ziyaret etmesinin ardından tekrar Dımaşk'a dönerek orada vefat ettiği bilinmektedir. Kaynaklarda "hakîmü'z-zamân" unvanıyla anıldığı ifade edilen Cilyânî tıp sahasında, özellikle göz hastalıkları alanında otorite kabul ediliyordu. Aynı zamanda kimyager, matematikçi, mutasavvıf, edip ve yazdığı kasidelerle üne kavuşmuş bir şairdi; çevresinde iyi huylu, hoşsohbet, hazırcevap bir kimse olarak tanınıyordu. Dımaşk'ta önemli bir alışveriş merkezi olan Lebâdin'de, Yâkūt el-Hamevî gibi meşhur şahsiyetlerin uğradığı tıbbî malzeme ve ilâç satışı yapılan bir dükkânı vardı. 620 (1223) yılı civarında Ruha'da (Urfa) vefat eden oğlu Abdülmü'min b. Abdülmün'im de kendisi gibi şair ve ünlü bir göz hekimi (kehhâl) idi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin izzet ve ikramına mazhar olan Cilyânî onun hakkında birçok kaside yazmış, bazı kitaplarını kendisine ithaf etmiş ve Akkâ şehrini kuşatan Haçlılar'ı arkadan sardığında da (586/1190) "et-Tuhfetü'l-cevheriyye" adlı meşhur kasidesini göndermiştir; ancak bu kaside savaş sebebiyle hükümdarın eline bir yıl sonra ulaşabilmiştir (kaside için bk. İbn Ebû Usaybia, s. 630-635).

Eserleri. 1. Dîvânü't-tedbîc (Dîvânü'l-mübeşşirât ve'l-kudsiyyât). Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî tarafından neşredilmiştir (Amman 1989). 2. Menâdihu'l-memâdih ve ravzatü'l-meʾâsir ve'l-mefâhir fî hasâʾisi'l-

Meliki'n-Nâsır Salâhıddîn. 3. Dîvânü'l-hikem ve meydânü'l-kelim (Dîvânü'l-hikem ve mensûrü'l-kelim). 4. Edebü's-sülûk (son üç eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 567; Suppl., I, 785). Cilyânî'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır : Teʿâlîk fi't-tıb, Risâle fî sıfâti'l-edviyeti'l-mürekkebe, Câmiʿu enmâti'l-mesâʾil fi'l-ʿarûz ve'l-hutab ve'r-resâʾil, Kitâbü Sırri'l-belâga ve sanâʾiʿi'l-bedîʿ fî fasli'l-hitâb, Dîvânü'l-gazel ve't-teşbîb ve'l-müveşşehât ve'd-dübeytî, Dîvânü't-teressül ve'l-muhâtabât, Nehcü'l-vedâʿa li-ehli'l-hilâʿa, Dîvânü'l-müşevvikat ile'l-meleʾi'l-aʿlâ, Kitâbü Tahrîri'n-nazar, Kitâbü Nevâdiri'l-vahy, Dîvânü teşbîhât ve elgaz ve rumûz ve ehâcî ve evsâf ve zecriyyât ve egrâz şettâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ebbâr, el-Muktedab min Kitâbi Tuhfeti'l-kadim (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982, s. 143; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 630-635; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 407-409; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 614, 635-637; IV, 329; Keşfü'z-zunûn, I, 45, 357, 780, 785, 800, 804, 809, 814; Îzâhu'l-meknûn, I, 351; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 629-630; Brockelmann, GAL, I, 567; Suppl., I, 785; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 167; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 195; XIII, 403; el-Kamûsü'l-İslâmî, I, 624-625; Ömer Ferruh, Târîhu'l-edeb, V, 564-568; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü'l-aʿlâm, Limasol 1987, s. 469.

Fuat Günel

CİM

ج

Arap alfabesinin beşinci harfi.

Sâmî dillerden olan İbrânîce'de cîmel, Süryânîce'de cûmel şeklinde okunan cim harfi her iki dilde de "deve" anlamına gelir. Arapça'da ise cim "argın deve; ipek kumaş"; mecazen de "beden, ruh" ve "zülüf teli" demektir; çoğulu cîmât ve ecyâmdır. Fenike alfabesinde de gaml şeklinde okunan bu harf "deve" ve "köşeli şey" mânasınadır. Osmanlı ve Fars alfabelerinin altıncı harfi olan cim, ebced harflerinin üçüncüsü olup sayı değeri üçtür. Fars ve Osmanlı alfabelerine, Arapça'da bulunmayan "ç" sesini karşılamak üzere cimden üç nokta ile ayrılan çim (چ) harfi eklenmiş, cim harfinden ayırt edilmesi için de cîm-i Fârisiyye, cîm-i Acemiyye veya cîm-i müsellese adlarıyla anılmıştır. Bu harfin de ebced değeri üçtür.

Cim harfinin mahreci, dilin ortası ile üst damaktır (bk. Mekkî, s. 175-176). Dilin ortasının üst damağa yumuşak teması sonucunda "g" harfine yakın bir ses elde edilir; bu ses Türkçe'deki "c" harfi kadar keskin değildir. Zamanla ve muhtelif lehçelere göre mahrecinden küçük dile doğru kaydırılması sonucunda kaf, kâf, sağır kâf, hâ (ق، ك، ك، خ); dil önüne ve dudaklara doğru oynatılması ile dâl, zâl, zây (د، ذ، ز); aynı mahreç

sahasında olmaları ile şîn ve yâ (ش، ي) harflerine çalan yalın veya bunların birleşiği seslere de delâlet eder olmuştur. Meselâ bugün cim harfi Maskat, Kahire ve Orta Arabistan'ın muhtelif bedevî lehçelerinde sağır kâf (ك: g), Kuzey Arabistan'ın ortaları ile Güney Arabistan'ın bedevî lehçelerinde ve Yukarı Mısır'ın fellâhları ile bedevîleri arasında dâl (د); Aşağı Fırat kesiminde ve Zufâr'da yâ (ي), Kuzey Afrika şehirlerindeki bazı cemaatlerde zâl (ذ) sesine yakın yalın bir sesle söylenirken Mekke, Irak ve Kudüs dolaylarında, Halep ve çevresinde dâl, zâl, hâ (د، ذ، خ), Suriye sahili ile Lübnan'ın bazı kesimlerinde ve Şam'da zâl-hâ (ذ – خ) birleşiklerinin verdiği seslere yakın telaffuz edilir. Ayrıca bazı lehçelerde şeddeli yâların şeddeli cim ile telaffuz edildiği de görülür: "Sahâbiyyün / sahâbiccün"

(صحابيّ : صحابج) gibi.

Bununla beraber kıraat ve tecvid kitaplarında bu harfin edâsı (telaffuzu ve çıkardığı ses) konusunda tesbit edilmiş bazı sıfatlar vardır. Bunları şöylece özetleyebiliriz: Cim harfi özellikle kelime ortasında veya sonunda sâkin olarak bulunduğunda şiddet sıfatı gereği olarak mahrec tamamen tıkanır, cehir ve kalkale sıfatları ile de birden açılarak kalkale denilen patlama sesiyle okunur. Telaffuz edilirken dil üst damaktan açılıp ayrılır (infitâh sıfatı) ve dilin alt çeneye inmesiyle de harf incelik kazanır (istifâl sıfatı).

Cim harfi lugat kitaplarında çoğulun (cem‘), Kur'an kıraatinde câiz vakfın, astronomide Yengeç burcunun, Şiî kitaplarında İmam Cevâd'ın ashabının ve kameri aylardan cemâziyelevvel ile cemâziyelâhirin rumuzu olarak kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cym" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cym" md.; Şemseddin Sâmi, Kamûs-ı ʿArabî, İstanbul 1313, s. 369; Bustânî, Muhîtü'l-Muhît, Beyrut 1983, s. 89; a.mlf., DM, VI, 346; Ferheng-i Fârsî, I, 1197; R. Blachère v.dğr., Dictionnaire Arabe-Français-Anglais, Paris 1970, II, 1274-1275; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 202-205; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 116-118, 122-123, 124-125, 139-140, 175-176; Ahmed Rızâ, Muʿcemü metni'l-luga, Beyrut 1377/1958, I, 460; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü's-savtiyye ʿinde ʿulemaʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 281-286; W. Marçais, "Cîm", İA, III, 190-192; a.mlf. – [H. Fleisch], "Djım", EI² (Fr.), II, 556-558; "Cîm", UDMİ, VII, 603.

İsmail Durmuş

el-CÎM

الجيم

Ebû Amr eş-Şeybânî’nin (ö. 206/821) yazdığı ilk sistematik Arapça sözlük.

(bk. EBÛ AMR eş-ŞEYBÂNÎ)

CİMÂ

الجماع

Kadın ve erkek arasında cinsî münasebeti ifade eden fıkıh terimi.

“Toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ kökünden türeyen cimâ‘, “toplanmak, bir araya gelmek” mânasında masdar veya “beraberlik” anlamında isim olarak kullanılır. Bu mânadan hareketle kadınla erkeği bir araya getiren cinsî münasebete cimâ denilmiştir.

Dinî - hukukî anlamda daha çok meşrû olan cinsî münasebeti ifade eden cimâ, İslâm dininde karı ile kocanın karşılıklı hak ve vecîbelerinden biri kabul edilmiştir. Fıkıh bilginlerine göre taraflardan her biri bu anlamdaki eşlik görevini yerine getirmek mecburiyetindedir. Kur’ân-ı Kerîm’de karı ile kocanın birbirine karşı konumunun birer elbise, birer örtü (libâs) durumunda olduğu beyan edilerek (el-Bakara 2 / 187) insanın hem fizyolojik hem de psikolojik açıdan tatmin görüp huzura kavuşabilmesi için karşı cinse olan ihtiyacı vurgulanmıştır. Câhiliye Arapları sosyal hayatlarında kadına çok az değer veriyor, bunun sonucu olarak da evlilik ve aile müessesesi zayıflamış bulunuyordu. İslâmiyet ise kadına yeni birçok hak tanımış, onun dinî, sosyal ve ekonomik konumunu ileri bir seviyeye yükseltmiştir. Bu değişikliğin etkisiyle olacaktır ki Câhiliye dönemi alışkanlıklarından henüz tam kurtulamamış bulunan bazı müslüman erkekler hanımlarının sert davranışlarından şikâyet etmeye başladılar. Bu arada kadınların tepki psikolojisinin etkisiyle meşrû (mâruf) sınırı zorlamış olmaları da muhtemeldir. Bu tür şikâyetlerin ortadan kaldırılması ve karı ile kocanın uyumlu bir cinsî hayat sürdürmelerinin sağlanması amacıyla Hz. Peygamber özellikle kadının meşrû bir mazereti olmadığı halde kocasının cinsî isteklerine olumlu cevap vermemesinin Allah’ın gazabına ve meleklerin lânetine sebep olacağını ifade etmiştir (Buhârî, “Nikâh”, 85; Müslim, “Nikâh”, 120-121). Buna karşılık erkeklerin de kocalık vazifelerini ihmal ettiklerini yansıtan olaylar tesbit edilmiştir. Nitekim Hz. Ömer döneminde kocasının ilgisizliğinden şikâyet eden bir kadın halifeye başvurmuş, halife de iki tarafı dinledikten sonra kocasının en az dört günde

bir hanımıyla beraber olmasını tavsiye etmiştir (İbn Kudâme, VII, 29). Yine Hz. Ömer sefere çıkan askerlerin, gidiş dönüş dahil olmak üzere dört aydan fazla ailelerinden uzak kalmamalarını sağlayan bazı esaslar koymuştur (Süyûtî, Târîhu'l-hulefâ˒, s. 129).

Kur'an'da cinsî münasebetin ana gayelerinden birinin neslin devamı olduğu ifade edilmiş ve kadının cinsel organından (vagina) olmak şartıyla ilişkinin şekil açısından serbest bırakıldığı bildirilmiştir (el-Bakara 2 / 223). Çeşitli hadislerde, karısına bu organın dışında yaklaşanın Allah'ın lânetine uğrayacağı ve bunun bir nevi livâta* sayılacağı haber verilmiştir (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45; Müsned, I, 86; II, 444; Tirmizî, "Tahâret", 102). Cinsî münasebet âdâbı ile ilgili olarak bazı tavsiyelerde de bulunulmuştur. Çiftlerin tamamen çıplak olmayıp üzerlerine bir örtü almaları (İbn Mâce, "Nikâh", 28), ilişkiden önce bir ülfet dönemi geçirmeleri (İbn Kudâme, VII, 25-26) ve besmeleyi unutmayıp Allah'tan hayırlı evlât talep etmeleri (Buhârî, "Nikâh", 66) bunlardan bazılarıdır. Eşiyle ikinci defa ilişkide bulunmak isteyen erkeğin hemen yıkanması gerekmemekle birlikte namaz abdesti alması veya el ve ağız burun temizliği yapması sünnet kabul edilmiştir (Müsned, III, 7).

Câhiliye Arapları'nın, muhtemelen yahudilerin etkisinde kalarak aybaşı halindeki eşleriyle bir arada bulunmadıkları ve aynı yatağa girmedikleri bilinmektedir. İslâmiyet bu durumdaki hanımlarla sadece cinsî münasebeti yasaklamış, aile hayatının diğer ilişkilerinin ise aynen devam edeceğini kabul etmiştir (el-Bakara 2 / 221-222; Taberî, II, 224-231). Aybaşı ve lohusa halindeki eşle cinsî münasebet vuku bulduğu takdirde, münasebet bu halin ilk günlerinde olmuşsa yaklaşık 4, son günlerinde olmuşsa 2 gram altın değerinde bir meblağın fakirlere dağıtılması işlenen günahın bir nevi kefâreti sayılmıştır (Tirmizî, "Tahâret", 123; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 46; İbn Mâce, "Tahâret", 23).

İslâm dininde cinsî münasebet için aybaşı ve lohusa hali dışında da bazı

kısıtlamalar getirilmiştir. Bunları oruç, i'tikâf, hac veya umre maksadıyla ihram dönemleri olmak üzere üç grupta ele almak mümkündür. Ramazan orucu tutan eşlerin, oruç saatleri içinde ilişkide bulundukları takdirde oruçları bozulur ve hem kazâ hem de kefâret, yani ramazan ayı dışında

altmış bir gün oruç tutmak icap eder. Nâfile veya kazâ orucu tutan eşlerin cinsî münasebeti ise sadece aynı günün orucunu kazâ etmeyi gerektirir. Daha çok ramazan ayında olmak üzere müminlerin i'tikâf* zamanlarında yemelerini ve içmelerini asgariye indirmeleri yanında cinsî münasebetten tamamen uzak kalmaları da emredilmiştir (el-Bakara 2 / 187). Hac niyetiyle ihrama giren eşler, görevlerini yerine getirip ihramdan çıkıncaya, hatta ziyaret tavafını bitirinceye kadar cinsî münasebette bulunamazlar. Umre niyetiyle ihrama giren eşlerin durumu da ana hatları ile aynıdır. Bu ibadetlerin çeşitli kademelerinde vuku bulacak ilişkilerin doğuracağı sonuçları fıkıh mezhepleri az çok farklı şekillerde belirlemişlerdir (bk. HAC; İHRAM; UMRE).

İslâm dininde cinsî münasebetin mânevî bir kirlilik meydana getirdiği kabul edilmiş ve ilişkiden sonra yıkanmak farz kılınmıştır (bk. CENÂBET; GUSÜL).

Cinsî münasebetin İslâm aile ve ceza hukuku ile ilgili bazı hükümleri de şöyledir: Nikâh akdinden sonra eşler cinsî münasebette bulunmadan önce boşanırlarsa kadının iddet beklemesi gerekmez (el-Ahzâb 33 / 49). Böyle bir durumda kadın takdir edilen mehrin ancak yarısını alabilir (el-Bakara 2 / 237). Karısıyla en az dört ay cinsî münasebette bulunmayacağına yemin eden kimsenin yemininden dönmesi sözle değil cinsî münasebetle mümkün olur (bk. ÎLÂ). Kocasından üç talâkla boşanan bir kadının İslâm hukukuna göre tekrar aynı kişiyle evlenebilmesi, başka biriyle nikâhlanması ve ondan boşanması şartına bağlıdır (bk. HÜLLE). Buradaki "nikâh" kelimesi, akidle cimâ arasında müşterek bir lafız olduğu halde fakihlerin çoğunluğu tarafından cimâ mânasına alınmış ve yeni kocasıyla cinsî münasebette bulunmayan kadının eski kocasına dönemeyeceğine hükmedilmiştir (bk. Kurtubî, III, 147-148). Zina suçunu işleyen evli kimsenin recm* cezasına çarptırılması ihsan* şartının bulunmasına bağlıdır. İhsanın gerçekleşebilmesi için gerekli şartlardan biri de sahih nikâh sonucu vuku bulan cinsî münasebettir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 86; II, 144, 444, 479; III, 7; V, 169; VI, 305; Dârimî, “Vudûʾ”, 114, “Nikâh”, 28; Buhârî, “Nikâh”, 66, 85, “Vudûʾ”, 8, “Daʿavât”, 55, “Tevhîd”, 13, “Gusül”, 12; Müslim, “Nikâh”, 120, 121, “Talâk”, 6, 10; İbn Mâce, “Nikâh”, 27, 28, 29, “Tahâret”, 23, 123, 125; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40, 45, 46; Tirmizî, “Tahâret”, 102, 123, “Nikâh”, 6, “Radâʿ”, 12; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 224-231; Şirâzî, el-Mühezzeb, II, 67; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 331; III, 173; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 334-337; VII, 22, 23, 25-26, 29, 31, 318, 324; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 86, 147-148, 204; XIV, 202; Nevevî, el-Mecmûʿ, VII, 384, 387-388; İbn Cüzey, el-Kavânînü’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 141; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), II, 68, 113, 238-242; III, 183; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, Beyrut 1403 / 1983, I, 626-641; a.mlf., Târîhu’l-hulefâʾ, s. 129; Buhûtî, Keşşâʾü’l-kınâʿ, V, 188-195; Adevî, Hâşiye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Fikr), I, 485-486; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, I, 325-327; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, I, 118, 198; II, 210, 399; III, 149; Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 719; III, 551, 555; VII, 106, 540; Nûreddin Itr, el-Hac ve’l-ʿumre, Beyrut 1404/1984, s. 153-158; Mervan Muhammed eş-Şiâr, el-ʿAlâkatü’l-cinsiyye fi’l-İslâm, Beyrut 1410/1990, s. 84-93; Mv.F, II, 222-225.

Salim Öğüt

CİMMÂ

Güneybatı Habeşistan'da bir bölge ve burada hüküm sürmüş olan bir devlet.

Adını buranın meşhur kralı Cimmâ Abbâ Cifâr'dan almaktadır. Devletin toprakları Omo ve Goceb nehirleri arasında yer alır. Burada komşu Kafa Krallığı'nda olduğu gibi aynı nesilden gelen Sidâmâ ırkına mensup insanlar oturuyordu. Cimmâ'nın güneydoğusunda Garo diye adlandırılan bölgede ise Boşalar bulunmaktaydı. Boşalar putperest iken Habeşistan Kralı Sarsa Dengel tarafından 1586'da zorla hıristiyanlaştırılmışlardır. Gala hânedanı Habeşistan'a saldırdığında Boşalar XVI. yüzyıl ortalarında bu bölgeye gelmişler ve Gibe bölgesinde küçük krallıklar (prenslikler) kurmaya başlamışlardır. Enâryâ bunların ilkidir (yaklaşık 1550-1570). Cimmâ'da Cimmâ aşiretinin altı kabilesi Gala Devleti'nin temelini oluşturur. Bu sebeple Cimmâ'ya Cimmâ Kakâ da denir (EI² [İng.], II, 545).

İslâmiyet Cimmâ'ya 1632 yılından itibaren girdiyse de XVIII. yüzyılda Hıristiyanlık'la beraber yok oldu. Cimmâ'da bulunan beş Gala krallığından (Cimmâ, Coma, Limma, Enâryâ, Guma) yalnız Cimmâ Krallığı'na Habeşistan'ın 1891-1900 arasındaki fethinden sonra hayat hakkı tanınmıştır. Burada konuşulan dil Gala'dır. Dilde İslâmî müesseselerin ve Gala âdetlerinin tesiri vardır.

İslâm dini XIX. yüzyılın başlarında müslüman Gala kabileleri ve Mısır Sudanı'ndan gelen müslüman tâcirlerin gayretleriyle bölgeye tekrar girdi. Müslüman tâcirler bölge halkının faydalanacağı güzel ve kaliteli malları satmak suretiyle onların güvenini kazandılar. Bunlardan bazısı Cimmâ'ya yerleşerek yerli kadınlarla evlendiler ve halkla kaynaştılar. Cimmâ'dan ancak yılda bir defa Sudan'a veya Batı Afrika kıyılarına gidip dönüyorlardı. Bunun dışındaki uzun boş vakitlerini, imkân ve nüfuzlarını halkı İslâm'a davet için kullandılar. XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Cimmâ başta olmak üzere buradaki krallıkların tamamı ve halkın da büyük çoğunluğu İslâmiyet'i kabul etti. Bu bölgede Harar şehri İslâm davetinin merkezi oldu.

Cimmâ'ya İslâm'ın yeniden girdiği dönemden yüzyıl sonuna kadar sekiz

kralın ismi tesbit edilebilmiştir. Bunların en tanınmışı I. Sanna Abbâ Cifâr, sonuncusu ise Abbâ Cifâr'dır. Habeşistan'ı hâkimiyeti altına alan II. Menelik (1865-1913) Cimmâ'yı da kendine tâbi kıldı. Kendisine itaat eden Cimmâ Kralı Abbâ Cifâr'ı idarede bıraktı. Abbâ Cifâr, Cimmâ'nın ticarî yönden gelişmesini sağlamak için vergi ve gümrükleri azaltmış, özellikle köle ticaretini kolaylaştırmıştır. O dönemde güneybatı Habeşistan'ın başlıca köle ticaret pazarı haline gelmiş olan Cimmâ bugün de Güneybatı Habeşistan'ın önemli bir ticaret merkezidir.

Abbâ Cifâr samimi bir müslümandı. Cimmâ'yı İslâm araştırmalarının merkezi yapmak için çalışmış, yabancı İslâm âlimlerinin burada yerleşip ders vermelerini temin etmiştir. Ömrünün sonuna doğru yaşlı sultan idareden çekilmiş, hükümdarlığı torunu Abbâ Cevbir'e bırakmıştır. Etiyopya (Habeşistan) kralı 1933'ten sonra Cimmâ bölgesini tayin ettiği valilerle idare etmiştir. Cimmâlılar zengin vadi yaşantısı ve İtalyanların etkisiyle âdetlerini yavaş yavaş terketmeye başladılar. Bölgenin bazı kısımları Shoa, Gocâm ve Vallo göçmenlerince işgal edildi. Ayrıca Cimmâ'ya XX. yüzyılda büyük bir Yemenli göçü söz konusudur. Bunlar sürekli olmamak kaydıyla buraya yerleşmişler,

fakat topluma tamamıyla uyum sağlayamamışlardır.

Cimmâ'da basit mimarili dört mescid, çoğu Yemenli hocaların gözetiminde müslüman Afrika'dakine benzer Kur'an kursları vardır. Seyyid olduklarını iddia eden Arap aileler İslâm'ın yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Hâkim mezhep muhtemelen Şâfiî mezhebidir (Trimingham, s. 205). Ancak Hanefî mezhebine tâbi olanlar da vardır ve bu mezhep giderek yayılmaktadır.

Cimmâ Kafa eyaletinin yönetim merkezidir. Buradan sahile uzanan ticaret yolu Cimmâ'dan geçer. Bereketli topraklarında ziraatı gelişmiş, buğday, pamuk, baharat belli başlı ürünlerindendir. Cimmâ'da Habeşistan'ın en güzel kahvesinden bolca üretilmektedir. Pamuk, deri ve kürk diğer ticaret mallarını oluşturmaktadır. Bölgede kereste sanayii de gelişmiştir. Nüfusu 1986'da 52.400 idi.

BİBLİYOGRAFYA

J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 142-143, 202-205, 222, 223, 226-227; E. Ullendorff, The Ethiopians, London 1973, s. 23, 191; Muhammed Abdullah en-Nakıre, İntişârü'l-İslâm fî Şarkī İfrîkıyye ve münâhedâtü'l-Garbi leh, Riyad 1402/1982, s. 236-237; Fethi Gays, el-İslâm ve'l-Habeşe ʿabre't-târîh, Kahire, ts. (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye), s. 5 (harita), 16, 182-183; G. W. B. Huntingford, "Djimma", EI² (İng.), II, 545; Büyük Larousse, İstanbul 1986, IV, 2379.

Mehmet Aykaç

CİMRİLİK

Servet edinme tutkusuyla karşılıksız harcama ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimi.

“Adi, alçak, soysuz” anlamındaki Farsça cimrî kelimesinden Türkçeleştirilmiş olup genellikle “pintilik, hasislik” mânasında kullanılır. İslâm ahlâk literatüründe aynı kavramlar şuh ve buhl kelimeleriyle ifade edilir. Ancak dilciler bu iki terim arasındaki anlam farkı üzerinde durmuşlardır. Buna göre şuh, öncelikle kişiyi mal mülk edinme hırsına sevkeden, harcamalarda bulunmaktan ve yardım etmekten alıkoyan bencil bir duygu, buhl ise bu duygunun etkisiyle iyilik ve cömertlik yapmaktan kaçınmaktır (bk. Lisânü’l-ʿArab, “bhl”, “şhh” md.leri). Dil âlimleri ve müfessirlerin çoğunluğu, özel olarak mal varlığı konusundaki cimriliğe buhl ve genel olarak iyiliğin her türlüsünden kaçınacak derecede köklü ve yaygın bir huy halini almış bulunan cimriliğe de şuh demişlerdir. Ayrıca buhlü, kişinin kendi malını hayır yoluna harcamaktan kaçınması, şuhhu da başkalarının elindekine göz dikecek veya onların iyilik yapmalarından bile hoşlanmayacak derecede cimri ve iyilik duygusundan yoksun olması şeklinde açıklayanlar da vardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de üç âyette şuh, bir âyette “cimriler” anlamındaki eşihha, üç âyette buhl, dokuz âyette de bundan türetilmiş fiiller yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “bhl”, “şhh” md.leri). Bu âyetlerin birinde (en-Nisâ 4 / 128) nefislerin cimriliğe eğilimli yaratılmış olduğu belirtilmekte, iki âyette de (el-Haşr 59 / 9; et-Tegābün 64 / 16) cimrilikten korunanların kurtuluşa ereceği ifade edilmektedir. Zemahşerî bu âyetleri yorumlarken şuh kelimesini, insanın kendisini alçaltacak derecede bencil ve servete düşkün olması şeklinde tarif etmekte, söz konusu âyetlere göre cimriliğin yaratılıştan gelen ve hiçbir zaman tam olarak yok edilmesi mümkün olmayan tabii bir duygu (garîze) olduğunu belirtmektedir (el-Keşşâf, IV, 84). Bu anlayış daha sonra kaleme alınan birçok tefsirde de tekrarlanmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de, insanın bu bencil duygudan kurtulması ve bunun yerine cömertlik duygusunu geliştirmesi her vesile ile öğütlenmektedir: “Allah...

cimrilik edenleri, başka insanların da cimri olmasını isteyenleri ve Allah'ın kendi kereminden verdiğini saklayanları sevmez" (en-Nisâ 4 / 36-37). Başka bir âyette cimriliğin insanın kendi yararına bir davranış olmayıp aksine tam aleyhine bir sonuç doğuracağı belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3 / 180).

Hadislerde de cimrilik anlamına gelen kavramlar sık sık geçmektedir. Hz. Peygamber, genel olarak insanlar hakkında düşünülebilen en kötü ve alçaltıcı iki huyun cimrilik ve korkaklık olduğunu (Müsned, II, 302, 320; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 21), cimrilik duygusuyla imanın bir arada bulunmayacağını (Müsned, II, 256, 340, 441; Nesâî, "Cihâd", 8) ifade etmiştir. Başka bir hadiste mal hırsı demir zırha benzetilmiştir: Cömert insandaki yardım duygusu mal hırsını yenip kişi cömertlik yaptıkça üzerindeki zırh gevşer, yani cömert insanda mal hırsının ve cimrilik duygusunun baskısı gittikçe azalır. Aynı zamanda başkalarının sıkıntılarını hafifletmiş olmaktan dolayı da huzura kavuşur. Buna karşılık cimri insandaki mal hırsı kendisini gittikçe sıkan bir zırh gibi rahatsız eder; insanların sıkıntı içinde bulunduklarını görmekten dolayı da vicdanen rahatsız olmasına rağmen cimriliği yüzünden vicdanını rahatlatacak iyilikler yapamaz. Böylece cimrilik duygusu kendisini tam bir psikolojik baskı altına alır (Buhârî, "Cihâd", 89, "Zekât", 27, "Libâs", 9; Müslim, "Zekât", 76, 77). Bu sebeple Hz. Peygamber cimrilikten Allah'a sığınmış (Buhârî, "Cihâd", 74), geçmişte bazı kavimlerin cimrilik yüzünden birbirlerinin mallarına saldırmak, kanlarını akıtmak suretiyle helâk olduklarını belirtmiş (Müslim, "Birr", 56), cimriliğin, bencillik ve çıkarcılığın doğurabileceği sosyal bunalımlara dikkat çekmiştir. İmam Mâverdî de cimriliğin sosyal münasebetler üzerindeki bu olumsuz etkisi üzerinde durmuştur (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 222).

Cimrilik konusu İslâm ahlâkçıları içinde Gazzâlî tarafından ilmî bir yaklaşımla ele alınarak incelenmiştir. Gazzâlî cimriliğin psikolojik temelleri üzerinde durarak bu olumsuz duyguyu mal sevgisine bağlamakta ve bu sevginin az veya çok her insanda bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre eğer her servet biriktirenin cimri olduğu düşünülecek olursa bu takdirde cimrilikten kurtulabilmiş hiçbir insan bulunamaz. Cimrilik hakkındaki hükümler çoğunlukla izâfîdir. Nitekim bir insan kendisinin cömert olduğuna inandığı halde başkaları onu cimri sayabilirler. Bu durum genellikle cimrilik kavramının farklı anlaşılmasından doğmaktadır. Gazzâlî, cimrilik

konusunda “harcanması dinî ve hukukî bakımdan gerekli olan malı harcamaktan kaçınmak” veya “hayır yolunda harcama yapmayı sevmemek” şeklindeki tarifleri yetersiz bulmakta ve bu konuya tam olarak açıklık getirebilmek için servetin var oluş gayesini esas almak gerektiğini söylemektedir. Buna göre malı yaratılış gayesinin dışında harcamak israf, bu gaye için harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik, yaratılış gayesine uygun olarak harcamaksa cömertliktir (İhyâʾ, III, 259-260).

İslâm ahlâkçıları cimriliği ahlâkî ve psikolojik bir hastalık kabul ederek diğer rezîletler gibi bunun da ilim ve amel yoluyla tedavi edilebileceğini ifade etmişlerdir. İlim yolu cimriliğin ahlâkî, dinî ve içtimaî bakımdan zararlarını ve bundan kurtulmanın yollarını araştırıp öğrenmek, amel yolu ise insanların dertleriyle ilgilenmek, nefse güç gelse de insanlara yardım etmeye kendini zorlamak şeklinde özetlenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bhl”, “şhh” md.leri; a.mlf., ez-Zerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Beyrut 1400 / 1980, s. 293-294; Lisânü’l-ʿArab, “bhl”, “şhh” md.leri; Wensinck, Muʿcem, “bhl”, “şhh” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “bhl”, “şhh” md.leri; Müsned, II, 256, 302, 320, 340, 441; Buhârî, “Cihâd”, 74, 89, “Zekât”, 27, “Libâs”, 9; Müslim, “Zekât”, 76, 77, “Birr”, 56; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 21; Nesâî, “Cihâd”, 8; İbn Miskeveyh, Tehzîbü’l-ahlâk, s. 106-107; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 222, 227; İbn Hazm, el-Ahlâk ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 31, 59; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 259-260; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 84; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXIX, 287; XXX, 28; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, VIII, 423-425, 457, 463.

Mustafa Çağrıcı

CİN

الجن

Duyularla idrak edilemeyen ve insanlar gibi ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan varlık türü.

Sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki cenn kökünden türeyen bir isim olup tekili olan cinnî “örtülü ve gizli şey” mânasına gelir. Terim olarak “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü” anlamına gelir. Cinlerin atalarına cân adı verilir. Gul, ifrit gibi çeşitli türlerden oluştuğu kabul edilen cinler eski Araplar’da bazan hin kelimesiyle ifade edilmiştir. Farsça’da cin karşılığında perî ve dîv kelimeleri kullanılır. Bazı şarkiyatçılar cinin Latince kökenli genie veya genius kelimelerinden Arapça’ya geçtiğini öne sürmüşlerse de İslâm âlimleri bu kelimenin Arapça asıllı olduğunda görüş birliği içindedir. Kök anlamı ve çeşitli türevleri dikkate alındığı takdirde bu görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şarkiyatçıların bir kısmı da buna katılmaktadır (Watt, s. 62). Cin kelimesinin melekleri de kapsayacak şekilde insan türünün karşıtı olan görünmez varlıklar için kullanılan genel bir anlamı da vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de İblîs’in melekler arasında zikredilmesi (el-Bakara 2 / 34) bundan kaynaklanmaktadır. “Görünmeyen varlık” anlamında her melek cindir, fakat her cin melek değildir. Bununla birlikte İslâm âlimleri meleklerin cinlerden ayrı bir tür olduğunu belirterek cin kelimesinin insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün adı olarak kullanılması gerektiğini belirtmişlerdir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cin” md.).

DİNLER TARİHİ. İnsanlar tarih boyunca Tanrı dışında görülmeyen, olağan üstü başka varlıklara da inanmışlar, çeşitli devirlerde ve coğrafî bölgelerde bu varlıkların iyilerine ve kötülerine değişik isimler vermişlerdir. Bunlar bazan tanrılaştırılmış veya ikinci dereceden tanrısal varlıklar olarak görülmüş, bazan da insanî özellik ve nitelikler içinde düşünülmüş, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta bile birbirine karıştırılmıştır. İslâm dininde

Allah, melek, şeytan, cin ve peygamberin nitelikleri ve fonksiyonları tam olarak belirlenmiş olduğundan bir karışıklığa meydan verilmemiştir. Cinlerin mahiyetleri, değişik varlık kalıplarına girerek görünmeleri, barındıkları yerler, insanlarla münasebetleri, iyi veya kötü tesirleri, adlandırılmaları çeşitli ülkelerin dinî ve din dışı literatürlerinde geniş bir yer tutar.

Eski Asurlular ve Bâbilliler arasında toplumun her kesiminde kötü ruh ve cinlere inanılırdı. Bâbilliler bu inançları Sumerler'den aldıklarından bu hususta kullandıkları kelimeler de Sumerce idi. Asurlular'ın edimmu dedikleri kötü ruhlar, öldükten sonra kendileri için âyin yapılmaması ve yeterli takdime sunulmaması yüzünden dünyaya geri döndüğüne inanılan ölü ruhları idi. Bunların insanlara musallat olduklarına inanılmış ve uzaklaştırılmaları için çeşitli çarelere başvurulmuştu.

Asurlular'da ve diğer Sâmî kökenli kavimlerde yaratılışları insanlardan farklı olan cinlerin değişik sınıfları bulunmaktaydı. Bunlardan utukku denilen bir grup çölde tuzak kurup insanlara musallat olmak için bekleyen, denizde, dağda, mezarlıkta yaşayan kötü ruhlardan oluşmaktaydı. Gallû denilen ve daha az tanınan diğer bir grup da görünüşte cinsiyetsiz cinlerden meydana gelmekteydi. Rabisu adı verilen başka bir cin sınıfının gizlice dolaşıp insanlara tuzak kurduğuna inanılırdı. Ayrıca labartu denilen dişi cinlerin de içinde yer aldığı üçlü bir cin grubunun zararından özellikle çocukları korumak için boyunlarına afsunlu tabletlerden muska asılırdı. Sâmî kavimleri arasında insana benzemeyen bu cin sınıflarından başka bir de yarı insan görünüşündeki cinlere inanılmaktaydı. Birer canavar olarak göründüğüne inanılan bu cinler lilu, lilitu, ardat lili diye üç sınıfa ayrılırdı. Bunların ilki erkek, diğerleri ise dişi cinler kabul edilirdi.

Eski Mısırlılar'da, Asurlular veya Hintliler'de olduğu kadar çok sayıda ve çeşitte cin görülmez. Asya dinlerindeki insan azmanı cinler Mısırlılar'da yoktur. Eski Mısır dinindeki telakkiye göre cinler genellikle yabani hayvan, yılan ve kertenkele gibi sürüngen veya kara vücutlu insan şeklinde yaratıklar olup Re'nin düşmanları sayılırdı. Ölüler Kitabı'nda anlatıldığına göre özellikle yılan, timsah ve maymun şeklindeki cinler öteki dünyaya sık sık gidebilirdi. Gökle ilgili cinler kuş şeklindedir. Eski Mısır halkı cinlerin delilik, sara gibi hastalıklara sebep olduklarına, büyücülerin cinleri

kullanarak insanlara korkunç rüyalar gösterdiklerine, insanlara ve hayvanlara zarar verdiklerine inanırlardı.

Eski Yunanlılar'da daimon ikinci derecede tanrılara verilen bir isimdi. Yunan mitolojisinde bu kelime insan üstü varlıklar için kullanılır. Ancak daimonlar da insanlar ve melekler gibi Tanrı tarafından yaratılmış, iyisi kötüsü bulunan varlıklar olarak görülmüştür. Batı dillerinde cin için kullanılan demon kelimesi, Tanrı ile insan arasında aracılık yapan yarı tanrı bir varlık anlamında Ortaçağ sonlarının Latince'si yoluyla Yunanca daimondan gelmiştir. Homer bu kelimeyi theos ile eş anlamlı olarak kullanır.

Greko - Romen devresinin sonlarında daimon Latince genius gibi genellikle yarı tanrı, yarı insan yahut ikinci dereceden ruhlar, özellikle çiftlik ve evleri, malı mülkü koruyan ruhlar için kullanıldı. Daha sonra kelimenin anlamı değişikliğe uğradı ve insanları tâciz eden, onları bedenî veya zihnî zarara uğratan, fenalığa iten kötü ruhları ifade etmeye başladı. "Yetmişler" çevirisinde, Ahd-i Cedîd'in ilk şeklinde ve kilise babalarının yazdıklarında bu kelime şeytanî tabiatlı şey, kötü ruhlar, Vulgat'ta ise kötü ruhlar yanında putperestlerin putları ya da tanrıları için kullanılmıştır. Eski Roma'da genius (müennesi juno) kelimesi uzun bir gelişmeden sonra bazan ruhu, bazan da ölülerin ruhlarını ifade etmeye başladı; nihayet bu kelime evi ya da yeri koruyan cin için kullanıldı.

Eski Slavlar'ın ruhlara ve cinlere olan inançları günümüze kadar gelmiştir. Bu varlıklar rüya, hastalık, ev ve tabiatla ilgiliydiler. Eski Keltler'de iyi veya kötü tabiatlı cinlere inanılırdı. Bunlar mağaralarda, çukur yerlerde, ormanların derinliklerinde yaşayan varlıklardı. Eski Germenler'de ruhlar ve ruhlara benzeyen varlıklar, hortlaklar arasında tam bir ayırım yapmak güçtür. Germen mitolojisinde

ölü ruhları yanında rüya ve trans halinde insandan ayrılıp başkasına zarar veren ruhlardan da söz edilir. Evi koruyan ruhlar, ırmaklarda, çaylarda, kuyularda, ormanlarda, dağların içinde veya üstünde yaşayan cinnî varlıklar da onların inançları arasındadır. Bu ruhlar ve cinler yağmur, şimşek ve gök gürültüsüne sebep olurlar.

Batıda olduğu gibi doğuda da ruhlar ve cinler konusu her zaman önemini korumuştur. Çinliler'de kuei (cinler) ve shen (ruhlar veya tanrılar) telakkisi bütün Çin görünmezler âlemini kapsar. Kuei, ölünce görünen âlemden görünmeyen aleme gitmiş insan ve hayvan ruhlarıdır. Bunların yaşayanları aldatmak, zarara sokmak için insan yahut hayvan şekline girebileceklerine inanılır. Ayrıca dağlar, ırmaklar, kayalar, ağaçlar vb. yerlerde oturan ya da onlarla irtibatlı olan tabiat üstü varlıklar da kuei kelimesiyle ifade edilir. Çin folklor ve literatürü cinlerin ve ruhların yaptıklarıyla doludur. Bu korkulan varlıklarla ilgili inançlar geniş çapta taoizm kaynaklıdır. Bununla beraber Budizm Çin'e gelince bu dindeki görünmeyen iyi ve kötü varlıklar inancı da buna eklenmiştir. Çinliler cinlerin her yerde bulunduğuna, onların ölüleri canlandırabileceklerine, mezarları, yol kavşaklarını ve akrabalarının evlerini sık sık ziyaret ettiklerine inanırlar. Onlara göre cinlerin bir kısmı Yen-lo Wang'ın emrinde cehennemde ölülerin cezalandırılmasında görevli olarak o âlemde, bir kısmı gökte, bir kısmı da ancak geceleyin gözükerek insanlar arasında yaşarlar. Çin'de özellikle taoist rahipleri cinlerin kötü etkilerinden korunmak için muskalar, tılsımlar, afsun ve tütsüler, okuma ve üflemelerle ve bazı tâlimatlarla tedbirler alırlar. Birçok zihnî ve bedenî hastalık cinlerden bilinir. Cin zaptetme, talihin açılması için ata ruhları ve iyi ruhlarla haberleşme yaygındır. Çin'de taoist ve Budist halk mâbedleri bu gibi işleri rahiplerin yürüttüğü merkezler olarak kullanılır. Konfüçyüsçülük böyle faaliyetlere karşı çıkmıştır.

Japonlar'da da görünmeyen varlıklar, hayvan ve insan ruhları, hortlak, hayaletler ve cinlerle ilgili inançlar vardır. Japonlar bu konuda Çinliler'den etkilenmişlerdir. Genellikle tilki, porsuk gibi hayvan ruhları şeklinde insanda etkinlik gösterdiğine inanılan kötü ruhları ve cinleri çıkarmak için çeşitli yöntemler kullanılır. Nichiren mezhebinin böyle tedavi işlerinde ayrı bir yeri vardır. Tokyo yakınındaki Nakayama köyü bu konuda çok meşhurdur. Bu köyde Nichiren mezhebine ait bir mâbedde her çeşit kötü ruh ve cin tedavisi yapılır.

Hindistan'da en eski zamanlardan beri tanrılar, görünmeyen varlıklar, bu arada insanlara daha yakın varlıklar arasında cinlerle ilgili mitolojik anlatımlar bulunmaktadır. En eski Hint kutsal metinleri olan Vedalar'da görünmeyen cinnî varlıklar iki gruba ayrılmaktadır. İnsanlara iyi davranan birinci gruptakiler gökte bulunur; düşman olanlarsa yeryüzünde,

mağaralarda ve yer altında yaşar. Bunlar insanlarla birlikte hayvanlara da hastalık, sıkıntı ve ölüm getirirler, hatta ölüm ötesinde bile insanların ruhlarını tâciz ederler.

Hintliler melek, cin, tanrı kavramlarını birbirine karıştırmışlardır. Onlarda doğrudan doğruya melek tabiatında varlıklar görülmemektedir. Yukarıdaki iki sınıftan insana iyi davranan varlıklar her ne kadar cinlerin bir sınıfı olarak gösterilmekteyse de yarı tanrı durumlarıyla melek kavramına daha yakın bulunmaktadırlar. Bunlar arasında, insanları zafere ulaştırması için İndra'ya yardımcı olan rbhular vardır. Sular ve ağaçlarda yaşayan semavî su perileri olan apsaralar da bunlardandır. Apsaralar zamanla erkekleri güzellikleriyle çarpan bâkireler haline getirildi. Onların kocaları, semavî ışıktan vücutlarıyla gandharvalardır. Gandharvalar ise kutsal içki somayı korurlar. İkinci gruptakiler kötü ve karanlık tabiatlı varlıklardır. Tanrıların, özellikle İndra'nın ve bütün yaratıkların düşmanı olup karanlık ve ölümle bütünleştirilen asuralar, yine İndra'ya düşman olan arilerin ineklerini çalan paniler, bütün insanlara düşman olan yırtıcı hayvan, hortlak veya insan azmanı şekline girebilen, et yiyen, kan içen "rakşasa" denilen semavî cinler bu kötü tabiatlı varlıklardandır.

Hint mitolojisindeki bhutalar, genellikle ölülerin yakıldığı yerlerde bulunduğuna inanılan cinler veya hortlaklardır. Kırmızı gözlü, duman gibi vücutlu, kanlı keskin dişli ve korkunç pençeli olarak düşünülen pisakalarla yatudhanalar ve rakşasalar bir üçlü oluştururlar. İnsanlara ölüm ve hastalık verdiğine inanılan bu varlıklardan pisakalar insan yiyen cinler olarak da bilinir. Hindistan'ın kuzeybatısında bu adla anılan ve yamyam olarak bilinen bir kabile de vardır.

Pisakalar Budizm'de de geçer. Yakhalar da pisakalar gibi Budist kutsal metninde geçen, ıssız yerlerde yaşayan vahşi bir hayvan ya da kuş şekline bürünerek meditasyondaki rahip ve rahibeleri rahatsız eden, korkutan cinlerdir. Budizm'de Mara, kökü cin olan şeytan gibi kutsal hayatı isteyenlere düşman bir varlık olarak kabul edilir. Pali metinlerinde Buda ile Mara arasındaki mücadelelere yer verilir. Onun insan veya hayvan şekline girebildiğine inanılır. Böyle tek bir kötü varlık anlayışı Hint dinlerinde yalnız Budizm'de vardır. Cin konusu Budist düşüncenin bir ürünü olmayıp aslında Hindistan'ın dinler arası ortak geleneğidir. Ancak ilk Budizm'de

cinler, tenâsüh sistemine göre önceki dünyaya gelişlerdeki kötü karmanın sonucu olarak görülmüştür. Budizm yayıldığı yerlerdeki mahallî cin anlayışlarına dokunmamakla beraber dikkatleri ahlâkî ve psikolojik kötülüklere çekmeyi başarmıştır.

Zerdüşt eski İran'ın deva denilen tanrılarını cin saymıştı. Zerdüştçü düalizmde kötülüğün prensibi Gathalar'da druj (yalan) diye adlandırılmıştı. İyilikle kötülük arasında bitmez bir mücadele vardır. Cinler bu kötü düşünceden, hile ve yalandan ortaya çıkıyordu. Bundahişn denilen Pehlevî dilindeki eski bir dinî metinde cinleri ve zararlı hayvanları Ehrimen'in (Zerdüşt zamanında Angramainyu), yani kötü gücün (şeytan) yarattığına yer verilir. Zerdüşt cinlere kurban kesilmesini yasaklamıştı. Daha sonra cinlerle ilgili tasnifler yapıldı. Buna göre baş cin Aesma şiddet, soygunculuk ve şehvet işlerini yürütür (İbrânîce Tobit'te Asmodoeus olarak geçer). Eski İran cinleri erkek cinsiyetine sahiptir. Ancak drujdan gelme dişi cinler de vardır. Cinler karanlık ve kirli yerleri, şimdiki Hindistan Parsileri'nde görülen ve dakhma denilen ölü kulelerini sık sık ziyaret ederler. Zerdüştî efsanelerde Azhi Dahaka gibi omuzlarından iki yılan çıkan cinnî devler geçer (bk. DAHHÂK). Zerdüştî eskatolojide Ohrmazd'ın (önceleri Ahura Mazda) Ehrimen'i yenmesinde cinler de yer alacaktır. Yine eski İran'da Zerdüşt öncesinde kültü bulunan ve Zerdüşt'ten sonra Mecûsîlik'te Zerdüştîlik'le birleştirilen Zurvanizm'de şehvet, Âz adlı dişi bir cinle sembollendirilmişti. Âz Maniheizm'e de geçmiştir.

Türkler'in müslüman olmadan önceki inançlarına göre bütün dünya ruhlarla doludur ve dağlar, göller, ırmaklar hep canlı nesnelerdir. Tabiatın her tarafına yayılmış olan bu ruhlar iyi ve kötü olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tanrı Ülgen'in emrindeki iyi ruhlar hem onun hizmetini görmekte hem de insanlara

yardımcı olmaktadır. Bu ruhlardan Yayık, Ülgen'le insanlar arasında aracılık yapmakta, Suyla insanları korumakta ve ileride olacak şeyleri onlara haber vermekte, Ayısıt ise bereket ve refah sağlamaktadır. Diğer taraftan yer altı dünyasının prensi olan Erlik'in emrindeki kötü ruhlar ise insanlara her türlü kötülüğü yapmakta, onlara ve hayvanlara hastalık göndermektedir. Erlik'in karanlık dünyasına mensup bu ruhlara kara nemeler veya yekler denilmektedir ki yek Uygurca dinî metinlerde "şeytan"

anlamındadır. Kötü ruhlar arasında daima kavga, ihtilâf ve savaş olmakta, hastalık, ölüm ve yaralar onlar tarafından yapılmaktadır. Her türlü hastalık ve kötülüğün sebebi sayılan bu cinler şaman tarafından hasta bedenlerden uzaklaştırılmaktadır (İnan, s. 22-72; ER, XIII, 214).

Yahudilik'te Bâbil sürgünü öncesi döneminde genel olarak melekler Mezopotamyalılar'dan, Ken'ânîler'den geçme münferit cinnî - ilâhî varlıklar (bel, leviathan gibi) ve kavramlar olsa da bu devrede cinlere ve kötü ruhlara inancın İsrailli'nin hayatında fazla bir rolü bulunmamaktaydı. Ancak dış etkilerle, özellikle İran'ın düalist sisteminin tesiriyle iyi ve kötü varlıklar arasında ayırım başlamış, kötü varlıklar arasında kötü cin ve ruh anlayışı ortaya çıkmıştır. Rabbiler devresi Yahudiliğinde (Rabbinik Yahudilik'te) cinler Aggada'da (Haggadah) ileri derecede, Halakha'da ise nisbeten önemli bir duruma sahiptir.

Yahudi kutsal kitabında iyi olsun kötü olsun bütün ruhanî, mânevî varlıkların Tanrı'nın kontrolünde olduğu belirtilir (II. Samuel, 24 / 16-17). Bu metinlerde şeytan bile insanların Tanrı'ya itaatleri konusunda bir hizmetçi ve elçi olarak (Eyub, 1 *6-12; 2* 1-7), yahut ilâhî mahkeme önünde onların sınırı aştıkları noktalarda bir davacı olarak görülür (Zekarya, 3 / 1-2). Bununla beraber halk inanışlarının kutsal kitabı etkilemesine örnek olarak görülebilecek "şedim" (kötü ruhlar, Tesniye, 32 / 17) veya "lilit" (İşaya, 34 / 14) gibi deyimler de vardır. Bunlardan şedim putperestlerin tanrıları Seirim ile (Levililer, 17 / 7), lilit ise Mezopotamyalılar'ın Lilitus'u ile bir tutulur. Bu putperest tanrıları satir (yarı insan, yarı keçi) ve tüylü olarak tasvir edilmekteydi (İşaya, 13 / 21). Bunlar yahudilerce harabelerde bulunduğuna inanılan cinnî varlıklar haline dönüştürülmüştür. Ayrıca yine önemli iki cinnî şahsiyet de Kippur denilen, kefâret günü günah keçisinin salıverildiği çöllük yerlerde yaşayan ve Levililer'de (16 / 8) adı geçen azazel ile (bk. AZÂZÎL) kutsal kitap sonrası yahudi menkıbelerinde geçen, çocuklara saldırması ve Âdem'in ilk karısı olmasıyla bilinen dişi cin lilithtir (lilit'in müennesi). Eski Ahid veya yahudi kutsal kitabında ağrı ve felâket veren (II. Samuel, 1 / 9), kan emici (Süleyman'ın Meselleri, 30 / 15) cinlerden de bahsedilir.

Yahudilerde Bâbil sürgünü sonrası dinî literatüründe cinlerle ilgili anlatımların çoğaldığı görülmektedir. Sonraki kutsal metinlerde, apokrif

eserlerde ve halk menkıbelerinde, özellikle kabala denilen mistik gelenekte şekilsiz ve gölge gibi cinler, adları, özel görevleri bulunan birçok önde gelen cinlerle birlikte tasvir edilmekte; yarı melek, yarı insan olarak ıssız yerlerde yaşayan, geceleri hünerlerini gösteren varlıklar kabul edilmekteydi. Bunlar, bedenî ve malî felâket ve musibetlerle insanları ziyaret edip onları Allah'ın yolundan saptıran varlıklar olarak düşünüldü. Böylece İran etkisiyle cinler sadece rahatsızlık, hastalık veren değil aynı zamanda kötülüğe sevkeden kötülüğün başı şeytanın emrindeki varlıklar olarak düşünülmeye başlandı. Bu temayül özellikle apokrif metinlerde görülmektedir.

Aggada ile ilgili gelenekte cinlerin kaynağı hakkında çeşitli varsayımlar ileri sürülmüştür. Buna göre cinler ilk sebt gününün akşamının alaca karanlığında Allah tarafından yaratılmıştır veya Âdem'in lilithten zürriyetidir, ya da kadınlarla cinsî yakınlığa giren kovulmuş meleklerin zürriyetidir (Tekvîn, 6 / 1-4); başka bir anlayışa göre de şeytanın başkanlığı altında Tanrı'ya isyan eden kovulmuş meleklerdir.

Klasik Yahudilik'teki cin kavramının genel mahiyetini en iyi Leviathan örneklendirebilir. Leviathan, Habeşliler'in yedi başlı dişi deniz canavarı, daha eski kökeniyle Bâbilliler'in Tiamat'ı ya da Ken'ânîler'in Lotan'ı ile eş tutulabilen bir kötülük kaynağıdır; cinnî bir çöl varlığı olan Behemoth (Eyub, 40 / 15) ve Rahab ile de (İşaya, 51 *9; Eyub, 9* 13; 89 / 10) yakından ilgilidir.

Ortaçağ Yahudiliğinde ve kabalist gelenekte cinler önemli bir yer işgal etmişse de XVII. yüzyıldan sonra bu literatürde geçmeyen dibbuk denilen ayrı bir cinnî varlık anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu varlık günahları dolayısıyla yeryüzünde dolaşmayıp yaşayan bir insana girerek onu saptırır. Dibbuku uzaklaştırmak özel dinî âyinleri gerektirir.

Yahudilik'te şeytanın cennetten kovulması (Eyub, 1 / 2), cinlerin başına geçmesi, sonunda Mihael ve semavî ordu tarafından mağlûp edilmesi (Vahiy, 12 / 7 vd.) önemli bir olaydır. Hz. Îsâ dönemi yahudilerinin kabul ettiği diğer bir cin de Beelzebul'dur. O cinlerin prensi idi (Matta, 10 / 25).

Hıristiyanlık'ta cin anlayışı Yahudilik, Maniheizm, gnostisizm, Greko -

Romen düşüncesi, yahudi apokrif ve apokaliptik geleneklerinin bir karışımıdır. Ancak hıristiyan cin telakkisi daha çok milâttan önce II ve I. yüzyıllardaki yahudi apokrif ve apokaliptik literatüründen etkilenmiş, meleklerle birlikte yaşayan insan kızlarından yasak ilişki sonucu bir dev sınıfı oluşup (Tekvîn, 6 / 2-4; Le Livre d'Hénoch, Bâb 6-7) bunların da zamanla bir kötü ruhlar zümresine dönüştüğü konusu, Yeni Ahid yazarlarınca şeytan ve emrindeki cinnî topluluk haline getirilmiştir. Aslında şeytan (satan) apokrif yahudi metinlerinde tedricî olarak kötülüğün kaynağı haline getirilmekle beraber Tekvîn'in 3. bâbındaki yılanla bir tutulması, Eden bahçesinde ilk insan çiftine günah işleterek buradan kovulmalarına yol açması ve kendisinin de kovulması Yeni Ahid devresindedir.

Yeni Ahid, cinlerin putperestlerin tanrıları olduğunu bildirmekteyse de (Resullerin İşleri, 17 / 18; I. Korintoslular'a Mektup, 10 / 20; Yuhanna'nın Vahyi, 9 / 20) onların bedenî ve ruhî hastalıkların kaynağı olduğunu da açıklamaktadır (Matta, 12 *28; Luka, 11* 20). Yeni Ahid'e göre cinler insanın içine girip hastalık yaparlar; onlar ancak Tanrı'nın adı anılarak bedenden çıkarılabilir (Matta, 7 / 22).

Pavlus, şeytan ve kötü güçlerin kozmik bir tiyatroda, havada, yeryüzünde ve yer altında iş gördüklerini, şeytanın Îsâ Mesîh'in ikinci gelişinde kötülüğün krallığını yapacağını yazmıştı (Efesoslular'a Mektup, 2 / 2). Vahiy kitabında Armageddon Savaşı'nda iyi ve kötünün nihaî mücadelesi anlatılır. Bununla beraber Origen, ilk kilisenin cinler ve melekler konusunda ciddi bir doktrin geliştirememesinden yakınmaktaydı. Tatian cinlerin tabiatı üzerinde dururken İrenaeus cin ve meleklerin insanla Tanrı arasındaki durumunu tartışıyordu. Bütün bunlara rağmen ilk Hıristiyanlık'ta daha fazla melek ve ruh üzerinde durulduğu, cin konusuna pek el atılmadığı görülmektedir.

Asırlar geçtikçe büyü yapma ve cinleri kullanma uygulamaları artmış, XII. yüzyıldan itibaren cinler hıristiyan sanatında her çeşit talihsizlik, felâket, sel, zelzele, ferdî ıstıraplar ve ölümün sebebi olarak tasvir edilmeye başlanmıştır.

IV. Lataron Konsili'nde cinler ve kâfirlerin şeytanla birlikte ebedî cezaya çarptırılacağı açıklanmış, XV ve XVI. yüzyıllarda cinnî inançlar zirveye

çıkmış, ayrıca Avrupa’da ve daha sonra Amerika’da cadı ve büyücülük büyük bir ilgi görmüştür. Reformcular da cin inancını kabul ettiler. Ancak ilmî ilerlemeler sonucu Protestan ülkelerde bu konu eski itibarını kaybetti. Bununla birlikte cin çıkarma, Protestanlığın bir kolu olan reforme hıristiyan kilisesiyle doğu kiliselerinde hâlâ uygulanmaktadır.

İslâm öncesi Arap toplumunun inancında ruhlar âleminin, iyi ve kötü güçlerin önemli bir yeri vardı. Bazı taş ve ağaçlarda, kuyu, mağara ve benzeri yerlerde insan hayatına tesir eden varlıkların mevcudiyetine inanılıyordu. Ruhlar âleminin iyi ve faydalı olanlarını meleklerle cinlerin bir kısmı, kötü ve zararlı olanlarını da şeytanlar ve cinlerin diğer kısmı teşkil ediyordu. Câhiliye Arapları cinleri yeryüzünde oturan ilâhlar olarak kabul ediyor, meydana gelen pek çok olayı onların yaptığına inanıyorlardı. Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiğine göre Kureyşliler, cinlerle Allah arasında soy birliğinin olduğunu ileri sürüyor (es-Sâffât 37 / 158), cinleri Allah’a ortak koşuyor (el-En‘âm 6 / 100) ve cinlere tapıyorlardı (Sebe’ 34 / 41).

Câhiliye Arapları cinlerin de kabile ve gruplar halinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı tabii olayların cinlerin işi olduğuna inanıyorlardı. İnsanları öldürdüklerini, kaçırdıklarını, bazı cinlerin ise insanlara yardım ettiklerini, cinlerle evlenen insanların olduğunu kabul ediyorlardı. Cinlerin başta yılan olmak üzere çeşitli hayvanların sûretine girdiklerine, genellikle tenha, kuytu ve karanlık yerlerde yaşadıklarına, insanlar gibi yiyip içtiklerine, hastalıkları onların getirdiğine, delilerin cinlerin istilâsına uğramış kişiler olduğuna inanılıyordu (Câhiz, VI, 164-265; Cevâd Ali, VI, 705-730).

BİBLİYOGRAFYA

G. Davidson, A Dictionary of Angels, London 1967, s. XI-XXIX, 93; DCR, s. 229-232; IDB, I, 817-824; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 16, 49; Câhiz, Kitâbü’l-Hayevân, I, 301-304; VI, 164-265; Süyûtî, Ahkâmü’l-cenân, Beyrut 1986; Bedreddin eş-Şiblî, Garâʾib ve ʿacâʾibü’l-cin, Kahire 1983; a.mlf., Ahkâmü’l-cân (nşr. Seyyid

el-Cümeylî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 705-730; Abdülkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul 1976, s. 22-72; Riyâz Abdullah, el-Cin ve’ş-şeyâtîn, Dımaşk 1986; Ömer Süleyman el-Eşkar, ʿ Âlemü’l-cin ve’ş-şeyâtîn, Küveyt 1404/1984; D. R. Hillers v.dğr., “Demons”, EJd., V, 1521-1534; L. H. Gray v.dğr., “Demons and Spirits”, ERE, IV, 565-636; D. B. Macdonald, “Cin”, İA, III, 192-193; a.mlf. – H. Massé, “Djinn”, EI^2 (Fr.), II, 560-563; ER, IV, 284-286; XIII, 208-215; Bustânî, DM, VI, 553-558.

M. Süreyya Şahin

KELÂM.

el-Cin adıyla müstakil bir sûrenin bulunduğu Kur’ân-ı Kerîm’de cinne, cân ve cin kelimeleri geçmektedir. Bunlardan “delilik” anlamındaki cinne üç yerde “cin topluluğu”, cân iki yerde “yılan”, beş yerde “cin” anlamına gelmektedir. Yirmi iki yerde geçen cin kelimesi de melek ve insan dışındaki üçüncü varlık türü karşılığında kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cân”, “cin”, “cinne” md.leri). Cin kelimesi sözlük ve terim mânalarıyla çeşitli hadislerde de yer almaktadır (bk. Wensinck, Muʿcem, “cnn” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de verilen bilgilere göre cinler de insanlar gibi Allah’a kulluk etmeleri için yaratılmıştır. Cân insan türünün mevcudiyetinden önce yakıcı ve her şeye nüfuz edici ateşten (nâr-ı semûm, mâric) halkedilmiştir. Cinlere de peygamber gönderilmiş, bir kısmı iman etmiş, bir kısmı kâfir olarak kalmıştır. Son peygamber Hz. Muhammed insanlara olduğu gibi cinlere de ilâhî emirleri tebliğ etmiştir. Cinler insanlara nisbetle daha üstün bir güce sahiptirler. Meselâ kısa sürede uzun mesafeleri katedebilir, insanlarca görülmedikleri halde onlar insanları görür, insanların bilmediği bazı hususları bilirler; fakat gaybı onlar da bilemezler. Gökteki meleklerin konuşmalarından gizlice haber almak isterlerse de buna imkân verilmez. Evlenip çoğalırlar. İblîs de cinlerdendir ve insanların yanı sıra cinlerden de yardımcıları vardır. Bazı cinler Hz. Süleyman’ın emrine girerek ordusunda hizmet görmüş, mâbed, heykel, büyük çanak, kazan gibi nesnelerin yapımında insanlarla beraber çalışmışlardır.

Hadislerde de cinlerle ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır. Her insanın yanında bir cin bulunduğunu, cinlerin müminlere vesvese vermeye çalıştıklarını, ancak Kur'an okunan yerde etkilerini kaybettiklerini ifade eden hadislerdeki cinler, Kur'ân-ı Kerîm'de "cin şeytanları" (el-En'âm 6 / 112) olarak kendilerinden söz edilen kötü cinler olmalıdır. Kulak hırsızlığı yapmak suretiyle gökten haber alan ve doğru yanlış öğrendiklerini arkadaşları vasıtasıyla sihirbaz veya kâhinlerin kalplerine ulaştıran cinler de aynı grupta mütalaa edilebilir. Hz. Peygamber cinlerle konuşmuş, hatta rivayete göre namazını bozmaya çalışan bir cini yakalamış ve onu ashaba göstermek için bir yere bağlamak istemişse de daha sonra bundan vazgeçip serbest bırakmıştır. Diğer bir rivayete göre Resûl-i Ekrem geceleyin bir grup cinle bir arada bulunmuş, onlara Kur'an okumuş, sabah olunca da durumu ashabına anlatıp yaktıkları ateşin kalıntılarını kendilerine göstermiştir (Müsned, VI, 153, 168; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 132, "Salât", 75, "Ezân", 105, "Tefsîr", 72 / 1-2, "Tevhîd", 7; Müslim, "Zühd", 60, "Salât", 149, 150, 260, "Zikr", 67, "Mesâcid", 39; Tirmizî, "Tefsîr", 47).

Cinlerle ilgili âyet ve hadislerin yorumu İslâm literatüründe kendine has bir yer işgal etmiş, ayrıca cinlere ve şeytanlara tesir edip onları itaat altına alma yollarını konu edinen ve "ilmü'l-azâim" adı verilen bir ilim dalı da teşekkül etmiştir (bk. AZÂİM). Bu işlerle meşgul olanlara Türkçe'de cinci denilmiştir. İslâm kaynaklarında cinlerin mahiyeti ve mevcudiyeti, özellikleri, insanlarla ilişkileri, peygamberleri, âhiretteki durumları gibi hususlar onlarla ilgili tartışmaların ana konularını oluşturmuştur. Yine bu kaynakların bazılarına göre cinlerin mevcudiyeti konusunda eski filozoflar da fikir beyan etmişler, bir grubu duyu ve akıl yoluyla idrak edilemeyen her şey gibi cinleri de inkâr ederken bir kısmı cinlerin varlığını kabul etmiş ve onlardan "ervâh-ı süfliyye" veya "ervâh-ı mücerrede" diye söz etmiştir. İslâm filozoflarından Fârâbî, insanların aksine cinleri konuşmayan ve ölmeyen canlılar olarak kabul eder. İbn Sînâ da cin kelimesine "çeşitli şekillere girebilen, şeffaf yapılı ve konuşan latif canlı" anlamını verir. Ancak filozofa göre bu tarif, cinin varlık olarak mahiyetini açıklığa kavuşturmayıp sadece cin isminin kavram olarak ne anlama geldiğini göstermektedir (Tisʿu resâʾil, s. 62). Fahreddin er-Râzî ile onun görüşüne katılan bazı âlimler İbn Sînâ'nın bu açıklamasından hareketle onun, cinin sadece adını kabul edip dış dünyadaki varlığını inkâr ettiği sonucuna

varmışlardır (Tehânevî, Keşşâf, “cin” md.; Mefâtîhu’l-gayb, XXX, 148). Buna karşılık Elmalılı Muhammed Hamdi, haklı olarak, İbn Sînâ’nın, mahiyetleri hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olunamadığı için cinlere ait gerçek bir tarifin yapılamayacağına işaret etmek üzere söylediği bu sözden cinlerin varlığını inkâr ettiği sonucunun çıkarılamayacağını belirtmiştir (Hak Dini, VII, 5387).

Kelâm âlimlerine göre cinlerin varlığı sadece vahiy yoluyla bilinip ispat edilebilir,

akıl da bunu imkânsız görmez. Mevcudiyetleri tartışma götürmeyecek şekilde Kur’an’la sabit olduğundan cinleri inkâr edenlerin küfrüne hükmeden kelâm âlimleri cinlerin mahiyeti konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bunları iki noktada toplamak mümkündür. 1. Cinler kendi başına kaim olan gayri maddî cevherlerden oluşur. Bu görüşü benimseyenlerden biri olan Gazzâlî’ye göre melekler, cinler ve şeytanlar gayri maddî cevherden oluşmaları açısından birbirlerine benzemekle birlikte -araz oluş noktasında aralarında benzerlik bulunan renk, ilim ve kudretin tür olarak birbirlerinden ayrı oluşları gibi-farklılık arzederler (el-Madnûnü’l-kebîr, s. 16). 2. Cinler maddî cevherlerden oluşur. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ve Bâkıllânî başta olmak üzere bu görüşü benimseyen Eş‘arîler’in çoğunluğuna göre hayat için bünye şart olmadığından her şeye gücü yeten Allah cinleri duyularla idrak edilebilen bünyeleri olmaksızın yaratmıştır. Hayat için bünyeyi şart koşan Mu‘tezile âlimleri ile Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ise cinlerin basit cisimlerden ibaret olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Haldûn, duyularla algılanamadıklarından ve neye delâlet ettikleri bilinemediğinden Kur’an’da geçen melek, ruh, cin gibi kavramların müteşâbihattan kabul edilmesi gerektiğini söyler.

Çağımızda cinlerin mahiyetlerinin, “ateşe karışan” (mâric) varlıklar olmaları (er-Rahmân 55 / 15) dikkate alınarak karbon asidinden, “dumansız ateş”ten yaratıldıkları göz önüne alınarak canlılığını ruhtan alan ve ezelde var edilen ışınlardan, ufolardan veya enerjiden, yahut bazı hadislerde hastalıkların sebebi olarak gösterilmeleri dikkate alınarak mikroplardan ibaret olduğu tarzında birtakım görüşler ileri sürülmüşse de (Reşîd Rızâ, III, 96; VII, 319; VIII, 364; Evrin, I, 254; Ahmed Hulûsi, s. 61-72; Ayberg, II, 69-72; Ateş, s. 19-20) bunlar ilmî bakımdan temellendirilememiş bazı

teoriler niteliğindedir. Zira duyular ötesi varlıklardan olmaları sebebiyle sadece nakil yoluyla doğru bilgi edinebileceğimiz cinlerin mahiyeti hakkında naslarda ateşten yaratıldıklarının ötesinde bir bilgi mevcut değildir. Bazı Haşviyye mensupları hariç İslâm âlimlerinin hemen hepsine göre mükellef yaratıklar olan cinlerin mükellefiyetin üstesinden gelebilmeleri için şuur, idrak ve irade gücüne sahip olmaları gerekir ki bu hususu çağımızda ileri sürülen görüşlerle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir.

Kur'an'da verilen bilgilere dayanılarak cinlere peygamber gönderildiği noktasında İslâm âlimleri arasında ittifak bulunmasına rağmen bu peygamberlerin insan veya cin türünden oluşu hususunda görüş ayrılıkları vardır. Bir görüşe göre cinlere gönderilen peygamberin melek olması gerekir; diğer bir grup âlim de gönderildiği topluluğun meleklerden değil insanlardan oluşması sebebiyle insan topluluklarına yine kendi türlerinden peygamber gönderildiğini bildiren âyetle (el-İsrâ 17 / 94-95) insan ve cin topluluklarına içlerinden peygamberler gönderildiğine işaret eden âyeti (el-En'âm 6/130) dikkate alarak cinlere gönderilen peygamberlerin cin türünden olduğunu savunmuşlardır. Âlimlerin çoğunluğu ise cinlere kendi türlerinden peygamber gönderilmediği, insanlara gönderilen peygamberlerin aynı zamanda cinlerin de peygamberleri olduğu görüşündedir. Bir başka görüşe göre cinler arasından uyarıcılar seçilmiş, onlar da insanlara gelen peygamberlerden aldıkları bilgileri cinlere tebliğ etmişlerdir (Râzî, XIII, 195). Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli milletlere gönderilen peygamberlerin kendi içlerinden seçildiği ve kendi dillerini konuştuğu önemle vurgulandığına (el-Bakara 2 / 129, 151; İbrâhim 14 / 4) ve, "Ey cin ve insan toplulukları! Size içinizden peygamberler gelmedi mi?" (el-En'âm 6 / 130) meâlindeki âyetlerin mevcudiyetine bakarak cinlere gönderilen peygamberlerin kendi türlerinden olduğu tarzındaki görüşü tercih etmek mümkündür. Hz. Muhammed'in cinlere de gönderilmiş bir peygamber olduğu için "Resûlü's-sekaleyn" unvanını alması ve özellikle Cin sûresinde görüldüğü üzere vahyinin cinleri de kapsaması ona has bir meziyet olarak telakki edilebilir.

İslâm âlimlerine göre cinler mutlak gaybı bilmemekle birlikte uzun süre yaşadıkları ve meleklerden haber sızdırabildikleri için insanların bilemediği bazı hususlara vâkıf olmaları mümkündür. Bunun dışında cinlere ilişkin

âyetleri yorumlayarak cinlerin insanlar gibi doğan, yiyip içen, evlenip çoğalan, ölen ve hatta insanlarla ilişki kurabilen varlıklar olduğu âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Bazı kaynaklar, cinlerin yemek kokularıyla veya kemik vb. yemek artıklarıyla yahut hayvan dışkısıyla beslendiğini naklederse de tercih edilen görüşe göre kendilerine özgü bir tarzda beslenirler. Yine kaynaklar cinlerin insan şeklini alabildikleri gibi hayvanlardan yılan, kedi, köpek ve inek şekline de girebildiklerini, dünyanın çeşitli bölgelerinde özellikle dağlık yerlerde, harabelerde, denizlerde, çöllerde, çöplüklerde ve mezarlıklarda yaşadıklarını da kaydeder.

İnsanların cinleri görüp göremeyecekleri hususu tartışmalıdır. İbn Abbas'a atfedilen bir rivayeti delil kabul edenlere göre Hz. Peygamber dahi cinleri görmemiş, İbn Mes'ûd'a atfedilen rivayete göre ise Resûl-i Ekrem cinleri görmüş ve onlarla beraber bulunmuştur. Şâfiî'nin, cin gördüğünü söyleyen birine ta'zîr cezasının uygulanması gerektiğini söylediği, bazı hadisçilerin de böyle bir iddia sahibinin adâlet (dürüstlük) sıfatını kaybettiğine hükmettikleri nakledilir. Mu'tezile âlimleri, latif cisimlerden oluşmaları sebebiyle cinlerin fiilen görülemeyeceğini, ancak görülmelerinin teorik olarak imkânsız olmadığını kabul etmişlerdir. Cinlerin insanlarla ilişkileri ve birbirlerine karşı etkileri hususunda da âlimler arasında görüş birliği yoktur. Ehl-i sünnet âlimlerine göre insanlarla cinlerin birbirlerine tesir etmeleri mümkündür. Zira Kur'an'da, faiz yiyenlerin kıyamet günü şeytanın çarptığı kimselerin kalkışı gibi kalkacakları belirtilmiş (el-Bakara 2 / 275), bir hadiste de şeytanın insan bedeninde kanın dolaştığı gibi dolaştığı bildirilmiştir (Buhârî, "Ahkâm", 21, "Bedʾü'l-halk", 11). Bu tür nakiller yoruma tâbi tutulmadan zâhiriyle benimsendiği takdirde şeytanlar gibi cinlerin de insanları etkileyebileceği ve meselâ onları saralı hale getirebileceği sonucuna varılabilir. Hz. Peygamber'in, cinlerin insanlar üzerindeki etkilerinden kurtulmak ve onları tesirsiz hale getirmek için Felak ve Nâs sûrelerinin, ayrıca Âyetü'l-kürsî'nin ve Bakara sûresinden bazı âyetlerin okunmasını tavsiye etmesi de (Müsned, IV, 144, 146; Buhârî, "Vekâle", 10; Tirmizî, "Fezâʾilü'l-Kurʾân", 2, 3) insanların cinlerin faaliyetlerine karşı kendilerini savunabilecekleri şeklinde yorumlanmıştır. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gibi bazı Sünnî âlimler, cinlerin sadece vesvese vermek suretiyle insanlara etkili olabileceğini kabul ederler (Usûlü'd-dîn, s. 226). Cinlerin insanlar üzerinde etkili olabileceğini benimseyenlerin bir

kısmı bunun daha çok sihir ve büyü faktörlerinde ortaya çıktığını söyleyerek cinlerin bu nevi işlerde kullanılabileceğini ileri sürerler. Mânaları anlaşılmayan “havas” ve “azâim” türünden bazı metinlerin okunması yoluyla cinlerden faydalanma girişiminde bulunulmasına huddâmcılık, bu işte

kullanıldığı söylenen cinlere de huddâm denilir. Ancak önde gelen âlimlerin çoğunluğu, cinlerin tesirinden kurtulmak veya ona mâruz kalmamak için Kur’an okuma dışında herhangi bir yola başvurulmasını tasvip etmemişlerdir. İslâm dininin ana kaynaklarında bulunmayan azâim ve havassa dair bilgiler daha çok Mısır, İran, Türk ve Hint bölgelerinde yaşayan eski kültürlerden müslümanlara intikal etmiş ve halk arasında yaygın bir şekilde benimsenen inançlar halini almıştır. Mu‘tezile’den Amr b. Ubeyd ve Kādî Abdülcebbâr gibi âlimler bu hususta Sünnî görüşü paylaşırken büyük bir kısmı da cinlerin insanlar üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı kanaatini ifade eder.

İslâm âlimleri, cinlerden kâfir olanların cehennemde zemherîr (şiddetli soğuk) türünden veya daha başka azap çeşitleriyle cezalandırılacağını kabul etmelerine karşılık mümin olanlarının cennetle mükâfatlandırılması konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluğa göre ilâhî buyruklara itaat eden mümin cinler cennete girecektir. Ebû Hanîfe başta olmak üzere diğer bazı âlimler ise mümin cinlerin cehennemden kurtulmak suretiyle mükâfatlandırılmış olacağı, fakat cennete giremeyeceği ve nihayet hayvanlar gibi yok edileceği görüşündedirler. A‘râfta bulunacaklarını söyleyenler de vardır. Cennetle ilgili olarak Kur’an’da ve hadislerde yer alan birçok nas cinlere dair herhangi bir ifade taşımamaktadır.

Kelâma ve tefsire dair eserlerde, ayrıca hadis şerhi mahiyetindeki kitaplarda yer yer temas edilen cin konusunda müstakil eserler de yazılmıştır. Bunların en meşhuru, Hanefî âlimlerinden Bedreddin eş-Şiblî’nin Âkâmü’l-mercân fî ahkâmi’l-cân adlı eseridir (Kahire 1326). Ahkâmü’l-cân (Beyrut, ts.) ve Garâ᾿ib ve ᾿acâ᾿ibü’l-cin (Kahire 1982) adlarıyla da yayımlanan eserde cin ve şeytan konularıyla ilgili âyetlerle hadislerden başka çeşitli bilgilere de yer verilir. Bazı zayıf ve uydurma hadislerle İsrâiliyat türünden bilgileri de ihtiva eden kitap Muhammed Ferşad tarafından Cinlerin Esrarı adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1974). Bundan başka Ebû Hilâl el-Kûfî’nin

Ahbârü’l-cin (Îżâḥu’l-meknûn, I, 41); Şa‘rânî’nin Keşfü’l-hicâb ve’r-rân ʿan vechi esʾileti’l-cân (Keşfü’z-zunûn, I, 1488); Abdülkerîm Ubeydât’ın ʿÂlemü’l-cin fî davʾi’l-kitâb ve’s-sünne (Riyad 1985); Ömer Süleyman el-Eşkar’ın ʿÂlemü’l-cin ve’ş-şeyâtîn (Beyrut 1985); Ahmed Hulûsi’nin Din - Bilim Işığında Ruh İnsan Cin (İstanbul 1992, 9. bs.) ve Süleyman Ateş’in İnsan ve İnsanüstü, Ruh, Melek, Cin, İnsan (İstanbul 1985) adlı kitapları bu konuda yazılmış eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “cin” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cin” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cân”, “cin”, “cinne” md.leri; Wensinck, Muʿcem, “cnn” md.; Müsned, I, 252; IV, 144, 146, 226; VI, 153, 168; Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 132, “Ezân”, 105, “Salât”, 75, “Tefsîr”, 17/8, 34, 72/1-2, “Ahkâm”, 21, “Vekâle”, 10, “Bedʾü’l-halk”, 11, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 10, “Tevhîd”, 7; Müslim, “Salât”, 149, 150, 260, “Mesâcid”, 39, “Zühd”, 60, “Zikr”, 67; Tirmizî, “Tefsîr”, 47, “Fezâʾilü’l-Kurʾân”, 2, 3, “Tıb”, 16; İbn Sînâ, Tisʿu resâʾil, İstanbul 1298, s. 62; a.mlf., Risâletü’l-hudûd (Resâʾil içinde), Kahire 1326 / 1908, s. 90; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-ahbâr, II, 109; Eş‘arî, Makalât (Ritter), II, 434, 437, 440-441; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 367-370; Halîmî, el-Minhâc, I, 415; Bâkıllânî, et-Temhîd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1957, s. 7, 316; Pezdevî, Usûlü’d-dîn (nşr. Hans Peter Lins), Kahire 1383 / 1963, s. 226; Bağdâdî, Usûlü’d-dîn, s. 296-297; İbn Hazm, el-Fasl, V, 12-13; Gazzâlî, el-Madnûnü’l-kebîr, Kahire 1309, s. 16; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 526-528; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, Kahire, ts., I, 76-83, 89; XIII, 113, 115, 191, 195; XIV, 54; XXVIII, 31-32, 232; XXX, 148-160; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-mahlûkat (Demirî, Hayatü’l-hayevân içinde), Kahire 1390/1970, II, 233-242; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1314, I, 69; II, 16; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 232-237, 346; XI, 306-307; XIX, 13-14; XXIV, 276-283; Bedreddin eş-Şiblî, Ahkâmü’l-cân (nşr. Seyyid Cümeylî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 15-75, 80-81, 128-131, 143-151; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1096; Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, İstanbul 1311, II, 512; Ali el-Kārî, Şerhu’l-

Fıkhi’l-ekber, Kahire 1956, s. 132; Keşfü’z-zunûn, I, 1488; Îzâhu’l-meknûn, I, 41; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3059; VI, 4669; VII, 5381-5417; Reşîd Rıza, Tefsîrü’l-menâr, III, 96; VII, 319; VIII, 364; M. Saadettin Evrin, Çağımızın Kur’an Bilgisi, Ankara 1973, I, 254; W. M. Watt, Modern Dünyada İslâm Vahyi (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982, s. 62; Mahmûd Şeltût, Fetâvâ, Beyrut 1403 / 1983, s. 22-27; Ömer Süleyman el-Eşkar, ʿÂlemü’l-cin ve’ş-şeyâtîn, Küveyt 1404 / 1984, s. 11-18, 19-22, 27-29, 43-44; Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü, İstanbul 1985, s. 19-20, 35-50; Ahmed Hulûsi, Din-Bilim Işığında Ruh İnsan Cin, İstanbul 1985, s. 61-72; Riyâz Abdullah, el-Cin ve’ş-şeyâtîn, Dımaşk 1986, s. 15-16; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü’l-medreseti’l-ʿakliyyeti’l-hadîse fi’t-tefsîr, Beyrut 1986, I, 638, 642, 648; M. Hans Ayberg, Arzdan Arşa Sonsuzluk Kulesi, İstanbul 1987, II, 69-72, 85-86, 122-123; D. B. Macdonald, “Cin”, İA, III, 192-193; a.mlf. – [H. Massé], “Djinn”, EI^{2} (İng.), II, 546-548.

Ahmet Saim Kılavuz

CİN SÛRESİ

سورة الجن

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş ikinci sûresi.

Mekke devrinde nâzil olmuştur, yirmi sekiz âyettir. Fâsılası “elif” (ا) harfidir. Adını, bir cin topluluğunun Hz. Peygamber’den Kur’an dinlediğini bildiren birinci âyetten alır. Sûrenin nüzûl sebebini açıklayan rivayetlerin de temas ettiği bu dinleme olayı Ahkāf sûresinde de (46/29-31) söz konusu edilmektedir. İbn Hişâm’ın rivayetine göre (es-Sîre, I, 421-422) cinlerin Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşunu dinlemeleri, hicretten üç yıl önce Tâif dönüşü sırasında vuku bulmuştur. Bu sûreye, birinci âyetinin ilk kelimelerinden dolayı “Kul ûhiye” sûresi de denilir. Kur’an’da “kul” (de ki) emriyle başlayan beş sûrenin en uzunudur (diğerleri Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleridir).

Cin sûresinde, Kur’an dinleyen ve onun üstün belâgatı ile yüce gerçeklerinden etkilenip imana gelen cinlerin ilâhî vahye duydukları hayranlık dile getirilirken vahyin etkili gücü ve çarpıcı özelliği ortaya konmakta, Kur’an âyetlerinin ihtiva ettiği iman gerçekleri cinleri bile etkileyip yola getirdiği halde Mekke müşriklerinin bu gerçeklere karşı direnmelerindeki tutarsızlık gözler önüne serilmektedir. Üstelik onların inancına göre cinler sıradan yaratıklar olmayıp çok defa Tanrı yerine koyarak taptıkları ve Tanrı’ya ait yetkilerle donatılmış sanıp sığındıkları üstün varlıklardır (bk. el-En‘âm 6 / 100; es-Sâffât 37 / 158; Sebe’ 34 / 14).

Sûrenin nüzûl sebebine gelince, Abdullah b. Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre, şeytanların semadan haber almaktan menedildiği bir dönemde Hz. Peygamber ashabından birkaç kişiyle birlikte sûk-ı Ukâz’a doğru gidiyordu. Semadan kovularak geri dönen şeytanlara kavimleri neden hiçbir haber getiremediklerini sorunca onlar da engellendiklerini ve üzerlerine alevlerle saldırıldığını söylediler. Bunun üzerine kavimleri onlardan bunun sebebini her tarafta araştırmalarını istedi. İçlerinden Tihâme’ye doğru ilerleyenler, sûk-ı Ukâz’a gitmek üzere Nahle’de bulunan

Hz. Peygamber'in olduğu yere varmışlardı. Bunlar, o sırada ashabına sabah namazını kıldırmakta olan Resûl-i Ekrem'in okuduğu Kur'an âyetlerini işitince haber almalarını engelleyen şeyin ne olduğunu anlayarak geri döndüler ve kendilerini hayran bırakan Kur'an'a inandıklarını, artık rablerine hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarını açıkladılar. (Buhârî, "Ezân", 105, "Tefsîr", 72). Bu rivayet bazı hadis kaynaklarında, Buhârî'de yer almayan, "Resûlullah cinlere ne Kur'an okumuş ne de onları görmüştür" cümlesiyle başladığından (Müslim, "Salât", 149; Tirmizî, "Tefsîr", 70), söz konusu olayda Hz. Peygamber'in kendisinden Kur'an dinleyen cinleri görmediği anlaşılmaktadır. Gerek Cin sûresinin ilk iki âyetinde, gerekse konu ile ilgili diğer âyetlerde (el-Ahkāf 46 / 29-31) bu hususta bir açıklık bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu tür rivayetlerden, Hz. Peygamber'in cinleri hiçbir zaman görmediği gibi bir sonuç çıkarmak da gerekli değildir. Mi'racda rabbini gördüğü bazı âlimlerce kabul edilen ve en büyük meleklerden biri olan Cebrâil ile sürekli görüşen Hz. Peygamber'in cinleri ve şeytanları görmüş olması da tabiidir. Ayrıca konuyla ilgili çeşitli rivayetlerden ve bilhassa Abdullah b. Mes'ûd'dan gelen hadislerden, Hz. Peygamber'in cinlere de vahyi tebliğ etmek için değişik zamanlarda altı defa kendilerine Kur'an okuduğu anlaşılmaktadır (Kurtubî, XIX, 3-5; Âlûsî, XXIX, 83; Tecrid Tercemesi, II, 766-767; X, 46-48).

Sûrenin muhtevası Allah'ın birliği, yüceliği, gizli âşikâr her şeyi hakkıyla bildiği, cinler hakkında abartılmış bilgi ve inançların yanlışlığı ve asılsızlığı, Kur'an vahyinin cinler üzerindeki etkisi ve âhiret hayatının kesin olduğu gibi hususlardır. Bu gerçekler, sûre içindeki çok kesin ifadelerle gözler önüne serilmiştir. Buna göre cinlerin de mümini, kâfiri, iyisi ve kötüsü vardır. Allah'a inanmayan cinler de tıpkı insanların kâfirleri gibi cehennemin yakıtı olacaklardır. İnanan insanların onlardan çekinmesine gerek yoktur. Çünkü onlar, Allah'a sığınanlara ve O'nun koruduklarına hiçbir zarar veremezler, kendilerine sığınanlara da bir fayda sağlayamazlar. Zaten Kur'an geldikten sonra cinler eskisi gibi etkili olamamaktadır. Cinlerin gaybı bildikleri ve her şeyden haberdar oldukları sanılmamalıdır. Allah, murad ettiği peygamberler hariç, kendi gayb bilgisine kimseyi muttali kılmamıştır. Âhiretteki azap ve mükâfat dahil olmak üzere Allah'ın vahiy yoluyla bildirdiği her şey gerçekleşecektir.

Sûrenin ilk yarısında cinlerin diliyle ifade edilmiş olan dinî gerçekler, ikinci

yarısında ya doğrudan ilâhî ifadeler şeklinde veya Hz. Peygamber'e söyletilmek suretiyle tekrar dile getirilir. İlk bakışta aynı şeyleri tekrar eder nitelikte görünen bu ikinci grup âyetin sûrede yer alışı, vahiy bilgisinin -cinlerin elde ettikleri de dahil-her türlü bilgi ve habere üstünlüğünü vurgulama ve sıradan bir bilgi olmadığını belirtme hikmetine bağlı olmalıdır. Nitekim ilk çağlardan beri cinlerden bilgi toplama peşinde koşanlar ve bu uğurda ömür tüketenler, bütün insanlığın değil bir tek insanın hidayetine yetecek kadar bilgi birikimi elde edememişlerdir. Ortaya koydukları bazı bilgi kırıntıları ise son derece çelişkili ve tutarsız şeylerden ibarettir.

Cin sûresini okumanın faziletlerine dair Sa'lebî ve Vâhidî gibi bazı müfessirlerce Übey b. Kâ'b'den rivayet edilen ve daha sonraki bazı tefsirlerde yer alan, "Kim Cin sûresini okursa kendisine Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan ve inanmayan bütün cinlerin sayısınca köle âzat etmişcesine sevap verilir" (Zemahşerî, IV, 633) anlamındaki hadisin mevzû* olduğu kabul edilmiştir (Zerkeşî, I, 432).

Cinlerin insan türünü etkilediği ve onların sağlığına zarar verdiği inancıyla, cin şerrine mâruz kaldığı kabul edilen bazı hastaların üzerine Cin sûresinin kırk bir defa okunması, sûre içinde beş defa tekrarlanan "ahadâ" kelimelerinde hastaya üflenmesi bazı yörelerde benimsenen bir usuldür. Ancak İslâm literatüründe bununla ilgili olarak güvenilir herhangi bir kayıt mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ezân", 105, "Menâkıbü'l-ensâr", 32, "Tefsîr", 72; Müslim, "Salât", 149; Tirmizî, "Tefsîr", 70; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 421-422; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 622-633; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, VII, 387-389; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXX, 148-170; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIX, 1-31; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, XXIX, 81-100; Tecrid Tercemesi, II, 756-767; X, 46-50; XI, 60-64; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5381-5417; Kâzım Öztürk, Kur'ânın 20. Asra Göre Anlamı,

İzmir 1976, II, 169-199; Mehmet Sofuoğlu, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi, İstanbul 1987-89, II, 774-776; VIII, 3608-3611.

Emin Işık

CİNÂNÎ

جنانى

(ö. 1004 / 1595)

Divan şairi.

Bursa'da doğdu. Asıl adı Mustafa, babasının adı Mehmed'dir. Latin harfleriyle yazılmış bazı eserlerde mahlası Cenânî şeklinde gösterilmekteyse de Cilâü'l-kulûb adlı mesnevisinin sonunda mahlasının Cinânî olduğunu bizzat kendisi belirtmektedir.

Küçük yaşlarda tahsile başlayan Cinânî 966'da (1558-59), bu sırada Manisa müderrisi ve müftüsü olan Muallimzâde'den mülâzemet alarak medrese tahsilini tamamladı. Hocasının Rumeli kazaskerliği sırasında onun yanında kalem kâtipliği yaptı. Bir müddet Karesi'de kassâm* olarak da bulunan şair daha sonra ilmiye sınıfına geçti. 989'da (1581) Mâlülzâde Mehmed Efendi'nin yerine meşihata getirilen Çivizâde tarafından 994'te (1586) Köseler Medresesi'ne tayin edildiği bir tarih manzumesinden anlaşılmaktadır. Cinânî aynı yılın sonlarına doğru Bursa'daki İvaz Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Bir ara bu medresedeki görevinden azledildiyse de Muharrem 1003'te (Ekim 1594) tekrar aynı medreseye tayin edildi. Cinânî buradaki görevi sırasında vefat etti ve Hamza Bey Mezarlığı'na defnedildi. Tezkirelerde vefatı dolayısıyla yazılmış birçok tarih manzumesi bulunmaktadır.

Cinânî şiirlerinde kalabalık ailesinin ihtiyaçlarını karşılamada çektiği sıkıntıları ifade etmiş, ancak ailesi hakkında fazla bilgi vermemiştir. Kendisinin bildirdiğine göre ilmiyeye mensup olan

bir kardeşi 995'te (1587) vefat etmiştir.

Kaynaklara göre Cinânî Türkçe, Arapça, Farsça şiirler yazmış ve hat sanatıyla da meşgul olmuştur. Hoşsohbet ve nüktedan bir kişi olup hikâye

ve kıssa anlatmakla da şöhret bulmuştur. Eserlerinde mevcut bilgilerden anlaşıldığına göre çok şişman ve sağ gözünden rahatsız olan Cinânî'nin bu fizikî kusurlarıyla ilgili birçok latifesi vardır.

Eserleri. 1. Divan. Oldukça hacimlidir. Başta III. Murad ve III. Mehmed olmak üzere devrin ileri gelenlerine kasideler sunan şair onlardan çeşitli vesilelerle câizeler talep eder. Divanının önsözünden, eserinin tertibine dostu Âzerî Çelebi'nin sebep olduğu anlaşılmaktadır. Çok sayıdaki kaside ve gazelleri yanında şaire asıl şöhretini kazandıran şiirleri, 100'ün üzerindeki tahmis ve tesdisleridir. Cinânî şiirlerinde birçok tarihî şahsiyetten bahsetmiş, 177'si Türkçe, 33'ü Farsça olmak üzere 210 tarih manzumesinde özel hayatına dair ve çağdaşı olan pek çok şair hakkında dikkate değer bilgiler vermiştir. Çok sayıdaki latife ve manzum mektupları ise onun mizahî tabiatını yansıtmaktadır. Altmış üç Farsça manzumenin de bulunduğu divanının bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 3096). Eser üzerinde Cihan Okuyucu tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Riyâzü'l-cinân. 986'da (1578) tamamlanıp III. Murad'a sunulan yaklaşık 3300 beyitlik bu mesnevi, Âzerî Çelebi'nin teşvikiyle tamamlanmış ahlâkî ve didaktik bir eserdir. Nizâmî'nin Mahzenü'l-esrâr'ına nazîre olarak kaleme alınan mesnevi, on bölümlük bir girişten sonra yirmi "ravza"ya ayrılır, sonunda da hâtime ve dua bölümleri bulunur. Birçok yazma nüshası mevcut olan eserin iki nüshası İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3659) ve Millet (nr. 1149) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 3. Bedâyiu'l-âsâr*. Konularını yerli hayattan aldığı için önemli sayılan mensur bir hikâye mecmuasıdır. Bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale'dedir (Ancien Fonds Turc, nr. 385). 4. Cilâü'l-kulûb*. Taşlıcalı Yahyâ'nın Kitâb-ı Usûl (Usulnâme) adlı mesnevisine nazîre olarak kaleme alınmış ahlâkî ve didaktik bir eserdir. Cilâü'l-kulûb Mustafa Özkan tarafından giriş, inceleme ve sözlük ilâvesiyle yayımlanmıştır (İstanbul 1990).

Cinânî'nin hamse sahibi olduğuna dair rivayetler ise doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Kınalızâde, Tezkire, I, 266; Atâî, Zeyl-i Şekaik, s. 173-174; Riyâzî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2871, vr. 346[a]; Baldırzâde Mehmed, Vefeyât-ı Bursa, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4560, s. 49; Keşfü'z-zunûn, II, 169; Îzâhu'l-meknûn, I, 229; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakati'l-fühûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, II, vr. 379[a]; a.mlf., Fezleke, s. 72-73; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 25; Beliğ, Güldeste, s. 397; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 61[a]; Mehmed Râşid, Zübdetü'l-vekayi' der-Belde-i Celîle-i Bursa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih kısmı, nr. 89, s. 143, 144; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 48[a]; Mehmed Tevfik, Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 14[a]; Osmanlı Müellifleri, II, 169; Hammer, GOD, s. 62, 63; Ergun, Türk Şairleri, III, 1018, 1024-1026; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 32; Cihan Okuyucu, Cinânî: HayatıEserleri, Divanının Tenkidli Metni (doktora tezi, 1985), İÜ Ed.Fak.; a.mlf., "Mustafa Cinânî ve Bedâyiül-âsârı", TED, sy. XIII (1987); a.mlf., "Cinânî'nin Riyâzü'l-cinânî", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Kayseri 1989, s. 499-517; Mustafa Özkan, Cinânî-Cilâü'l-Kulûb (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük), İstanbul 1990, s. 20-40; a.mlf., "Cinânî: Hayâtı ve Eserleri", KAM, XVI/4 (1987), s. 25-49; F. Köprülü, "Meddahlar", TM, I (1928), s. 26; R. Ekrem Koçu, "Meddah", İst.A, VII, 3489-3490; Ziya Bakırcıoğlu, "Cenânî (Bursalı)", TDEA, II, 49.

Cihan Okuyucu

CİNAS

الجناس

Belâgatın bedî‘ kısmında yer alan bir söz sanatı.

Sözlükte “iki şeyin birbirine benzemesi” anlamında masdar olan cinas, edebiyat terimi olarak anlamları farklı, yazılış veya söylenişleri (sesleri) aynı yahut benzer olan kelimelerin nazım ve nesirde bir arada kullanılması yoluyla yapılan söz sanatını ifade eder. Buna tecnîs de denir. Sünbülzâde Vehbî’nin, “Eyleme vaktini zâyi‘ deme kış yaz oku yaz” mısraındaki mevsim mânasına olan birinci “yaz” ile “yazmak” masdarından emir olan ikinci “yaz” cinas için bir örnek teşkil etmektedir. “Zalim sultanı ziyaret eden, kükreyen aslanı ziyaret eden gibidir” (زائر السلطان الجائر كزائر الليث الزائر) sözünde “ziyâret” masdarından ism-i fâil olan birinci ve ikinci “zâir” kelimeleriyle “kükremek” anlamına gelen “zeîr” masdarından ism-i fâil olan üçüncü “zâir” kelimesi arasındaki benzerlik cinasın bir diğer örneğidir. “Padişah onun hakkını verdi” (شاه داد اورا داد) cümlesinde “hak” anlamında isim olan birinci “dâd” ile “vermek” (دادن) masdarından üçüncü tekil şahıs olan ikinci “dâd” da cinas için örnek olarak gösterilebilir.

Belâgat kitaplarında değişik yönlerden tasnife tâbi tutulan cinas, genellikle önce cinâs-ı tâm ve cinâs-ı gayr-i tâm olmak üzere iki bölüme, daha sonra bunlar da kendi aralarında alt bölümlere ayrılmaktadır.

Cinâs-ı Tâm. Lafız itibariyle birbirine uygun cinaslara denir. Tam cinas “vücûh-i erbaa” denilen dört şeyin ittifakı ile, yani cinası meydana getiren kelimelerin harfleri, sıraları, sayıları ve harekeleri bakımından birbirinin aynı olması ile meydana gelir. Bu tür cinas, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi benzer kelimeler tek bir kelimeden meydana gelirse “cinâs-ı tâmm-ı basît” adını alır. “Ey Hatâ ülkesinin bütün güzellerinin nuru! Senin yüzünü görmekten uzak kalmak hatadır” (ای چراغ همه بتان خطا دور بودن زوری تست خطا) örneğinde şekil bakımından birbirinin aynı olan “hatâ”lardan birincisi Çin’deki Hatâ ülkesi, ikincisi ise “yanlış” anlamında olup bu cümle de cinâs-ı tâmma örnek teşkil eder. Benzer kelimelerden her ikisi veya biri

birleşik kelime olursa bu tür cinasa “cinâs-ı tâmm-ı mürekkeb” adı verilir. Keçecizâde Fuad Paşa’nın, “Bir evde dü zen olsa düzen olmaz o evde” mısraında “iki kadın” anlamında olan “dü zen” ile “uyum” anlamına gelen “düzen” arasındaki benzerlik buna örnektir. Bir diğer örnek de, “Hükümdar bağış yapan cömert bir kişi değilse onu bırak, çünkü devleti gidicidir, pâyidar olamaz” (إذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة) beytidir. Burada cinasın birinci unsuru, “sahip ve mâlik” anlamındaki “zâ” ile “bağış” anlamına gelen “hibe” kelimelerinden meydana gelmiştir; ikincisi ise “gitmek” anlamındaki “zehâb” masdarının ism-i fâili olan “zâhibe”dir.

Mürekkeb cinas “cinâs-ı müteşâbih”, “cinâs-ı mefrûk” ve “cinâs-ı merfû” olmak üzere üç kısma ayrılır. Cinâs-ı müteşâbih, Keçecizâde Fuad Paşa’nın mısraında olduğu gibi benzer kelimelerin yazılışlarının aynı olması halinde ortaya çıkar. Ayrıca, “Kim canımı tedavi ettiyse inci ve mercan hazinemi götürdü” (هركه درمان كرد مرجان مرا برد در و مرجان مرا) cümlesi de cinâs-ı müteşâbihe örnektir. Burada birinci “mercân”, ismin -i halini güçlendiren “mer” ekiyle “cân”dan oluşmakta, ikincisi ise süs eşyası olan “mercan” anlamına gelmektedir.

Benzer kelimelerin yazılışları farklı olursa cinâs-ı mefrûk adını alır. Ahmed Paşa’nın, “Âh kim ömrüm cihan mülkünde cânânsız geçer / Ben cihan mülkün n’iderem çünkü cân ansız geçer” beytinde “cânânsız” kelimesiyle “cân ansız” arasındaki benzerlik buna örnektir. “Gönlüne sor, mukayese etsin bakalım, onu hangi darbe daha çok incitir; çanların darbesi mi yoksa ayrılık darbesi mi?” (فقل لنفسك أي الضرب يوجعها / ضرب النواقيس أم ضرب النوى قيسى) beytinde “çan (nâkūs) darbeleri” anlamındaki “darbü’n-nevâkısi” ile “ayrılık darbeleri” anlamına gelen “darbü’n-nevâ” ve “mukayese etmek”ten müennes emir sigası olan “kīsî”den oluşan “darbü’n-nevâ kısî” arasındaki benzerlik de cinâs-ı mefrûka örnek teşkil eder. Farsça’da “birinden, bir şeyden ilgisini kesmek anlamındaki “dil berdâşten” (دل برداشتن) ile “güzele sahip olmak” anlamındaki “dilber dâşten” (دلبر داشتن) fiilleri de cinâs-ı mefrûka örnektir.

Mürekkeb cinas, iki kelimeden değil bir kelime ile diğer bir kelimenin bir parçasının aynı olmasından meydana gelirse bu tür cinasa cinâs-ı merfû denir. İsmâil Safâ’nın, “Yokken güneşin eşi semâda / Bir eş görünürdü şemse mâda” beytindeki “semâda” ve “şemse mâda” kelimeleri arasında

olan benzerlikle, “Şeref ve fazilet sahibi olman için gücün yettiğince hile yapma” (المكر مهما استطعت لا تأته/لتقتنى السؤدد والمكرمة) beytinde birinci mısrada “hile” anlamındaki “mekr” ile “ne zaman” anlamındaki “mehmâ”nın ilk yarısı olan “meh”in (مه) birleşmesinden oluşan “el-mekrüme” (المكرمه) ve ikinci mısrada bulunan “iyilik ve kerem” anlamındaki “el-mekrüme” (المكرمة) arasındaki benzerlik gibi. Farsça’da “kadehe eğilme, yönelme” anlamına gelen “meyl-i câm” (ميل جام) tamlamasındaki ilk kelimenin son harfi “li” (ل) ile “câm” kelimesi birleştirilince “gem” anlamında “licâm” (لجام) kelimesi ortaya çıkar ki bu da cinâs-ı merfûa örnek gösterilir.

Cinâs-ı tâm, cinası meydana getiren kelimelerin isim veya fiil oluşuna göre de ikiye ayrılır. Kelimelerin her ikisinin isim veya fiil olmasıyla yapılan cinasa “cinâs-ı mümâsil” denir. Fuzûlî’nin, “Gerçi ey dil yâr için yüz verdi yüz mihnet sana” mısraında “yüz” kelimelerinin ikisi de isimdir. “Abbas, savaş şiddetlenince aslanların bile kendisinden korkup kaçtığı bir aslandır. Fazl ihsan (fazl), Rebî‘ de bahar yağmuru (rebî‘) gibidir.” (عبّاس عبّاس إذا احتدم الوغى / والفضل فضل والربيع ربيع) beytinde de Abbas, Fazl ve Rebî‘ kelimeleri isimdir. İzzet Molla’nın, “Dest-i kûtâhımızı etmemiş Allah resâ / Menba-ı lutfunu yoksa elimizle kaparız // Bize versin mi Hudâ âb-ı hayâtı tevfîk / Hızr’ı bulsak reh-i zulmette külâhın kaparız” dörtlüğünde “kaparız” fiillerinden birincisi “tıkamak”, ikincisi “almak, yakalamak” anlamındadır. “Kıyametin kopacağı gün günahkârlar çok kısa bir süre kalacaklarına yemin ederler” (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة [er-Rûm 30/55]) âyetinde birinci “sâat” “kıyamet günü”, ikincisi “kısa zaman parçası” anlamında olup ikisi de isimdir. Farsça’da biri “ağız, damak”, diğeri “murad, maksat” anlamlarına gelen iki “kâm” (كام) kelimesi de bu türe örnek olarak verilebilir.

Benzer kelimelerden birinin isim, diğerinin fiil olması halinde meydana gelen cinasa “cinâs-ı müstevfâ” denir. Sünbülzâde Vehbî’nin yukarıda örnek olarak verilen mısraındaki “yaz” kelimeleri böyledir. Ayrıca İbn Künâse’nin oğlunun ölümü münasebetiyle söylediği mersiyenin, “Yaşasın diye ona Yahyâ adını verdimse de Allah’ın emri karşısında ölümden kurtulmaya hiçbir çare yoktur” (سميته يحيا ليحيى ولم يكن / إلى رد أمر الله فيه سبيل) beytinde geçen “yahyâ” kelimelerinden birincisi özel isim, ikincisi fiil olup buna örnek teşkil ederler.

Cinâs-ı Gayr-i Tâm. Cinâs-ı tâmdaki dört benzerlikten (vücûh-i erbaa) birinin noksan olması ile meydana gelen cinastır. Bu noksanlık veya kelimeler arasındaki farklılık Farsça'da "derd" (درد dert), "gerd" (كرد toz), "dürd" (درد şarap tortusu) ve "düzd" (دزد hırsız) örneklerinde olduğu gibi harflerin türlerinde olursa buna "cinâs-ı lâhik" denir. Cinas-ı lâhik da noksanlık veya farklılığın kelimenin başında, ortasında veya sonunda olmasına göre üçe ayrılır. Kâmil Paşa'nın, "Pederinizin tarîk-i edeb ve terbiyesine sâlik ve hevâ vü hevese galebe ile nefsinize mâlik olmalısınız" cümlesindeki "sâlik" ile "mâlik" ve "Şüphesiz nankörlüğüne kendisi de şahittir ve insan mal sevgisine aşırı derecede düşkündür" (انّه على ذلك لشهيد وانّه لحبّ الخير لشديد [el-Âdiyât 100/7-8]) meâlindeki âyetlerde "şehîd" ile "şedîd" kelimeleri arasındaki benzerlik ve farklılık bunlara örnek teşkil eder.

Farklılığı harflerin sayısından kaynaklanan cinaslar "cinâs-ı nâkıs" adını alır. Burada da farklılık başta, ortada ve sonda olabilmektedir. Bâkî'nin, "Sînesin etse kaçan kân-ı maârif ârif / Kılsa her harfe nazar bir nice ma'nâ görünür" beytindeki "maârif" ile "ârif" kelimeleri; "Durumun aynen devamı imkânsızdır" (دوام الحال من المحال) sözündeki "hâl" ile "muhâl"; "Ve bacak bacağa dolaşır. İşte o gün sevkedilecek yer sadece rabbinin huzurudur" (والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق [el-Kıyâme 75 / 29-30]) âyetindeki "sâk" ile "mesâk" kelimeleri arasındaki benzerlik ve farklılık buna örnektir.

Farsça'da, "Ey belâyı seçen ve elinin sırtını ısıran" (اى بلا گزيده وبشت دست گزيده) sözündeki "güzîde" ve "gezîde" bunun için örnek olarak verilir. Ayrıca "gil" (گل kil), "gül" (گل çiçek), "derd" (درد), "dürd" (درد) misallerinde olduğu gibi yazılışları aynı, okunuşları farklı kelimeler de cinâs-ı nâkısa örnek gösterilir.

Cinası meydana getiren kelimeler arasındaki farklılık hareke ve sükûn dolayısıyla olursa buna "cinâs-ı muharref" denir. Sünbülzâde Vehbî'nin, "Bûse-i nukl-i lebi bezme edip nakl-i nevâl" mısraındaki "nukl" ve "nakl" kelimelerinde hareke farkı; "Allahım! Beni güzel yarattığın gibi ahlâkımı da güzelleştir" (اللهم كما حسنت خَلقي فحسن خُلقي) hadisinde "halk" (خَلق) ile "huluk" (خُلق) arasında ise hareke ve sükûn farkı vardır.

Cinaslı kelimelerde harflerin sıralanışında bir fark olursa “cinâs-ı kalb” meydana gelir. Sürûrî-yi Kadîm’in, “Mûr gibi emrine kılmış itâat halk-ı Rûm” mısraındaki “mûr” (karınca) ile “Rûm” (Anadolu) kelimeleri arasında bu tür bir cinas vardır. “Kılıcında dostlar için fetih, okunda düşmanlar için ölüm vardır” (حسامك فيه للأحباب فتح / ورمحك فيه للأعداء حتف) beytinde de “feth” (فتح) ile “hatf” (حتف) arasında cinâs-ı kalb mevcuttur.

Cinası meydana getiren kelimeler arasındaki farklılık harflerin noktalarından kaynaklanıyorsa bu nevi cinasa “cinâs-ı hattî” denir. Buna “cinâs-ı musahhaf” veya “cinâs-ı tashîf” adı da verilir. “Şeb-i târîk” (شب تاريك karanlık gece) ve “râh-ı bârîk” (راه باريك ince yol) tamlamalarındaki “târîk” ile “bârîk” kelimeleri buna örnektir. Nef‘î’nin, “Bize Tâhir Efendi kelb demiş / İltifâtı bu sözde zâhirdir / Mâlikî mezhebim benim zîrâ / İ‘tikadımca kelb Tâhirdir” dörtlüğünde “zâhir” (ظاهر) ile “Tâhir” (طاهر) kelimelerinin arasında sadece nokta farkı vardır. Aynı şekilde, “Üstünlüğün seni şımarttı” (غرك عزك) sözündeki “garr” ve “izz” kelimeleri arasındaki fark da ilk ve son harflerinin noktalı ve noktasız olmasından ibarettir.

Cinasın başka türleri olduğu gibi cinas grubuna giren iştikak, müzdevic, reddü’l-acüz ale’s-sadr, îhâm, müşâkele, akis, şibhü’l-iştikak vb. birtakım söz sanatları da vardır.

Bunlardan başka belâgat kitaplarında “cinâs-ı lafzî” ve “cinâs-ı ma‘nevî” ayırımı yapılır. Bu ayırım Recâizâde Mahmud Ekrem’den itibaren Türkçe belâgat kitaplarına girmiştir (bk. Ta‘lîm-i Edebiyyât, s. 340). Bu anlayışa göre yukarıda verilen örnekler cinâs-ı lafzî grubuna girmektedir. Cinâs-ı ma‘nevî ise “cinâs-ı izmâr” ve “cinâs-ı işâret” olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Ancak Türkçe edebiyat kitaplarında cinâs-ı ma‘nevî istihdâm, tevriye ve mugālata-i ma‘neviyye ile karıştırılmakta ve Recâizâde’den beri tartışma konusu olmaktadır.

Cinas bilhassa mizahî konularda okuyucunun hoşuna giden bir sanat olup divan ve halk edebiyatlarında geniş ilgi görmüştür. Çok orijinal örnekleri bulunduğu gibi sırf sanat kaygısıyla yapılmış cinaslar da vardır. Ayrıca eski şairlerin Arapça ve Farsça kelimeleri çokça kullanması cinasın sınırlarını genişletmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “cinâs” md.; İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408 / 1988, I, 545-565; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâga (nşr. H. Ritter), İstanbul 1954, s. 5-19; Ebû Ya‘kūb Sekkâkî, el-Îzâh fî ʿulûmi’l-belâga (nşr. Muhammed Abdülmün’im Hafâcî) [baskı yeri yok] 1400 / 1980, s. 535-542; Reşîdüddin Vatvât, Hadâʾiku’s-sihr fî dekāʾiki’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1362 hş., s. 5-12; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve’l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye), Beyrut 1407 / 1987, s. 480-487; Abdünnâfî İffet, en-Nef‘u’l-muavvel, İstanbul 1290, II, 194-201; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta‘lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 340; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1305, s. 365; Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye, İstanbul 1307, s. 241-248; Mehmed Rifat, Mecâmiu’l-edeb IV: İlm-i Bedîî, İstanbul 1308, s. 300-311; Mehmed Tâhir, Tercüme-i Mîzânü’l-edeb, İstanbul 1257, s. 306-307; Ahmed Hamdi, Teshîlü’l-arûz ve’l-kavâfî ve’l-bedâyi‘, İstanbul 1289, s. 8-18; Ali Cemâleddin, Arûz-i Türkî, İstanbul 1291, s. 121-124; M. İzzet b. Ahmed [Babanzâde], Def‘u’l-mesâlib fî edebi’ş-şâir ve’l-kâtib, İstanbul 1325, s. 41-48; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı (İstanbul 1937), İstanbul 1973, s. 31-32; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-belâga, Kahire 1383 / 1963, s. 396-403; Ahmed Mustafa el-Merâgī, ʿUlûmü’l-belâga, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 330-334; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 307-326; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 467-481; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-mustalahâti’l-belâgıyye ve tetavvüruhâ, Bağdad 1406/1986, I, 51-109, 414-423; “Cinas”, TA, XI, 11; “Cinâs”, İA, III, 193; “Cinas”, TDEA, II, 73-74.

Hulûsi Kılıç – Kâzım Yetiş

CİNAYET

الجناية

Genel olarak mala ve bedene yönelik hukuka aykırı fiiller, özellikle de adam öldürme anlamında kullanılan fıkıh terimi.

Sözlükte “günah işlemek; işlenen günah ve suç” anlamlarına gelen cinayet, fıkıh terimi olarak mala ve cana yönelik hukuka aykırı fiilleri ifade eder. Bu anlamda hayvanların mala ve cana verdikleri zararlar fıkıh kitaplarında “cinâyâtü’l-hayevânât”, umuma ait yollara bırakılan eşya ve benzeri şeylerden meydana gelen zararlar da “cinâyâtü’l-cemâdât” başlığı altında ele alınmaktadır. Ayrıca insanların doğrudan veya dolaylı hareketleriyle mala yönelik haksız fiillerine cinayet denilmekteyse de bunlar daha çok türüne göre gasp* veya itlâf* terimleriyle ifade edilmektedir. En dar anlamıyla cinayet, adam öldürme ve müessir fiil karşılığında kullanılır. Böyle bir fiilde bulunan kimseye câni, bu fiile mâruz kalana da mecniyyün aleyh denir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları insana yönelik katil ve müessir fiiller için cirâh* terimini kullanmaktadırlar. Fıkıhta ayrıca kişinin ihramda iken dikişli elbise giymek, koku sürünmek, kıl koparmak gibi yasak fiilleri işlemesine de cinayet denir. Cinayet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekteyse de hadislerde terim anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. Müsned, III, 89; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 25; Nesâî, “Tahrîm”, 29).

İslâm hukukçuları şahsa yönelik cinayeti adam öldürme (cinâyet ale’n-nefs), müessir fiiller (cinâyet alâ mâ dûne’n-nefs) ve anne karnındaki çocuğa yönelik ve onun ölümüyle sonuçlanan cinayetler olmak üzere üçe ayırırlar. Adam öldürme de kendi içinde Hanefîler’e göre amd, şibh-i amd, hata, hata mecrasında cârî ve tesebbüb olmak üzere beşe, onların dışındaki hukukçulara göre ise amd, şibh-i amd ve hata olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Kasden adam öldürme esas itibariyle kısas, kasıt olmadan adam öldürme de diyetle cezalandırılır. Kasıt olmadan adam öldürmede diyetin uygulanmadığı durumlarda veya diyete ilâve olarak ta‘zîr cezasının uygulanması da söz konusu olmaktadır (bk. KATİL).

İslâm hukukçuları müessir fiilleri “kişinin uzuvlarına yönelik yasak fiiller” diye tarif etmektedirler. Müessir fiiller amd veya hata ile vuku bulan fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Bu taksim Hanefîler ve bir kısım Hanbelîler’e göredir. Amden olan müessir fiilin cezası uzuvda kısastır. Kısas cezasının uygulanabilmesi için fiilin kasden yapılmış olması, hukuka aykırı bulunması, müessir fiile mâruz kalan ile fâil arasında din, cinsiyet ve sayı bakımından denkliğin bulunması, kısas yapılacak uzuv ile müessir fiile konu olan uzuv arasında eşitliğin mevcut olması ve kısas uygulamasının kasdı aşan bir sonuç doğurma ihtimalinin bulunmaması

gerekmektedir. Müessir fiillerde kısas için iki taraf arasında cinsiyet birliğinin bulunması gerektiği görüşü Hanefîler’e aittir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri adam öldürmede olduğu gibi müessir fiillerde de kısas için cinsiyet birliğini aramazlar. Din birliğini ise Hanefîler’in dışındaki hukukçular şart koşmaktadır. Şâfiîler’e göre zimmîler hakkında, müslümanlara yönelik müessir fiilleri için kısas uygulanabilirse de aksi mümkün değildir. Mâlikî mezhebinde din farkı her iki taraf için de kısasa engeldir. Hanefîler ise bu konuda din birliğine gerek görmemiş ve zimmî ile müslüman arasında kısasın uygulanabileceğini kabul etmişlerdir. Sayı konusunda eşitliği şart koşan Hanefîler’e göre müessir fiillerde iştirak durumunda kısas uygulanmaz. Mâlikî, Şâfiî ve bir görüşlerine göre Hanbelî mezhebinde müessir fiillerde kısas için sayıda eşitlik şart değildir, bir kişi karşılığında birkaç kişiye kısas uygulanabilir. Bu şartlardan birisi gerçekleşmezse ceza olarak kısas değil diyet uygulanır.

Hata ile olan müessir fiillerin cezası diyettir. Diyet bazı durumlarda diyet ödenecek organa göre sabit (erş), bazı durumlarda da meydana gelen zarara göre hâkim tarafından miktarı takdir edilebilen (hükûmet-i adl) yani değişken olabilmektedir. Diyet fâil tarafından ödenebileceği gibi fâilin belirli yakınları (âkıle*) tarafından da ödenebilir.

Cinayetin üçüncü türü, hamile kadının bir müessir fiil sonucu karnındaki çocuğunu düşürmesi halinde söz konusudur. Bu durumda fâil “gurre” denilen bir tazminat ödemek zorunda kalır ki bu tazminat ceninin mirasçılarına intikal eder. Cenin burada hukuken sağ doğmuş, kişilik ve ehliyet kazanmış kabul edilmekte, kendisine yapılan haksız fiilin tazminatı

mirasçılarına intikal etmektedir (bk. GURRE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cny" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cny" md.; Müsned, III, 89; Ebû Dâvûd, "Diyât", 25; Nesâî, "Tahrîm", 29; Zeylaî, Tebyînü'l-hakāʾik, Bulak 1315, VI, 97; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâʿ, V, 503 vd.; Cezîrî, Mezâhibü'l-erbaʿa, V, 335-337; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1977, II, 4 vd.; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, VI, 217 vd.; a.mlf., Nazariyyetü'd-daman, Dımaşk 1402/1982, s. 338-347; "el-Cinâyetü ʿale'l-ihrâm", Mv.Fİ, III, 299-319; "Etrâf", a.e., XIV, 105-242; "Cinâyet", Mv.F, XVI, 59-63; "el-Cinâyetü ʿala mâ dûne'n-nefs", a.e., XVI, 63-85.

Hasan Ali eş-Şâzelî

CİNCİ

(bk. CİN)

CİNCİ HANI

Safranbolu'da XVII. yüzyıla ait han.

Safranbolu çarşısının ortasında yer alan hanın kitâbesiz olmasından dolayı tarihi ve yaptıranı bilinmemektedir. Ancak halk arasındaki yaygın kanaat, yapının Sultan İbrâhim döneminin (1640-1648) ünlü Anadolu Kazaskeri Cinci Hoca (ö. 1648) tarafından yaptırılmış olduğu yolundadır. Bu kanaat ilim adamlarınca da benimsenmekte ve hanın Cinci Hoca'nın idamından kısa bir süre önce muhtemelen aynı yıl inşa edilmiş olduğu kabul edilmektedir.

Nisbeten sağlam durumda günümüze ulaşan yapının, geçirdiği değişiklerle orijinal karakterini kısmen yitirmiş olmasına rağmen Osmanlı şehir hanlarının klasik plan şemasına göre inşa edildiği anlaşılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun başından itibaren görülmeye başlayan şehir hanları, dönemin diğer kervansaray örneklerine göre iki katlı revak sistemleriyle daha gelişmiş bir plan ortaya koyarlar. Bu hanlarda zemin kat tamirhane, ahır, depo gibi servis kısımlarına ayrılırken üst kat tamamıyla yolcuların barınmasına tahsis edilmiştir. Taşıyıcı kemer sistemlerinin iki katta da aynen tekrarlandığı hanların ortasında daima geleneksel bir kare veya dikdörtgen avlu bulunur. Cinci Hanı, özelliklerine göre üç esas grupta toplanan şehir hanlarının tek avlulu ve ahır kısmı avluya bitişik ayrı bir bölüm halinde düzenlenen birinci grubuna girmektedir.

Yapı, 23,50 x 11,50 m. boyutlarındaki dikdörtgen bir avlunun etrafını çeviren iki kat revak düzenine göre kurulmuştur. Pâyeler üzerine oturan sivri kemerli alt kat revakları girişin iki yanında ve karşısındaki cephede helâların önüne gelen kısımda beşik tonozla, diğer kısımlarda ise tamamen çapraz tonozla örtülmüştür. Revakların arkasında odalar bulunmakta ve köşelerdekiler hariç bu odalar bir pencere ve kapı ile revaklara açılmaktadır. Tamamı beşik tonozla örtülü olan odaların içlerinde birer ocak ve niş vardır. Dikdörtgen avlunun ortasında, orijinalinin sekiz köşeli olduğu anlaşılan sonradan yapılma on bir köşeli bir havuz yer almaktadır. Girişin karşısındaki beşik tonozla örtülü revakın arkasında ve 7 m. uzunluğundaki

holün sonunda bulunan kısım beşik tonozla örtülü helâlara ayrılmıştır. Girişin sağında kalan revakın arkasında ahır ve depolar bulunmaktadır. Bu bölüm sivri kemerlere oturan on dört çapraz tonozla örtülmüş ve dış taraftan 4 metrelik dört payanda ile takviye edilmiştir.

Yapının girişi üç kademe halinde düzenlenmiş olup yuvarlak kemerli ve demir kapılı bir açıklıktan beşik tonozlu kısma, buradan da avluya açılan çapraz tonozlu bir revaka geçilmektedir. Kapının dışında iki yanlarda birer dikdörtgen niş, yuvarlak kemerin üzerinde de hana gelenleri kontrol etmeye yarayan küçük bir gözetleme deliği vardır.

İkinci kata, girişin avlu tarafındaki çapraz tonozlu kısmının iki yanında yer alan on beşer basamaklı merdivenlerle çıkılmaktadır. Üst kat, giriş kısmının dışında tamamen alt kat planını sürdürmektedir. Alt kattaki her sivri kemerli çapraz tonozun üzerine yukarıda sivri kemere oturan bir kubbe gelmiştir. Bu kubbeli revakların arkasında kalan kısımlar alt katta olduğu gibi üzeri beşik tonozla örtülü odalara ayrılmıştır. Odalar yine birer pencere ve kapı ile revaka açılır; ancak alt kattakilerden farklı olarak bunların sokağa bakan cephelerinde de pencere bulunur. Avluyu çeviren dört cepheden üçünde oda düzenlemesi aynı şekilde olup yalnız giriş kısmının üzerine gelen cephede farklılıklar vardır. İki kat olarak düzenlenen bu kısmın alt katında iki adet beşik tonozlu oda, bunun üstüne gelen kısımda ise muhtemelen hancıya ait bir oda yer almaktadır. Alt katta depoların bulunduğu kısım üst katta odalara tahsis edilmiştir.

Girişin karşısındaki cephede ise alttaki beşik tonozla örtülü revakın üstünde aynalı tonozlu revak ve arkasında da yine alt kattaki gibi 7 m. uzunluğunda beşik tonozlu koridor yer almaktadır; bu kısımdaki fark burada helâların olmamasıdır. Hanın, doğu ve batı revaklarındaki rampalarla girilebilen bir de mahzeni bulunmaktadır.

Yapının inşa malzemesi bazı kısımlarda kesme taş, bazı kısımlarda molozharç olarak karma bir karakter göstermektedir. Dış cephedeki pencerelerin sivri kemerleri tuğladan, geriye kalan bütün kemerlerle dikdörtgen pencerelerin söveleri ise kesme taştandır. Handa yapıldığı zaman altmış beş odanın bulunduğu bilinmektedir. Sonradan odalar bölünmek suretiyle 180'e çıkarılmış ve ayrı ayrı şahıslara satılmıştır. Bugün yapının

geçirdiği değişiklikleri revak cephelerinde açıkça görmek mümkündür. Kemerlerin bir kısmı tamamen örülmüş, bir kısmına da kapı ve pencereler açılmış, böylece orijinal görünüm büyük ölçüde kaybedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Başak, Safranbolu'da Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. TS 129, s. 56-60; Ceyhan Gürün, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mimarisi, İstanbul 1978, tür.yer.; Feridun Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 133-167.

Selda Ertuğrul

CİNCİ HOCA

(bk. HÜSEYİN EFENDİ, Cinci Hoca)

CİNNAH, Muhammed Ali

محمد علي جناح

(ö. 1876-1948)

Pakistan Devleti'nin kurucusu.

25 Aralık 1876'da doğdu. Aslen Hindistan'ın Kathiavar bölgesinden gelerek Karaçi'ye yerleşen ve ticaretle uğraşan Hoca İsmâilîleri'nden orta halli bir ailenin çocuğudur. Altı yaşına kadar evde Gucerât dili ve Kur'ân-ı Kerîm öğrendi. İlk öğrenimini Bombay ve Karaçi'de yaptı. Orta öğrenimini Karaçi'de Misyonerler Cemiyeti Lisesi'nde tamamladı (1892). Aynı yıl babasının iş arkadaşı bir İngiliz'in tavsiyesiyle işletmecilik tahsili yapmak ve iş tecrübesi kazanmak üzere Londra'ya gitti. Hukuk eğitiminin yanı sıra bilgisini arttırmak ve İngiliz politikasını yakından tanımak için sık sık Avam Kamarası'nın toplantılarını takip etmeye başladı. İki yıl içinde okulun bütün derslerini vererek on dokuz yaşında en genç Hintli avukat unvanını aldı. Bu yıllarda Londra'da ticaretle uğraşan Hint milliyetçisi Bombaylı Parsî lider Dâdâbhâî Nevrûcî ile tanıştı ve onun Central Finsbury bölgesinden Avam Kamarası'na girmesi için seçim çalışmalarına katıldı. Hindistan'ın bağımsızlığı için çalışan Nevrûcî, daha sonra Cinnah'ın en fazla sevgi ve saygı duyduğu kişi haline geldi.

1896'da ülkesine dönen Cinnah; babasının ısrarlarına rağmen Karaçi'de kalmadı ve Bombay'a giderek orada avukatlığa başladı. Bir ara sulh mahkemesinin başyargıçlığını yaptı ve bu görevinde büyük takdir topladı. 1900'lü yıllarda politika ile daha yakından ilgilenmeye başlayan Cinnah, Indian National Congress'in 1906'da Kalküta'da yapılan toplantısına üçüncü defa başkan seçilen yaşlı Nevrûcî'nin özel sekreteri olarak katıldı ve böylece fiilen politikaya girdi. 1910'da müslümanların yasama meclisine kendi üyelerini gönderme hakkını kullanmaları üzerine Imperial Legislative Council'e Bombay'dan üye seçildi. Konseyde bulunduğu dönemlerde bütün gücüyle Hindû - müslüman birliği için çalıştı. Bu arada Nehru ve Maratalar'ın lideri Gopal Krişna Gokhale ile tanışan Cinnah kısa zamanda

tanınmış politikacılar arasına girmeyi başardı. Milletlerarası platformda Hindistan'ın itibarını yükseltmeyi ve Hindistanlılar arasında milliyetçilik duygusunu canlandırmayı politikasının temel unsuru haline getirdi. Bunun yanında müslümanların durumuyla da ilgilenmeye başladı. Fakat o sıralar müslümanların Hindûlar'dan ayrı bir millet oldukları yolundaki görüşlerini benimsemediği için 1906'da müslüman haklarını korumak üzere kurulan All India Muslim League'den uzak durdu. 1913'te İngiliz hükümetinden bazı reform isteklerinde bulunmak üzere Gokhale ile birlikte Londra'ya gitti. Orada kendisini ziyaret eden Mevlânâ Muhammed Ali ve Seyyid Vezir Hasan ısrarla onun All India Muslim League'e üye olmasını istediler. Muhammed Ali Cinnah onlardan Hindistan'ın bağımsızlığı için çalışacaklarına dair kesin söz alınca birliğin 27 Aralık 1913'te Karaçi'de yapılan toplantısına katıldı, 1916'dan sonra da birliğin başkanı oldu.

I. Dünya Savaşı'nda Hindistan'ın İngiltere için yaptığı fedakârlıklar karşılığında bazı siyasî hakların elde edilmesi gerektiğine inanan Cinnah, bu arada Hindûlar'la müslümanlar arasında oluşan yakınlığı İngilizler'e karşı ortak bir tavır almak şeklinde politikaya dönüştürmek istedi ve Kongre Partisi ile All India Muslim League'i toplantıya çağırdı (Bombay 1915; Leknev 1916). Özellikle anayasa ile ilgili reformlar üzerinde Hindûlar'la müslümanların anlaştıklarını belgeleyen Leknev Paktı'nın hazırlanmasında büyük rol oynadı. Hindistan'ın bağımsızlığının ancak Hindû - müslüman birliğiyle gerçekleşebileceğini ifade etmesi ve bunun korunması yolundaki politik gayretleri, ona "Hindû - müslüman birliğinin en iyi elçisi" unvanının verilmesine vesile oldu. Bu sırada kurduğu Home Rule League'in (1916) çalışmalarını "kendi kendini idare et" sloganıyla yürüten İngiliz Annie Besant'ın iki arkadaşıyla birlikte tutuklanması üzerine onları desteklediğini belirtmek için bu birliğe girdi ve Bombay şubesi başkanı seçildi.

1917'de Leknev Paktı'nda belirtilen siyasî reformların yapılması isteğinde bulunmak üzere bir heyetle Londra'ya gittiğinde İngiliz basınında Hindû - müslüman birliğinin doğmasından duyulan endişeleri belirten ve iki toplumun arasını açmaya çalışan yazılar gördü. Dönüşünde Bombay'da bir miting düzenleyerek yönetimi bu oyuna alet olmaması için uyardı. Reform isteklerini reddeden İngilizler'e karşı bütün ülkeden tepkiler başlayınca Hindistan hükümeti olayları bastırmak bahanesiyle halkın "kara kanun"

dediği, ağır cezalar getiren Rowlat kanununu yürürlüğe koydu. Bunun üzerine Cinnah, 28 Mart 1919'da genel vali Lord Chelmsford'a yazdığı bir mektupla, halkın temsilcilerinin fikrine önem vermeyen ve halkın duygularını dikkate almayan bir hükümetle çalışmayacağını ifade ederek Imperial Legistative Council'den istifa ettiğini bildirdi. Bu sırada

Gandhi'nin çağrısıyla Rowlat kanununa karşı protesto gösterileri başladı (6 Nisan 1919) ve yer yer İngilizler'e saldırılarda bulunuldu. İngilizler özellikle olayların yoğunlaştığı Pencap bölgesinde sıkıyönetim ilân ettiler ve halkı cezalandırmaya başladılar. Aynı sırada Hindistan'da bilhassa müslümanların tepkilerine yol açacak başka gelişmeler de görüldü. Öteden beri Osmanlı Devleti'nin kaderi ve mukaddes beldelerin durumu hakkında endişeli olan müslümanlar savaş sonrasında ilân edilen Sevr Antlaşması'nın (1920) şartlarını öğrenince endişelerinde ne kadar haklı olduklarını görmüşlerdi. Bundan sonra gündeme gelen hilâfetin geleceği meselesi zaten sıkıntılı bir durumda olan Hindistan halkını iyice tahrik etti. Durumu değerlendiren Gandhi İngilizler'e karşı pasif direniş kampanyasını (non-cooperation) başlattı. Bu olaylar sırasında Gandhi'nin görüşlerine katılmayan Cinnah pasif direniş kampanyasını desteklemediği gibi hilâfet hareketine de katılmadı. Özellikle Gandhi ile olan siyasî anlaşmazlıkları yüzünden Cinnah bütün görevlerinden ve üyesi bulunduğu siyasî kuruluşların hepsinden ayrıldı (1920). Ancak Hindû - müslüman birliğine olan inancını kaybetmedi ve anayasa sınırları içinde hareket edilmesi fikrini savunmayı sürdürdü.

Üç yıl kadar politikadan uzak duran Cinnah, 1923 Eylülünde yapılan seçimlerde Imperial Legistative Council'e Bombay müslüman bölgesinden tekrar üye seçildi. Bu dönemde yeni Hint liderlerinin ortaya çıkışı, Cinnah'ın daima inandığı Hindû - müslüman birliğinin tamamen baltalanması ve bunun sonucunda taraflar arasında beliren düşmanlığın kanlı çatışmalara dönüşmesi, Cinnah'ın yokluğunda içinden hiziplere bölünmüş olan All India Muslim League'i uyandırdı ve yeni tedbirler almaya sevketti. 1925'te Delhi, Kalküta ve Allahâbâd'da başlayan ve yüzlerce kişinin hayatına mal olan Hindû-müslüman çatışmaları kısa aralıklarla 1927'ye kadar devam etti.

İşlerin çıkmaza girmesi üzerine Cinnah, on altı müslüman delegeyle

birlikte, 12 Kasım 1930’da Londra’da yapılan I. Yuvarlak Masa Toplantısı’na, ertesi yıl da ikincisine katıldı (7 Eylül 1931) ve orada şair Muhammed İkbal ile tanıştı. Bu yıllarda müslümanlar arasında ayrı bir ülke fikri de yayılmaya başlamıştı. Hindistan’daki politik havanın kendi düşüncelerine ters bir şekilde geliştiğini ve her geçen gün durumun daha da kötüye gittiğini gören Cinnah İngiltere’de kalmaya karar vererek Privy Council’de çalışmaya başladı. Abdülmetin Çodhuri, Mevlânâ Muhammed Ali ve Liyâkat Ali Han gibi parti ileri gelenlerinin mektupla ve bizzat gelerek yaptıkları ısrarlı davet üzerine 1934 Nisanında Hindistan’a döndü ve oy birliği ile tekrar All India Muslim League’in başkanlığına seçildi. Partideki çeşitli grupları birleştirerek partiyi Hint müslümanlarının haklarını savunan faal bir kuruluş haline getirdi. Aynı yıl yapılan Merkezî Yasama Meclisi üyeliği seçimlerine Bombay’dan katıldı ve müslümanların kazandığı yirmi iki sandalyeden birini aldı.

Nisan 1935’te tekrar Privy Council’deki çalışmalarına devam etmek üzere Londra’ya gitti. Ancak o sırada İngiliz Kralı V. George’un Government of India Act’ı onaylaması (2 Temmuz 1935) üzerine Bombay’a döndü ve müslümanlar aleyhine hükümler taşıyan bu kanuna karşı konuşmalar yaptı. Fakat kanun ısrarla uygulandı ve bu kanuna göre yapılan ilk genel seçimlerden (Şubat 1937) sonra kurulan eyalet hükümetlerinde müslüman üyelere yer vermediler. Eyalet hükümetlerinin uyguladıkları politikalar gittikçe müslüman azınlığı yıldırdığı için Kongre Partisi’yle müslümanların yolları iyice ayrılmaya başladı. Müslümanlara yapılan baskıların gittikçe artması ve All India Muslim League’in artık bir parti olarak kabul edilmemesi, o güne kadar daima Hindûlar’la birlikte yaşama imkânı arayan ve bu konuda her yolu deneyen Cinnah’ın da ümidini tamamen kaybetmesine sebep oldu. O da Hindûlar’dan Lala Racpût Rai ile müslümanlardan Muhammed İkbal ve Rahmet Ali gibi müslüman halk için ayrı bir ülke düşünmeye başladı.

22 Ekim 1939’da halkın oyuna başvurmadan II. Dünya Savaşı’na girildiğini ileri süren Kongre hükümeti bağımsızlık isteğiyle istifa etti ve meclisi kapattı. Cinnah Kongre Partisi’nin siyaset sahnesinden uzaklaşmasından faydalanarak derhal All India Muslim League’in çalışmalarına hız verdi ve daha sonra onun teklifiyle 22 Ekim kuruluş günü olarak kutlandı. 22-23 Mart 1940’ta Lahor’da Cinnah’ın başkanlığında bir toplantı yapıldı ve

burada ayrı ülke fikri müslümanların son politik kararı olarak kabul edildi; buna “Lahor tasarısı” veya “Pakistan kararı” denildi.

II. Dünya Savaşı’nda zor durumda kalan İngiltere Hindistan’dan daha fazla asker almayı düşünürken Hindûlar onların ülkeyi bir an önce terketmelerini istiyor, müslümanlara aralarındaki meseleleri İngiltere’den kurtulduktan sonra görüşmeyi teklif ediyorlardı. İngilizler’den sonra yalnız Hindûlar’ın insafına kalmak istemeyen Cinnah buna karşı All India Muslim League’in Karaçi’de yapılan toplantısında (24 Aralık 1943) “böl ve git” sloganını ortaya attı. 26 Aralık 1943’te bağımsız ülke için rapor hazırlayacak bir komite kuruldu. Müslümanların bağımsız ülke hazırlıkları Kongre Partisi’ni hayli telâşlandırdı ve bu sırada da Cinnah’a başarısız bir suikast düzenlendi. Gandhi ile Cinnah arasındaki görüşme ve yazışmalar (9-27 Eylül 1944) ve genel vali Lord Wawel’in gayretleriyle Simla’da yapılan toplantılar da (25 Haziran - 14 Temmuz 1945; 7 - 10 Mayıs 1946) bir sonuç vermeyince Cinnah, Nehru başkanlığında yürütülen Hindistan anayasası hazırlık çalışmalarına katılmaktan vazgeçti. Cinnah’a göre Hindistan müslümanları ayrı bir kültür, medeniyet, dil, edebiyat, sanat, mimari anlayışını benimsemiş, isimleri, değerleri, hukukları ve ahlâk anlayışları ile âdetleri, takvimleri, tarihleri, gelenekleri, ümitleri, temayülleri ve nihayet hayata bakışlarındaki farklılıkları açısından ayrı bir milletti ve bu milletin müstakil bir devleti ve toprağı olmalıydı (Cinnah - Gandhi Talks, s. 22). 2 Aralık 1946’da Londra’da yapılan uzlaştırma toplantısının da başarısızlıkla sona ermesi üzerine 20 Şubat 1947’de İngiliz Başbakanı Clement R. Attlee, Haziran 1948’den önce yönetim sorumluluğunun yerli halka devredileceğini, eğer o zamana kadar bir anayasa hazırlanmazsa kararı kendilerinin vereceğini duyurdu. İngiliz birliklerinin ülkelerine dönmeye başlaması üzerine geçici hükümetin aczini de göz önüne alan genel vali Lord Mountbatten, İngiliz hükümetinden bölünmenin 15 Ağustos 1947’de gerçekleştirilmesini istedi ve teklifi kabul edildi. İki toplumun da ayrılma planını benimsemesi üzerine durum 3 Haziran 1947 akşamı Delhi Radyosu’ndan Mountbatten, Cinnah ve Nehru tarafından halka resmen duyuruldu. Duyurunun arkasından All India Muslim League Cinnah’ı Pakistan’ın genel valisi seçti. İngilizler’in Hindistan’a bağımsızlık veren kanunu da (India Independence Act) 15 Temmuz’da Avam Kamarası’ndan, 18 Temmuz’da Lordlar Kamarası’ndan geçti ve Cinnah 7 Ağustos’ta

Delhi'den Karaçi'ye Pakistan'ın ilk genel valisi sıfatıyla geldi. 11 Ağustos'ta da

Kurucu Meclis başkanlığına seçilerek kendisine “kāid-i a‘zam” (büyük önder) unvanı verildi. 14 Ağustos'u 15 Ağustos'a bağlayan gece Kurucu Meclis'te bir konuşma yapan genel vali Hindistan yarımadasında Pakistan ve Hindistan adlarıyla iki ayrı devletin kurulduğunu resmen ilan etti ve görevini Cinnah'a bıraktı.

1941'de sağlığı bozulan ve daha sonraki mücadele yıllarının yoğun çalışmalarıyla halsiz düşen Cinnah 1948 Haziranında doktorlarının tavsiyesiyle Quetta'ya gitti ve bir süre de Ziarat'ta kaldı; ciğerlerinden rahatsız olduğunun anlaşılması ve durumunun ciddileşmesi üzerine önce Quetta'ya (13 Ağustos), sonra da Karaçi'ye getirildi ve orada vefat etti (11 Eylül 1948).

Cinnah, Hint yarımadasının çeşitli coğrafî bölgelerine dağılmış, farklı dilleri konuşan müslümanları tek bir bayrak altında ve bir vatan üzerinde toplamak için verdiği uzun ve kararlı mücadele ile yalnız devlet değil millet kuran büyük dünya liderleri arasına girmiştir. Ancak gerek bu hususun, gerekse yeni kurulan devletin karakteri hakkında bugüne kadar Cinnah'ın lehinde ve aleyhinde birçok değerlendirme yapılagelmiştir. Onun başarısının sırrı ise daima hukuka dayalı bir politika takip etmesinde ve bu yoldaki kararlılığındadır. Ciddi, soğukkanlı ve mantıklı bir insan olan Cinnah mücadelesinde şiddete ve kaba kuvvete yer vermemiş ve her şeyin hukuk ölçüleri içinde yapılmasını istemiştir.

Fevkalâde kibar bir insan olan, bütün öğrenimini İngiliz okullarında yapan ve İngiltere'de Privy Council gibi krala yakın en üst düzey görev yerlerinde çalışan Cinnah tam bir Batılı kişiliğe sahipti ve bundan dolayı çevresinde Mr. Cinnah adıyla anılırdı. Ana dilini pek iyi bilmez, konuşmalarını daha ziyade İngilizce yapar, genellikle İngiliz aristokratları gibi giyinirdi. Cinnah'ın bu kişiliği ve görünümü Pakistan Devleti'nin karakteri ve özellikle İslâm'ın bu devletin yapısındaki yeri üzerindeki değerlendirmelerde sıkça konu edilmektedir. Her ne kadar Cinnah, Hoca İsmâilîleri'nden olsa da kendisini sadece müslüman olarak tavsif ederdi. En azından bulunduğu yer itibariyle müslümanların mezhep farklılıklarını

aşmaları gerektiğini söyler ve kendisi de bunu uygulardı. Ayrıca İslâmî konularda tartışmalı hususlardan kaçınırdı. Yeni kurulacak devletin siyasî kimliği üzerine konuşurken bunun bir İslâm devleti olacağını belirtmekle yetinir, hukukî düzenlemeler ve anayasaya ait ayrıntılara girmezdi. Bu yüzden bugün bile devletle ilgili farklı görüşleri savunan çeşitli gruplar kendi görüşlerini desteklemek konusunda Cinnah'a atıfta bulunabilmektedirler. Cinnah siyasî anlayış olarak liberal ve demokrat idi. Bu anlayışının tam anlamıyla Batı kaynaklı olmaktan ziyade İslâm'a dayalı olduğunu söylerdi. Ona göre, "Dinlerinde bile müslümanlardan daha demokrat hiçbir kimse yoktu". Buradan hareketle onun kafasındaki Pakistan, İslâm'dan ilham alan, fakat aynı zamanda modern, demokratik, halkın iradesine bağlı ve her dinden vatandaşlarının eşit hak ve sorumlulukları olan bir devlet idi. Ona göre devletin görevi birtakım teorik tartışmalarla uğraşmak yerine hürriyetçi ve sosyal adaletçi bir sistem geliştirip bunun işlemesini sağlamaktır. Ancak bu genel çerçevenin ayrıntılarını ortaya koyup gerçekleştirmeye Cinnah'ın ömrü vefa etmedi.

Cinnah'ın kişiliğinde ve takip ettiği politikada en etkili faktörlerden biri de Mustafa Kemal'dir. Birçok konuşmasında bizzat dile getirdiği gibi onu örnek almış ve meclis kendisine kāid-i a'zam unvanını verirken Liyâkat Ali Han tarafından "devletimizin Atatürk'ü" sözleriyle alkışlanmıştır. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ni destekleyen Cinnah, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Türkiye'ye olan ilgisini daha da arttırmıştır. Pakistan'ın tarih sahnesine çıkmasından sonra diplomatik münasebet kurulacak ülkeler arasında ilk sıranın Türkiye Cumhuriyeti'ne verilmesi, Cinnah'ın Türkiye'ye ve Türkler'e olan sevgi ve saygısının işaretidir.

Bir kısmı sağlığında olmak üzere Cinnah'ın mektuplarıyla çeşitli söylev ve demeçleri kitap haline getirilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Jinnah - Gandhi Talks (September 1944), İstanbul 1944, s. 22; Bayur, Hindistan Tarihi, III, 516, 549, 593, 629-631, 634-639, 642, 643, 646, 653, 656; Ahmad Jamil-uddin, Speeches and Writings of Mr. M. A. Jinnah, Lahore 1964, II; H. Bolitho, Jinnah Creator of Pakistan, Lahore 1969; Foundations of Pakistan: All-India Muslim League Documents, 1906-1947 (ed. S. Sharifuddin), Karachi 1970, I-II; Mohammad Ali Jinnah: Founder of Pakistan (ed. Ziauddin Ahmad), Karachi 1976; Abdülkadir Karahan, M. Ali Cinnah'a Armağan, İstanbul 1977; Quaid-i Azam Mohammed Ali Jinnah, Islamabad 1979; M. A. Aziz, A History of Pakistan (Past and Present), Lahore 1979; G. Allana, Bir Milletin Yaratıcısı Cinnah (Pakistan'ın Kurucusu QuaidE-Azam Mohammad Ali Cinnah) (trc. Ahmet Edip Uysal), Ankara 1982; a.mlf., Eminent Muslim Freedom Fighters 1562-1947, Delhi 1983, s. 227-250; Syed Shameem Hussain Kadri, Creation of Pakistan, Rawalpindi 1983; Afzal lqbal, Islamisation of Pakistan, Delhi 1984, s. 30-41; Jelal Ayesha, The Sole Spokesman, Cambridge 1985; Stanley Wolpert, Jinnah of Pakistan, Delhi 1988; R. Güven, "Atatürk and Quaid-i Azam", Journal of the Regional Cultural Institute, VIII / 3-4 (1976); Sharif al Mujahid, "Quaid-iAzam Jinnah and World Muslim Unity: an Interpretation", Pakistan Horizon, XXXIV / 1, Karachi 1981, s. 16-28; M. Rafique Afzal, "Quad-iAzam Muhammad Ali Jinnah and the Home Rule Movement", Journal of the Research Society of Pakistan, XX / 1, Lahore 1983, s. 1-27; Sikandar Hayat, "Quaid-i-Azam Jinnah, Muslim League, and the Achievement of Pakistan", Pakistan Journal of History and Culture, VII / 2, Islamabad 1986, s. 61-90; K. Callard, "Djinah", EI² (İng.), II, 545-546.

Rekin Ertem

CİNNET

(bk. CÜNÛN)

CİNS

الجنس

Mantık ve fıkıhta kullanılan bir terim.

MANTIK.

“Asıl, nevileri ihtiva eden mahiyet” anlamındaki cins, mantıkta tümel varlık veya kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden beş küllî*nin ilki ve en kapsamlı olanıdır. Mantık tarihinde beş küllîyi oluşturan kavramlar

ilk defa Aristo tarafından ele alınmış, Plotinus’un öğrencisi Porphyrios Aristo’nun Kategoriler’ine giriş olarak yazdığı Îsâgucî adlı eserinde beş küllîyi daha ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiş, İslâm mantıkçıları beş küllî ve buna bağlı olarak cins hakkındaki görüş ve açıklamalarında esas itibariyle kısmen Aristo’dan ve daha çok da Porphyrios’tan faydalanmışlardır.

Aristo Metafizika’da cins teriminin başlıca dört anlamından söz eder. 1. Cins öncelikle, “aynı forma sahip olan varlıkların sürekli meydana gelişi” (génération) anlamında kullanılır. Meselâ, “İnsan cinsi varlığını sürdürdükçe...” sözü, “İnsanların üremesi devam ettikçe...” anlamını ifade eder. 2. “Varlıkların kendisinden türediği şey veya ilk ata”ya da cins denir. 3. Bir başka anlamda “düzlem” düz şekillerin, “geometrik cisim” de çeşitli türdeki geometrik cisimlerin cinsidir. 4. Tümeller arasında, diğer bütün tümelleri içine alan “ilk tümel”e de cins denir. Cins bakımından ayrı olan şeyler, yakın özneleri yani maddeleri birbirinden farklı olan şeylerdir. Buna göre meselâ form ve maddeden her biri birer cinstir. Aynı şekilde Aristo cevher, nicelik, nitelik ve diğer kategorilere giren varlıkları da maddeleri farklı, dolayısıyla birbirine veya başka bir cinse irca edilemeyen ayrı cinsler kabul etmiştir (La Métaphysique, 1024ª, 25-1024b, 20).

Îsâgucî’de cins terimi, “tek bir varlığa ve bu tek tek varlıkların da

aralarındaki ilgiye göre belirli bir biçimi olan bireylerin topluluğu; her şeyin doğuşunun çıkış noktası; türün altında sıralandığı şey” olmak üzere üç şekilde tarif edilmiştir. Porphyrios, filozofların incelediği cinsin son anlamdaki cins olduğunu belirterek onların bunu, “hayvan” örneğinde olduğu gibi “özelde farklı olan şeylerin çokluğuna uygulanabilen asıl yüklem” şeklinde tarif ettiklerini söyler (Isagoge, s. 32-33).

İslâm mantık tarihinde cins terimi ilk defa geniş olarak Fârâbî tarafından incelenmiştir. Fârâbî, beş küllîyi etraflı bir şekilde ele aldığı Kitâbü’l-Elfâzi’l-müstaᶜmele fi’l-mantık, adlı eserinde (s. 70) cins terimini, “Tür bakımından farklı olup, ‘bu nedir?’ sorusuna cevap teşkil edebilen birden çok varlık için kullanılan küllîdir” şeklinde tarif etmiş, bu tarif aynı veya yaklaşık ifadelerle İbn Sînâ ve diğer mantıkçılar tarafından da tekrar edilmiştir (meselâ bk. İbn Sînâ, s. 14; Gazzâlî, Miᶜyârü’l-ᶜilm, s. 76). İbn Sînâ tarifi açıklarken “tür bakımından farklı olan” ifadesinin “formları ve öz gerçeklikleri farklı olan” anlamına geldiğini belirtir. Meselâ “hayvan” ve “bitki” türlerine göre “canlı” terimi bir cinstir; çünkü bu terimin kapsadığı “hayvan” ve “bitki” farklı formlara ve özel gerçekliklere sahiptirler. Daha açık bir ifade ile, “Bu nedir?” sorusuna cevap olarak verilen tümel kavramlar içinde kapsamı dar olanına tür, türe göre kapsamı daha geniş olanına cins denir. Meselâ, “Ahmet, Mehmet nedir?” sorusuna “insandır” ve “canlıdır” şeklinde iki cevap verildiğinde bunların ilki (insan) diğerine göre daha dar kapsamlı olduğundan tür, ikincisi ise (canlı) cinstir (Fârâbî, s. 66). Buna göre birbiriyle içlem ve kapsam ilişkisi bulunan iki terimden kapsayan terim cins, onun kapsamına giren terim ise türdür. Ancak bir cins, kendisini kapsayan daha üstteki bir cinse göre tür de olabilir.

İslâm mantıkçıları daha özel ve dar kapsamlı cinslere “yakın cins” (el-cinsü’l-karîb), daha genel ve geniş kapsamlılara “uzak cins” (el-cinsü’l-baîd), en geniş kapsamlı cinse “yüksek cins” (el-cinsü’l-âlî), bir yakın cins ile bir uzak veya yüksek cins arasında kalan cins veya cinslere de “orta cins” (el-cinsü’l-mutavassıt, el-ecnâsü’l-mutavassıta) adını vermişlerdir. Bu şekilde bir yüksek cins, orta cinslerle bunların altındaki türleri ve bu türlere giren tek tek varlıkları (şahıslar) kapsadığından ona “cinslerin cinsi” de (cinsü’l-ecnâs) denilmiş ve bunun başka herhangi bir cinsin altında yani kapsamında gösterilemeyeceği belirtilmiştir. En yakın cinsin kapsamına giren şeyler ise artık bir alt türe göre cins olmayıp sadece tek tek varlıkları

kapsayan tür olarak kalırlar; bu sebeple de bunlara “türlerin türü” (nev‘u’l-envâ‘) denir (Fârâbî, s. 66-67, 70-71; İbn Sînâ, s. 15; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, s. 76-77).

Aristo gibi (bk. La Métaphysique, 1034b, 5-10) İslâm mantıkçıları da kategorileri yüksek cinsler kabul ederek “on cins” (el-ecnâsü’l-aşere) adını verdikleri bu yüksek cinslerden ilkinin cevher*, diğerlerinin de (nicelik, nitelik, izâfet, yer, zaman, durum, mülkiyet, fiil, infial) araz* olduğunu belirtmişlerdir (bk. MAKULÂT).

İslâm filozofları Aristo’nun görüşünü devam ettirerek bütün küllîler gibi cinslerin de zihnin dışında reel (bilfiil) varlıkları bulunmadığını, bunların sadece zihnin soyutlamalar yoluyla oluşturduğu bilgiler olduğunu savunmuşlardır. Buna göre akıl, dış dünyadan edinilen idrakler sayesinde tek tek varlıklardan başka çeşitli varlık kategorileri halinde tümel varlıklar tasarlar, genel ve tümel kavramlar oluşturur. Bu tümel kavramların en geniş kapsamlısı cinstir. Böylece bir varlık cinsi hakkındaki tümel bilgi tek tek varlıklar hakkındaki cüz’î bilgilerden farklıdır. Meselâ duyu belli bir insanı algıladığı anda akıl gücü bu belli insandan başka olan mutlak insanı, yani küllî ve cins olarak insanı kavramış olur. Bu özel niteliklere sahip, belli bir durum ve konumda olan tek tek insandan ayrı zihnî bir gerçekliktir. Diğer bütün tümel kavramlar için de durum böyledir.

Kelâmcılar filozofların bu görüşlerine katılmamışlardır. Zira onlara göre filozofların “küllîler” dedikleri şeyler cüz’î varlıkların “haller”i olup akılda her bir ferdî varlığın duyular tarafından algılanmış kendine mahsus hallerinden başka ayrıca bir küllî kavram bulunmaz. Biri büyük, diğeri küçük iki el görüldüğünde bundan mutlak ve küllî bir kavram olarak el değil değişik hal ve sıfatlarıyla cüz’î eller bulunduğu bilgisine ulaşılır; farklı bir ikinci el gören insanın zihninde ilk elin formu aynıyla canlanmayıp bütün özel nitelik ve halleriyle ikinci bir el canlanır (Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, s. 257-259). Bu suretle kelâmcılara göre zihinde ancak tek tek nesnelere dair özel bilgiler bulunur ve bu bilgiler içinde içlem ve kapsam münasebeti olanlar cins veya nevi adını alır; yoksa zihin dış dünyadan edinilen intibalardan, cüz’î varlıklara dair özel bilgilerden farklı olarak ayrıca bir de cins veya nevi gibi küllî varlık kavramları oluşturmaz (bk. KÜLLÎ).

Cinslerin sonlu olup olmadıkları problemi de filozoflarla kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. İbn Rüşd bu husustaki görüşleri üç noktada toplamıştır: 1. Kelâmcılar, yukarıdaki düşünceleriyle cinsler ve diğer tümellere dair bilgiler hakkında duyumcu bir anlayış sergilediklerinden cüz'î varlıklar gibi bunların cinslerinin de başlangıçlı ve sonlu olduklarını savunmuşlardır. 2. Filozoflar, sonlu olmayan bazı ferdî varlıklar bulunduğunu savunarak bunların cinslerinin de sonsuz yani ölümsüz olduğunu, ancak bunların sonluluğunun sayı bakımından tek olan bir illete (Tanrı'ya) bağlı bulunduğunu, aksi halde bu cinslerin sonsuz zaman içinde sürekli yokluğa mâruz kalmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. 3. Dehrîler ise bu cinslerin fertlerinin sonsuz olmasının kendilerinin de sonsuzluğuna yeterli bir sebep teşkil

ettiğini, bunun için ayrıca bir zorunlu illete ihtiyaç olmadığını savunmuşlardır. Bu tartışmada kelâmcılar, bütün fert ve cinslerin sonluluğu görüşleriyle filozoflarla Dehrîler'den ayrılmışlar, ancak Dehrîler'in aksine eşyanın varlığını sürdürmesinde zorunlu bir illete muhtaç olduğu hususunda da filozoflarla birleşmişlerdir (İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 283-284).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "cins" md.; Aristote, La Métaphysique (trc. J. Tricot), Paris 1981, 1024ª, 25-1024b, 20, 1034b, 5-10; Porphorios, Isagoge (trc. Betül Çotuksöken), İstanbul 1986, s. 31-34; Fârâbî, Kitâbü'l-Elfâzi'l-müstaʿmele fi'l-mantıḳ (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 66-75; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejuh), Tahran 1364 hş., s. 14-15, 149, 153-157; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1334/1955, s. 257-259; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, s. 76-78; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (nşr. S. J. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 283-284; a.mlf., Telhîsu Kitâbi'l-Makūlât (nşr. Mahmûd Kāsım), Kahire 1980, s. 81, 93-96; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde't-tabîʿa, II, 678-684; B. Carra De Vaux, "Cins", İA, III, 193-194; S. Von Den Berg, "Djins", EI² (Fr.), II, 563-564.

Hasan Katipoğlu

FIKIH.

Cins terimi ve cins-nevi ayırımı mantık ilminin alanına girmekle birlikte mantık ve dil kurallarıyla yakın bağlantısı olan İslâm hukuk usulünde, hukuk doktrininde ve hukukî - fer'î meselelerin çözümünde de sıkça kullanılır. Cins, aralarında ortak bağ ve özellikler bulunan fertleri ve alt sınıfları kategorik olarak toplayan üst terim veya alta göre daha genel bir üst kavramdır. Felsefe ve mantıkta eşyanın hakikat ve mahiyetinden hareketle bir tanım ve sınıflandırma yapıldığından cins daha teknik ve özel bir anlam taşır. İslâm hukukçularının cins tabiriyle kastettikleri de cinsin dil ve mantıktaki anlamından fazla bağımsız değildir.

İslâm hukukçuları arasında hâkim görüşe göre cins, mahiyet yönünden değil hüküm ve maksat yönünden farklı şeyleri toplayan tümellerdir ("insan" kelimesi gibi). Bu tanımın devamı olarak nevi de "amaç yönünden beraberlik arzeden birden fazla şeyi ifade eden tümeller" şeklinde anlaşılır. "Kadın" ve "erkek" kelimeleri böyledir. Cins-nevi ayırımında bazan sadece amaç, bazan da hem amaç hem hüküm yönüyle farklılık - birlik ölçü alınır. Meselâ Hanefî hukuk ekolünde İmam Muhammed'in cinsi belirlerken amaç yönünden, Ebû Yûsuf'un ahkâm yönünden farklılığı, Ebû Hanîfe'nin ise şekil ve mâna yönünden birliği ölçü aldığı kaydedilir. Ancak bu ve benzeri ölçülerin meselâ sirke ile şarabın veya köle ile hür kimsenin tek cins mi, yoksa iki ayrı cins mi sayılacağı ve bunun akidlerin kuruluşu ve borçların ifasına etkisinin ne olacağı gibi fıkhî tartışmalardan çıkarıldığı göz ardı edilmemelidir.

Usulcülerin cinsi tanımlamaları ve örneklendirmeleri mantıkçılarınkine yakın görünmekle birlikte arada bazı farklılıklar da vardır. Meselâ mantıkçılar eşyanın zât, hakikat ve mahiyetini esas alarak canlıya cins, insana ise nevi derler. Usulde ise daha çok şer'î maksat ve ahkâmla ilişki ön planda tutulduğundan insana cins, erkek ve kadına da nevi denilmiştir. İslâm hukuk doktrinine ve fürûa gelince, hukukçular mantıkçıların cins ve nevi ayırım ve örneklendirmelerine bağlı kalmaksızın, kelimenin daha çok sözlük kullanımından hareketle, alt türleri ve cinsleri toplayıcı

konumundaki grup ve kategori isimlerine, nevi ve sınıflara da cins tabir etme temayülündedirler. Bu sebeple cins ve nevi terminolojisinin ve ayırımının İslâm hukukunda düzenli bir tanım ve belirlilik kazandığını söylemek güçtür. Ayrıca hukukta ele alınan her meselenin farklı bir tahlil usulü ve gayesi olabilmekte, bir şeyin cins veya nevi olması da alana ve bakış yönüne göre değişebilmektedir. Meselâ "erkek" ve "kadın"ı maksat ve hükümlerdeki farklılıklar sebebiyle cins saymak da, insan oluştaki birlik sebebiyle "insan"a göre nevi saymak da mümkündür. Bundan dolayı Mecelle'nin cinsi mantık ve hukuk usulünde yaygın tarifin aksine, "şâmil olduğu efrad arasında fâhiş farklılık olmayan şeydir" (md. 140) şeklinde tarif etmesi, konu borçlar hukuku açısından düşünüldüğünde yerindedir.

Borçlar hukukunda, akdin konusu olan ifa maddî bir şeye ve o şeyin tek başına sahip olduğu özellik ve işaretlere göre tayin edildiği takdirde "parça borcu"ndan, ifanın konusunu teşkil eden şey bir cins ve nevin özellik ve niteliklerine göre belirlenmişse "cins borcu"ndan söz edilir. Akid konusunun, bilinmezliği giderecek ve anlaşmazlığa yol açmayacak ölçüde cins, nevi ve miktar olarak belirlenmesi (vasfen tayin), İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre yeterlidir. İmam Şâfiî ayrıca görmeyi de şart koşar. İlgili tarafın akid konusu malı gördüğünde ayrıca görmekten doğan muhayyerlik hakkının olup olmadığı ise tartışmalıdır. İslâm hukukçularının bu konudaki titizliği ve ayrıntıdaki görüş farklılıkları, akidde tarafları bilinmedik ve beklenmedik bir yük veya zararla karşı karşıya bırakmama gayesiyle izah edilebilir.

Cins borçları mislî eşyada söz konusudur ve borçlu kural olarak o cins ve nevin mûtat ve ortak kalitesiyle ifada bulunur. Esasen ortak nitelik ve özellik taşıyan ve aralarında belirgin bir fark olmayan şeylerin tek bir cins sayılması da (Mecelle, md. 140, 1468) akdin ve ifanın sağlama bağlanmasını, tarafların haklarının korunmasını hedef alır. Bu sebeple de alışveriş, selem, vekâlet, mehir, vasiyet, vakıf gibi akid ve hukukî işlemlere, gasp ve itlâf gibi haksız fiillere konu olan malın cins ve nevi olarak tayini, ifa ve tazmini gibi hususlar öteden beri İslâm hukukçularının ayrıntılı olarak üzerinde durduğu konulardır.

Faizin kapsamı ve çeşitleriyle ilgili hadislerin en önemlilerinden biri olan "eşyâ-yı sitte hadisi"nde (Buhârî, "Büyûʿ", 78; Müslim, "Müsâkāt", 81-84)

Hz. Peygamber altı sınıf maldan söz eder. Bunlardan altın ve gümüş tartı ile, buğday, arpa, hurma ve tuz ise ölçü ile mübâdele edilen mallar olarak zikredilmiştir. Hadiste sayılanların her biri ayrı cins mal olduğundan ve yine bazı rivayetlerde, “Sınıflar (cinsler) değişince istediğiniz gibi satın, yeter ki peşin olsun” denilmesinden hareketle Hanefî ve Hanbelîler faizde illetin cins birliği, ölçü ve tartı birliği olduğunu kabul etmişlerdir. Burada cinsten maksat da borçlar hukukundaki cins anlayışına uygun olarak altın, gümüş, buğday, arpa, hurma gibi malların her biridir. Bu malların alt nevileri arasındaki farklılık dikkate alınmaz. Şâfiî ve Mâlikîler ise bu cinsleri mübâdele vasıtası olmaları (semeniyyet) veya yiyecek olmaları (taâmiyyet) gibi üst bir kategoride toplarlar. Bu görüş mantıkçıların ve usulcülerin cins anlayışına daha yakın sayılabilir.

İnsan, erkek, at gibi cins ve nevi ifade eden lafızlar, İslâm hukuk usulünde vazolunduğu mâna itibariyle hâs lafız grubunda mütalaa edilir. Çünkü bunların her biri yalnızca kendine ait tek bir mâna ifade etmektedir.

Arap dilinde ismin başına gelen “cins lâmı”nın anlam ve delâletiyle ilgili olarak dilciler arasındaki tartışmalar hukuk usulcülerini de yakından ilgilendirir. Nitekim tekil veya çoğul bir ismin başına lâm-ı ta‘rîf geldiğinde bu “lâm”ın ahd, istiğrak veya cins için olma ihtimalleri ve bunların öncelik sıralaması, cins

için olan lâm-ı ta‘rîfin umumu ifade edip etmediği kelâmcılarla Hanefî usulcüler arasında da tartışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü mekayîsi’l-luga, “cins” md.; Tehânevî, Keşşâf, “cins” md.; Buhârî, “Büyûʿ”, 78; Müslim, “Müsâkat”, 81-84; Nesâî, “Büyû”, 50; Fahreddin er-Râzî, el-Mahsûl, Beyrut 1988, I, 382-384; Âmidî, el-İhkâm, Kahire 1967, I, 18-19, 190-199; Sadrüşşerîa, et-Tavzîḥ (Teftâzânî, et-Telvîh içinde), Beyrut, ts., s. 54; Teftâzânî, Hâşiye ʿalâ Muhtasari’l-Müntehâ, Bulak 1316 → Beyrut, ts., II, 258; İbn Hümâm, Fethu’l-kadîr, Beyrut, ts.,

III, 238; VI, 146-148; İbn Melek, Şerhu'l-Menâr, İstanbul, ts., s. 13-14; Şevkânî, İrşâdü'l-fühûl, Beyrut, ts., s. 105-106; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, I, 233-234; Mecelle, md. 140, 1468; Bilmen, Kamus2, VI, 12, 104-109; F. Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku, İstanbul 1969, II, 17-19; Selahattin Sulhi Tekinay, Borçlar Hukuku, İstanbul 1971, s. 11; Karaman, İslâm Hukuku, II, 124-127, 173-174, 204-212; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî usûli'l-fıkh, Bağdad 1987, s. 306-307.

Ali Bardakoğlu

CİNSÎ MÜNASEBET

(bk. CİMÂ)

CİNSİYET

Canlılarda erkekle dişiyi birbirinden ayıran ve türün devamı için bunların birbirini tamamlamasını sağlayan özelliklerin bütünü.

Cinsiyet kelimesi, “asıl, nevileri kendinde toplayan mahiyet” anlamındaki cins kelimesinden mücerred isim (ca‘lî masdar) olup klasik Arapça’da kullanılmaz. Modern Arapça’da “uyruk” anlamı yanında bazan erkek ve dişi ayırımını da ifade eder. Karşı cinsler arasındaki çeşitli ilişkiler ve farklılıklarla bunlara bağlı diğer hususları belirtmek amacı ile bugün daha çok cins kelimesi kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli vesilelerle canlılardaki cinsiyet farklarına atıflarda bulunulmuş, Allah’ın insanları kadın ve erkek olarak çift çift yarattığı (Fâtır 35 / 11; eş-Şûrâ 42 / 11), gerek insanların gerekse öteki canlıların ayrı cinsler halinde yaratılmasında düşünenler için ibretler bulunduğu belirtilmiş (Tâhâ 20 / 53-54; Yâsîn 36 / 36), spermadan (nutfe) erkek ve dişi şeklinde iki farklı cinsi yaratan Allah’ın ölüleri diriltmeye de kadir olduğu hatırlatılmıştır (en-Necm 53 / 45-47; el-Kıyâme 75 / 37-40). Bu tür âyetler, cinsiyetin insan ve genel olarak canlılar dünyasının köklü ve sürekli bir varlık şartı olduğunu ifade etmektedir. Hz. Âdem ile Havvâ’nın cennette şeytanın tahriki sonucunda yasaklanmış ağacın meyvesinden yemelerini ve bunu takip eden gelişmeleri anlatan âyetleri (el-A‘râf 7 / 19-22; Tâhâ 20 / 120-121) cinsî tabiat yönünde açıklayanlar olmuştur (Reşîd Rızâ, VIII, 346-350). Buna göre Tâhâ sûresinde (20 / 120) zikredilen “ebedîlik ağacı”nı cinsî münasebet yoluyla insan soyunun devamı, “sonu gelmez saltanat”ı da aynı yolla çoğalan ve genişleyen insanlığın yeryüzüne yayılıp dünyaya hâkim olması şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim Nisâ sûresinin 1. âyetiyle Hucurât sûresinin 13. âyeti de insanların bir erkekle bir kadından türeyerek kavimler ve kabileler halinde çoğaldıklarını ifade etmektedir. Bu şekilde insanın kendi fâniliğini farketmesiyle içinde uyanan ölümsüzlük arzusu, gerçekleşme imkânını erkek ve kadının cinsî münasebetiyle sağlanacak olan neslin devamında bulmuştur. Öte yandan Âdem ile Havvâ’nın yasak ağaçtan yemeleri sonucunda kendilerine “kötü yerleri”nin görünmesi ve üstlerini cennet yapraklarıyla örtmeye çalışmaları

(el-A‘râf 7 / 22; Tâhâ 20 / 121), onlarda cinsiyet duygusuyla birlikte utanma duygusunun da bulunduğunu, dolayısıyla insanda ahlâkî şuurun fıtrî olduğunu göstermektedir.

Cinsiyet farklılığı ve bunun sonuçları, hayatın devamı ve düzeni için zaruri olan varlık şartlarıdır. Erkek ve kadında cinsiyet farkları hem bedenî hem de ruhî yönden esaslı ve değişmez özellikler olmakla birlikte İslâmî açıdan bu durum her iki cinsin aynı insanî değerleri taşımasını engellemez. Nitekim insanlar arasında en büyük değer farkının, cinsiyet ayrılığı gözetmeksizin iman, amel, bilgi, takvâ gibi erdemlerdeki derecelerine bağlı olduğuna işaret eden Kur’ân-ı Kerîm’de (el-En‘âm 6 / 132; ez-Zümer 39 / 9; el-Mücâdile 58 / 11), bu yönden kadın ve erkek olarak her iki cinsin de Allah katında aynı değeri taşıdığı özellikle vurgulanmış (en-Nisâ 4 *124; en-Nahl 16* 97; el-Ahzâb 33 / 35), bu arada İslâm öncesi Araplar’ının kadın cinsini aşağılayan telakkileri de şiddetle reddedilmiştir (en-Nahl 16 / 58-59; ez-Zuhruf 43 / 17; et-Tekvîr 81 / 8-9). Böylece İslâm’da kadın-erkek farklılığı bir cinsin diğerine her bakımdan üstünlüğü şeklinde anlaşılmadığı gibi cinsiyet farkları görmezlikten gelinerek ikisi arasında tam bir eşitlik bulunduğu da ileri sürülmemiş, daha gerçekçi bir yaklaşımla cinslerden her birinin kendine has bazı değişmez özelliklere sahip olduğu ve insan soyunun devamı, karşı cinsin bedenî ve mânevî mutluluğuna katkıda bulunma, ailede iş bölümü gibi hususlarda iki cinsin birbirini tamamlaması, kendi rollerine uygun sorumlulukları bulunması gerektiği kabul edilmiştir.

Kur’an’da kadın ile erkeğin birbirine karşı duydukları arzu ve ilgi gerçekçi bir şekilde dile getirilmiş, insanın bu duyguya sahip olarak yaratıldığına (Âl-i İmrân 3 / 14), cinsî arzunun dayanılmaz olduğu ve ancak Allah’ın yardımıyla kontrol edilebileceğine işaret edilmiştir (Yûsuf 12 / 23-24, 30, 53). Hz. Peygamber ise dünyada kendisine üç şeyin sevdirildiğini, bunlardan birinin de kadın olduğunu belirtmektedir (Nesâî, “‘ İşretü’n-nisâ ’”, 1). İslâm’ın cinsiyet konusundaki bu tutumu, iki cins arasında kendi fıtratlarından gelen ve süreklilik arzeden bağın koparılması yerine belli kurallar çerçevesinde faydalı kılınmasını amaçlar. Müfessirler, cinsiyetle ilgili âyetler dolayısıyla erkek ve kadın arasındaki ilginin kaynağını, kadının bütün insanlığın atası olan “bir tek nefis”ten yaratılmış olmasına (en-Nisâ 4 / 1; el-A‘râf 7 / 189) bağlarlar (meselâ bk. Râzî, IX, 161; Elmalılı, II, 1271-1276).

Âyet ve hadislerde genellikle cinsî eğilimin erkekten kadına doğru olduğu şeklinde ele alınmış olmasını, cinsiyet farklılaşmasında erkeğin önceliğini ve her iki cinsin tohumunu bünyesinde taşıdığını hatırlatması yönünden değerlendirmek mümkündür. Şu var ki Kur'an kadını, erkeğin kendisinde huzur ve tatmin bulduğu, dolayısıyla cinsî bakımdan muhtaç olduğu bir varlık olarak görür. İki cins arasındaki duygu bağını, "Allah aranızda sevgi ve merhamet bağı kurdu" diyerek ifade eder ve bu durumu, düşünenler için bir ibret örneği olarak gösterir (el-A'râf 7 / 189; er-Rûm 30 / 21).

İslâm dininde cinsî ahlâkta esas olan iffetin korunmasıdır ve bunun en güvenilir yolu da evlenmedir. Bu sebeple nikâh akdinin dışındaki birleşmeler kesinlikle yasaklanmış, evlenemeyenlerin de iffetlerini korumaları emredilmiştir (en-Nûr 24 / 32-33). İnsanın cinsî tabiatını değiştirmek mümkün olmadığı gibi İslâm dini açısından istenen bir husus da değildir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'a daha çok ibadet edebilmek maksadıyla bile olsa cinsî arzuyu köreltmeyi tasvip etmemiş (Buhârî, "Nikâh", 8; Müslim, "Nikâh", 6-7), nikâhı ahlâk ve iffetin korunmasında bir tedbir olarak

değerlendirip gençleri evlenmeye yönlendirmiş, evlenme imkânı bulamayanlara da aşırı cinsî arzularını dizginleyebilmeleri için oruç tutmayı tavsiye etmiştir (Buhârî, "Nikâh", 2, "Savm", 10; Müslim, "Nikâh", 1). Kur'an'da eşlerin birbirlerinin iffetini ve aile mahremiyetini korumadaki rolleri, "Onlar sizin elbiseleriniz, siz de onların elbiseleri durumundasınız" (el-Bakara 2 / 187) şeklinde ifade edilmiştir. Zina ve fuhuş ise her durumda kesin olarak ahlâka aykırı, çirkin bir şeydir ve hayasızlıktır (el-En'âm 6 / 151; el-A'râf 7 / 33; el-İsrâ 17 / 32). Ayrıca normal cinsî birleşme dışındaki yollarla cinsî tatmin arayışı da haram kılınmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de eşcinselliğe düşkün olan ve peygamberleri Lût'un ikazlarına rağmen bu sapıklıktan vazgeçmeyen Lût kavminin Allah tarafından helâk edildiği bildirilmektedir (el-A'râf 7 / 80-84; Hûd 11 / 77-83; eş-Şuarâ 26 / 161-175; el-Ankebût 29 / 28-35). Lût kavminin "çirkin işler"inin (el-Enbiyâ 21 / 74) on ayrı sûrede tekrar tekrar anlatılması (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "Lvt" md.) ve bunun toplumu büyük bir felâkete sürüklediği belirtilerek şiddetle kınanması, İslâm ahlâkında eşcinselliğin fıtrata aykırılığını ve ortaya çıkaracağı zararların boyutlarını göstermesi

bakımından büyük önem taşır. Ayrıca erkeğin kendi eşine üreme organı yerine arkadan yaklaşması Hz. Peygamber tarafından “küçük livâta” olarak nitelendirilmiş (bk. İbn Kesîr, I, 263) ve yasaklanmıştır (İbn Mâce, “Nikâh, 29; Ebû Dâvûd, “Nikâh, 45; Tirmizî, “Tahâret”, 102; ayrıca bk. LİVÂTA). Hayvanla cinsî temas kurma da günah ve iğrenç sayılmış, bütün anormal ilişkiler kesin olarak yasaklanmıştır (Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 30; Tirmizî, “Hudûd”, 23). Ahlâk felsefesi tarihinde bilindiği kadarıyla ilk defa Nasîrüddîn-i Tûsî anormal cinsî münasebetleri, nikâhsız da olsa normal şekilde yapılan ve ahlâk ilminde “rezîlet” diye adlandırılan cinsî ilişkiden farklı görmüştür. Tûsî’ye göre anormal ilişkiler hem ahlâk kurallarına hem de insan tabiatına aykırı olduğu için bunları rezîlet yerine “redâet” (sapıklık) olarak adlandırmak gerekir (Ahlâk-ı Nâsırî, s. 226).

İslâm dini, müminlerde iffet erdemini geliştirmek ve aile düzenini sağlam bir şekilde sürdürmek için bazı ahlâkî kurallar koymuştur. Buna göre fertler, kendilerine haram olan karşı cinsin sahip olduğu cinsî câzibenin etkisine kapılmayacak şekilde psikolojik bir dikkat ve ahlâkî olgunluk geliştirmelidirler. Bu her iki tarafın da duyu organlarını çok iyi bir şekilde kontrol etmelerini gerektirir. Bu bakımdan helâl olmayan cinsî hedeflere bakmamak (en-Nûr 24 / 30-31) başta gelen tedbirlerdendir. Cinsî bir niyet ve arzu taşıyan dokunma, dinleme ve konuşmanın da olumsuz sonuçlarının hesaba katılması gerekmektedir (Müsned, II, 267, 276; IV, 394, 407, 418; Buhârî, “İsti᾿zân”, 12, “Kader”, 9; Müslim, “Kader”, 20-21). Cinsî uyarıcılık yönünden kadının durumu erkeğe göre daha etkilidir. Bu sebeple kadınların erkeklerle ilişkilerinde dikkatli davranmaları, konuşma sırasında cinsî etki yapmayacak ve yanlış anlamaya sevketmeyecek şekilde ciddi ve ağırbaşlı olmaları (el-Ahzâb 33 / 32), kadınlığa ait süsleri yabancılara göstermemeleri, bunun için de sokağa çıktıklarında örtünmeleri gerekir (bk. en-Nûr 24 / 31; el-Ahzâb 33 / 59). Ev dışında başkalarının ilgisini çekecek şekilde koku sürünerek dolaşmaları da İslâmî edebe aykırı görülmüştür (Müsned, IV, 414, 418; Tirmizî, “Edeb”, 35, “Radâ῾”, 13).

Cinsî konular iffetli insanlarda utanma ve çekinmeye yol açtığından İslâm’da kişinin iffet duygularının bozulmadan eğitilmesi hedef alınmıştır. Bu sebeple gerek Kur’an’da gerekse hadislerde cinsî meseleler genel olarak dolaylı bir şekilde ifade edilir. Hz. Peygamber, kadınlarla ilgili bazı hususları kendi hanımları vasıtasıyla halletme yoluna gittiği gibi cinsî

konulara dair soruları geçiştirmeyerek elden geldiğince uygun bir şekilde cevaplandırmaya çalışmıştır (Buhârî, “Hayız”, 14; Müslim, “Hayız”, 29). Hz. Âişe’nin, cinsî meseleler etrafında utanma duygularını zorlayacak ölçüde sorular soran ensar kadınları hakkında takdirkâr ifadeler kullanmış olması (Buhârî, “İlim”, 50), cinsî eğitimin gerekliliğini göstermesi bakımından büyük önem taşır. Öte yandan bu konudaki eğitimde takip edilmesi gereken metodun örneği de sünnette ortaya konmuştur. Bu yasaklayıcı ve bastırıcı bir metot olmayıp aksine mâkul ve meşrû cinsî davranışların sağlayacağı psikolojik ve sosyal sonuçlarının tahliline dayanan bir ikna metodudur.

Erkek ve kadının cinsiyet özelliklerinin korunması ve kendi tabii yönünde geliştirilmesi cinsiyet farklılaşmasının normal sonucudur. Bununla birlikte biyolojik olarak hem erkeklik hem de dişilik özelliklerini taşıyan insanlar da bulunmakta olup İslâmî kaynaklarda bunların dinî ve hukukî durumları ayrıntılı olarak incelenmiştir (bk. HÜNSÂ). Ancak bir kişinin, kadınlık veya erkeklik özelliklerini tam olarak taşıdığı halde karşı cinse ait davranışlara özenmesi İslâmiyet’te kesinlikle yasaklanmış; bu sapık eğilim genellikle çocukluk ve gençlik dönemlerinde insanı kuşatan çevre şartları, aile içi ilişkiler, arkadaş grupları vb. etki alanlarından gelen tesir ve telkinlere bağlı olduğundan bu konularda cinsiyet özelliklerinin korunması yönünde ahlâkî ve terbiyevî tedbirlere önem verilmiş, kıyafetten başlayarak her türlü bilgi ve davranışta cinsler arasındaki farklılığın korunması amaçlanmıştır. Hz. Peygamber’in, karşı cinse benzeme özentisi içinde olanları lânetle anması ve bu tip insanların şehir dışına sürülmesini emretmesi (Buhârî, “Libâs”, 61-62; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 30), erkekler için yasakladığı cins ve renkteki giyecekleri erkek çocukların üzerinde görünce hoşnutsuzluk gösterip müdahale etmesi (Müsned, IV, 171), onun cinsiyet farklarının korunmasına verdiği önemi gösterir. Çocuklarda ve yetişkinlerde sağlıklı bir cinsî gelişmenin temin edilmesi için ortaya konan esaslar da aynı şekilde değerlendirilebilir. Buna göre ebeveynin kendi odalarında açık bulunabilecekleri saatlerde çocukların izinsiz olarak yanlarına girmemeleri, yetişkinlerin de her defasında izin istemeleri (en-Nûr 24 / 58-59), erkek ve kız çocuklarının yataklarının yedi ya da en geç on yaşlarında ayrılması gerekmektedir. Şüphesiz bu önlemler cinsî sapmaya karşı alınması öngörülen tedbirlerin ilk örnekleri olup zamanla ortaya çıkan yeni şartlarla psikoloji, pedagoji, tıp, biyoloji gibi ilgili bilimlerdeki gelişmeler ışığında

İslâm ahlâk ve terbiyesine uygun yeni tedbirlere başvurulabileceği açıktır.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde cinsî meselelerin gerçekçi bir şekilde ele alınmış olması, İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında bu konular etrafında ayrıntılı bilgilerin üretilmesine yol açmıştır. Tefsir ve hadis kitaplarında ilgili nasların yorumu çerçevesinde ortaya konan bilgiler oldukça fazladır. Fıkıh kitaplarının özellikle tahâret, ibadet, nikâh, talâk, zina, had gibi bölümlerinde cinsî meseleler olanca açıklığı ile işlenmiştir. Âdâb ve ahlâk kitaplarında ayrı bölümler halinde ele alınmış bulunan cinsiyet konularında ayrıca müstakil eserler de yazılmış ve böylece bir telif türü meydana getirilmiştir. İslâm dünyasında bu alanda ortaya çıkan ilk eserler, "kütübü'l-bâh" diye bilinen Grek, Latin ve Hint kaynaklı tıbbî ve

terbiyevî muhtevadaki kitaplardır. Nitekim İbnü'n-Nedîm, Latin müellifi Rufus'un bir eserinin Kitâbü'l-Bâh adlı Arapça bir tercümesinden söz etmektedir (el-Fihrist, s. 350). Ayrıca Kustâ b. Lûkā (a.g.e., s. 353), Ya'kub b. İshak el-Kindî (Ullmann, s. 194) ve Ebû Bekir er-Râzî (İbnü'n-Nedîm, s. 197, 357) aynı adla eserler telif etmişler, İbn Sînâ da Urcûze fi'l-bâh adıyla bir eser yazmıştır (Ullmann, s. 194). Anadolu'da Farsça'dan Türkçe'ye çevirildiği bilinen bu konuya dair en eski eser, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin telif ettiği Bâhnâme-i Pâdişâhî isimli kitaptır (DİA, IV, 489). Âdâb geleneği içerisinde zamanla ortaya çıkan bazı önemli eserler şunlardır: Hint geleneğinden mülhem olarak yazıldığı sanılan Ebû Bekir b. İsmâil el-Ezrakī'nin Elfiyye ve şelfiyye'si (Keşfü'z-zunûn, I, 157); Ebü'l-Hasan Ali b. Nasr el-Kâtib adlı müellife atfedilen ve cinsiyet meselelerini tıbbî, hukukî ve psikolojik açılardan ele alan Cevâmiʿu'l-lezze (Brockelmann, GAL Suppl., I, 945-946); çok değişik konularda bir âdâb kitabı olan İbn Yahyâ el-Mağribî el-İsrâilî'nin Nüzhetü'l-ashâb fî muʿâşereti'l-ahbâb'ı (a.g.e., I, 892); Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'nin esas olarak fahişeliğe ve cinsî sapıklıklara tahsis edilmiş olan Nüzhetü'l-elbâb fîmâ lâ yûced fî kitâb adlı eseri (Brockelmann, GAL, I, 652; Suppl., I, 904); evliliğin faziletlerini anlatan ve evlilik ilişkilerini zevkli hale getirecek unsurların ele alındığı Nüzhetü'n-nüfûs ve defterü'l-ʿilm ve ravzatü'l-ʿarûs adlı anonim eser (Îzâhu'l-meknûn, II, 643); Muhammed b. Ahmed et-Tîcânî'nin kadın güzelliğinin din bakımından değerini inceleyen Tuhfetü'l-ʿarûs ve nüzhetü'n-nüfûs adlı eseri (Brockelmann, GAL, II, 334); Ahmed b. Yûsuf et-Tîfâşî'ye ait olup İbn Kemal tarafından Arapça'dan Türkçe'ye çevrilen

ve sağlık bilgisi, cinsî tatmin gibi konular etrafında daha önceki eserlerden yapılmış bir derleme özelliğini taşıyan Rücûu'ş-şeyh ilâ sıbâh fi'l-kuvveti ale'l-bâh adlı eser (bk. Îzâhu'l-meknûn, I, 549; Ullmann, s. 196-197; tercüme ve baskıları için bk. DİA, IV, 490); Muhammed b. Ömer en-Nefzâvî'nin er-Ravzü'l-ʿâtır fî nüzheti'l-hâtır adlı kitabı (Brockelmann, GAL, II, 334). Bu konuda ayrıca halk arasında çok iyi bilinen Muhyiddin Muhammed İznikî'nin Mürşidü'l-müteehhilîn'i ile anonim bir eser olan Mecmau'l-âdâb zikredilebilir. Bunların yanında Gazzâlî'nin İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme, Keykâvus b. İskender'in Kabûsnâme adlı eserlerinin belli bölümleri, Anadolu halkının cinsiyet kültür ve eğitiminde çok önemli bir yer tutmuştur (ayrıca bk. BAHNÂME).

Dinin fert ve toplum hayatına yön verdiği geçmiş asırların hıristiyan ve İslâm dünyasında cinsiyetle ilgili konular hiçbir zaman birinci derecede bir öneme sahip olmamıştır. Bu hususlar kendi özel şartları ve sınırları çerçevesinde daha ziyade mahremiyet anlayışıyla insanların özel ilgisine konu olmuştur. Fakat yaklaşık iki asırdan beri Batı toplumlarındaki sanayi devrimine paralel olarak gelişen lüks ve refah, dinî ve mânevî değerlerin fert ve toplum üzerindeki etkilerinin azalmasına yol açmıştır. Böylece insan davranışlarını sevk ve idare eden dinî ahlâk öğretilerinin yerini dünyevî ve cismanî tatminlere yönelen düşünce ve davranış biçimleri almaya başladı. Hatta son yüzyılda Batı toplumlarında din ve cinsiyet kavramlarının yer değiştirdiği bile söylenebilmektedir (bk. Allport, s. 1-2). Bu toplumlarda alenî ve yaygın bir sosyal görünüm halini alan cinsiyet çağdaş dünyanın hâkim kültürü yapılmak istenmektedir. Bu hâkim psikolojiyi en geniş ve etkili şekilde dile getiren de Freud olmuştur. Avusturyalı bir ruh hekimi olan Freud, "psikanaliz" adını verdiği teori ve uygulamaları çerçevesinde cinsiyet güdüsüne merkezî bir yer vermiş olmakla tanınır. Bütün ruhî hayatın temelini oluşturan enerji kaynağının cinsî bir tabiata (libido) sahip olduğunu ileri süren Freud'e göre insanın bütün faaliyet ve davranışlarının hareket noktası cinsî tatmin arzusudur. Küçük bir bebeğin tepki ve davranışlarını bile cinsiyet faktörüyle yorumlayan Freud dinî, ahlâkî ve sosyal engellemeler sebebiyle cinsî eğilimlerin küçük yaşlardan itibaren baskı altında tutulması ve tam olarak tatmin edilememesinin nevrozlara sebebiyet verdiğini iddia etti. Ona göre eğer cinsî eğilimler baskı altına alınmadan kendi haline bırakılır ve tabii gelişimini sürdürebilirse birçok

ruhî rahatsızlıklar ortadan kalkar. Freud'ün bu görüşlerine yapılan çok yönlü tenkitler şu noktalarda yoğunlaşır:

a) Freud'ün teorilerinde insan mekanik - fizyolojik ve biyolojik seviyede dar bir açıdan ele alınmıştır. Onun tanımladığı insan yalnızca içgüdüleriyle hareket eden, akıl, irade ve seçme yeteneğine sahip bulunmayan bir varlıktır. Çünkü o akıl ve muhakeme fonksiyonunu libidoya, saldırganlık veya yıkıcılık içgüdüsüne indirgemiştir. Freud teorilerinde tasvir edilen bu tip, İslâm düşünürlerinin "hayvanî nefis" seviyesinde nitelendirdikleri bir canlıdır. Halbuki insanı tanımlayan asıl özellik onun akletme ve düşünme kabiliyetidir. Nitekim libido teorisi günümüzde önemini yitirmiştir. Neopsikanalistler veya ego analistleri diye anılan Freud'ün takipçileri onun teorisinde önemli değişiklikler yapmışlar, benliğin gücünü ve önemini keşfederek insandaki akıl ve düşünme faaliyetine büyük yer vermeye başlamışlardır.

b) Cinsellik açlık ve susuzluk gibi diğer biyolojik ihtiyaçlardan daha güçlü bir güdü değildir. Cinsî tatminsizliğin doğurduğu gerginlik hiçbir zaman insanın hayatını tehdit edici bir noktaya ulaşmaz. Buna karşılık açlık ve susuzluk belli bir noktadan sonra hayatın yok olmasıyla sonuçlanabilir. Öte yandan insanlığın geçmişine bakıldığında tarihî şartların şekillendirdiği insanî tutku ve ideallerin bir bütünlük oluşturduğu görülür. Bunlar hayatta kalmaya yönelik açlık, susuzluk ve cinsellik gibi biyolojik ihtiyaçlardan daha çok önem taşımıştır. Belki bu husus, büyük ölçüde fizyolojik ihtiyaçlarını giderme seviyesinde arzuları bulunan avam için geçerli olmayabilir. Ancak tarihin her döneminde sayıları küçümsenmeyecek kadar çok olan insanların hayatlarını cinsiyetle hiçbir ilgisi bulunmayan din, vatan, şeref ve namus, sevgi, mal mülk veya düşmanlık, kin ve nefret uğruna feda ettikleri de bilinen bir gerçektir.

c) Freud'ün görüşleri arasında önemli bir yer tutan çocuk cinselliği hiçbir deneysel temele sahip değildir. Erkek çocuğun annesine, kız çocuğun babasına karşı cinsî yakınlık duyduğu, bundan dolayı da iç çatışmaları içinde yaşadığı tarzındaki düşünceler, kültürler arası araştırmalarda şimdiye kadar doğrulanmamış olan bir teoridir. Çocuğun anne veya babaya olan bağlılığında cinsî temayüllerin hâkim olması ancak marazî tipler için söz konusudur. Esasen sempati ve sevgi gibi güçlü hissî bağlarla

desteklenmeyen cinsî yakınlığın en yoğun biçimi bile kısa ömürlü olur. Cinsellikte süreksizlik karakteri vardır. Erkeklerin yirmi, otuz ya da elli yıl öncesine dayanan bir cinsî tutku sebebiyle annelerine bağlılıklarını sürdürmeleri iddiası akıl ve mantık dışıdır.

d) Çağdaş Batı toplumlarında cinselliğe tanınan serbestlik ruhî rahatsızlıkların azalmasını sağlayamamıştır. Esasen her arzu doyumu yeni bir arzu açlığına

yol açmakta ve bu durum gittikçe bir ihtiras halini almaktadır. İnsan hayatındaki dram açlık, susuzluk, cinsellik gibi ihtiyaçlardan kaynaklanmaz, hiçbir insan cinsî arzularını gideremediği için intihar etmez. Ancak ihtiras veya nefret giderilmez, tatmin edilemezse böyle bir sonuca yol açması zaruridir. Bu bakımdan sanayileşme sonucu sağlanan refah artışıyla intihar olaylarının artışı arasındaki paralellik ilgi çekici bir noktadır.

e) Freud'ün öğrencileri olan Jung ve Adler, onun cinsiyete atfettiği aşırı önemi isabetsiz bularak kendi görüşlerini hocalarından farklı bir yönde geliştirmişlerdir. Jung'a göre libido yalnız cinsî bir enerji olmayıp cinsellik de dahil olmak üzere insanın her yönünü kaplayan ruhî bir enerjidir. Cinsî güdüler ancak gençlik döneminde davranışlar üzerinde etkilidir. Orta yaşlardan itibaren kişiyi en fazla meşgul eden konu, hayatın anlam ve gayesini araştırarak dengeli, uyumlu ve olgun bir benlik ve kişilik sahibi olmaktır. Adler ise insanın kendi içinde kapalı bir sistem olmadığını, kalıtımla getirilen özellikler üzerinde aile ve toplum çevrelerinin belirleyici etkileri bulunduğunu ve ondaki temel güdünün aşağılık ve yetersizlik duygusundan kaynaklanan, kendini kabul ettirme ve üstünlük elde etme eğilimi olduğunu söylemiştir.

f) Freud araştırmalarını küçük bir hasta gruba dayandırmış olmasına rağmen elde ettiği bulguları insan davranışlarını açıklamada genelleştirerek bunların evrensel nitelik taşıdığını iddia etmiştir. Görüşlerinin çoğu test edilemeyecek ölçüde belirsizdir; araştırmaları sonucu elde ettiği müsbet bulgular da çok defa felsefî ve teorik yorumlara tâbi tutulmuştur.

g) Freud'e ait düşüncelerin çoğu kendi şahsî iç gözlemleri, içinde yetiştiği

otoriter ataerkil burjuva ailesi ve burjuva materyalizmi bakış açısıyla sınırlı kalmıştır. Bazı araştırmacılar, psikanaliz teorisinin kaynağında Freud'ün yahudi geçmişinin etkilerini tesbit etmekte ve bunu onun verdiği kendi otobiyografik bilgiler ve yazışmalarıyla da belgelemektedirler.

h) Freud insan davranışlarının kaynağını tek bir faktöre indirgemiştir. Çağdaş psikoloji bu tür yaklaşımları yetersiz ve isabetsiz bulmakta, insanı bir bütünlük içinde anlamaya çalışmaktadır. Bu anlayış çerçevesinde insanı açıklayan en önemli kavram "benlik" ve "kimlik" kavramlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "lvt" md.; Müsned, II, 180, 187, 251, 267, 276, 317, 329, 343, 344, 346, 349, 372, 379, 411, 535, 536; IV, 171, 394, 407, 414, 418; V, 100, 210, 256, 257; VI, 305; Buhârî, "Nikâh", 2, 8, 17, 20, 43, 85, 86, "Libâs", 61-62, "Kader", 9, "İlim", 50, "Savm", 10, "Hayız", 14, "Rikak", 23; "İstiʾzân", 12; Müslim, "Nikâh", 1, 6-7, 9, 120, "Kader", 2021, "Zikir", 96-97, "Hayız", 29, "Selâm", 62; İbn Mâce, "Zühd", 29, "Fiten", 19, "Nikâh", 4, 28-29; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1, 40, 43, 45, "Salât", 26, "Savm", 74; "Libâs", 30, "Hudûd", 30; Tirmizî, "Edeb", 31, 35, 42, "Zühd", 61, "Tahâret", 102; "Tefsîr", 8, "Hudûd", 23, "Radâʿ", 9-10, 13; Nesâî, "ʿİşretü'n-nisâʾ", 1, "Nikâh", 6; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), III, 391-398; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 197, 350, 353, 357; Gazzâlî, İhyâʾ, İstanbul 1318, II, 23-24, 41-43; III, 92-99; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, VI, 75-79; IX, 161; XIX, 4, 5; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 91-96; Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî, Leknev 1316, s. 225-226; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, I, 263; II, 252; III, 284; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, I, 107, 143-148; Keşfü'z-zunûn, I, 157; Âlûsî, Rûhu'l-meʿânî, VIII, 100; Îzâhu'l-meknûn, I, 549; II, 643; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VIII, 346-350; Brockelmann, GAL, I, 652; II, 334; Suppl., I, 892, 904, 945-946; B. Ziya Egemen, Din Psikolojisi, Ankara 1952, s. 34-50; Elmalılı, Hak Dini, II, 1271-1276, 1348-1349; III, 2140; IV, 2956-2957; Allport, The Individual and His Religion, London 1960, s. 12; G. H. Bousquet, L'Ethique Sexuelle de l'Islâm, Paris 1963, s. 39-46; Muhammed İkbâl, İslâm'da Dinî

Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964, s. 100-104; Bekir Topaloğlu, İslâm'da Kadın, İstanbul 1965, s. 67-72, 89-91, 206-220, 232-234; J. Nuttin, Psychanalyse et Conception Spiritualiste de l'Homme, Paris 1968, s. 52-89, 135-162, 298-303; Ullmann, Die Medizin, s. 193-198; İbrahim Cânan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Ankara 1980, s. 300-366; E. Fromm, Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları (trc. Aydın Arıtan), İstanbul 1980, s. 13-21, 47-62, 92-99, 106, 149-188; Bedi N. Şehsuvaroğlu v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 61; Kerim Yavuz, Psikanalizde İlk Dinî Gelişmelerin Değeri, Erzurum 1987, s. 7-18, 55-60, 64-66; Seyyid Hüseyin Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslâm (trc. Savaş Barkçin – Hüsamettin Arslan), İstanbul 1989, s. 53-65; Abdülkadir Özcan, "Bahnâme", DİA, IV, 489-490.

Hayati Hökelekli

CİRÂH

الجراح

Bedene yönelik zarar verici, vücudun bütünlüğünü ihlâl edici fiiller anlamında kullanılan fıkıh terimi.

Arapça'da "yaralamak" mânasındaki cerh kökünden türeyen ve "yara" anlamına gelen cirâhanın çoğulu olup fıkıh terimi olarak müessir fiille bir kimseyi yaralamayı ve meydana getirilen yaraları ifade eder. Gerek hukukî gerekse cezaî sorumluluk bakımından özel hükümlere tâbidir. Cirâh kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte aynı anlama gelen cürûh (yaralar), kasten yapılan yaralamaların cezaî hükmünü belirtmek üzere bir âyette yer alır (el-Mâide 5 / 45). Hadislerde cirâhın yanı sıra cürh ve cirâha da hem sözlük hem terim anlamlarında kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, "crh" md.).

Cirâhın fıkhî kapsamı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır. Kelimeye en geniş anlamı veren hukukçulara göre cirâh, ölümle sona ersin ermesin haksız fiil sonucu vücutta meydana gelen her türlü yarayı içine alır. Bu görüşü benimseyen Şâfiî hukukçuları cinayet* teriminin cirâhtan daha kapsamlı olduğunu kabul etmekle birlikte öldürme ve yaralamalar genellikle kesici ve yaralayıcı aletlerle yapıldığından cirâhı cinayete tercih etmişler ve fıkıh kitaplarında öldürme ve müessir fiillerle ilgili bölüme "kitâbü'l-cirâh" adını vermişlerdir (meselâ bk. Şâfiî, VI, 2; Şirbînî, IV, 2; Remlî, VII, 245; Hanbelîler'de aynı anlamdaki kullanılış için bk. İbn Teymiyye, IV, 212). Cirâhı daha dar kapsamlı düşünen hukukçulara göre ise bu terim ölümle sonuçlanmayan yaralamaları içine alır (meselâ bk. İbn Hazm, X, 403; İbn Rüşd, II, 371). En dar anlamıyla cirâh, baş ve yüz dışındaki yaralamaları ifade eder. Kelime bu anlamda el ve ayaklara yönelik yaralamaları içine alırsa da bunların kesilip koparılmasını kapsamaz. Baş ve yüzdeki yaralamalara şecce (çoğulu şicâc) adı verilir. Fıkıh kitaplarında şeccenin on kadar türü ayrı ayrı kelimelerle adlandırılmıştır. Cirâh da câife ve gayri câife olmak üzere ikiye ayrılmış, karın boşluğuna ulaşan yaralara câife, böyle olmayanlara ise gayri câife denilmiştir.

İslâm hukukunda müessir bir fiil sonucunda meydana gelen yaraların doğurduğu hukukî ve cezaî sorumluluğun tesbiti için yaralamanın kasten (amden) veya hata ile olduğunun belirlenmesi gerekir. Kasten yaralamalarda mağdurun suçluyu affetmemesi veya diyet karşılığında sulha yanaşmaması halinde müessir fiilin hangi organda yapıldığı önem kazanır. Yüz ve başa yönelik yaralamalarda (şecce), kısası uygulamanın maksadı aşan ağır bir sonuç doğuracağından endişe edilmiyorsa kısas esastır. Bunun dışındaki yaralamalarda (cirâh) Hanefîler'e göre kısas değil diyet uygulanır. Çünkü bu tür yaralamalarda eşit bir kısas uygulamasına imkân yoktur. Diğer hukukçulara göre ise kısasın

uygulanmasında eşitlik sağlanabiliyorsa ve maksadı aşan bir sonucun doğmasından endişe edilmiyorsa kısas yapılır; böyle bir endişe varsa diyet alınır (bk. KISAS). Cirâhanın hata ile olması durumunda kısas söz konusu olmayıp meydana geldiği organa ve yaranın cinsine göre sabit veya hâkimin takdirine göre değişebilen bir diyetin (erş, hükûmet-i adl) ödenmesi gerekmektedir (bk. DİYET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "crh" md.; Wensinck, Muʿcem, "crh" md.; Şâfiî, el-Üm, VI, 2 vd.; İbn Hazm, el-Muhallâ, X, 403 vd.; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 371 vd.; İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut, ts., IV, 212 vd.; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, Beyrut, ts. (Darü'l-Fikr), IV, 2 vd.; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 245 vd.; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, VI, 350-361; "Cirâh", Mv.F, XV, 135-141.

Hasan Ali eş-Şâzelî

CİRÂHA

(bk. CERRAHLIK)

CİRÂÎ

(bk. CERRÂÎ)

Cİ‘RÂNE

الجعرانة

Huneyn Gazvesi’nde elde edilen ganimetlerin dağıtıldığı yer.

Mekke ile Tâif arasında, Mekke’ye 9 mil uzaklıktadır (Ezrakī, II, 131). Burada aynı adla anılan bir su kuyusu vardı. Kelime ilk dönem hadis âlimlerinin çoğu tarafından Ciirrâne, tarihçiler ve dilciler tarafından Ci‘râne şeklinde okunmuştur.

Ci‘râne İslâm tarihinde Hz. Peygamber’in ganimetleri dağıtması sırasında çıkan olaylar sebebiyle meşhur olmuştur. Huneyn’de Hevâzin ve Sakīf kabilelerine bağlı kuvvetler büyük bir hezimete uğramış, bir kısmı Evtâs mevkiine çekilirken bir kısmı da Tâif Kalesi’ne sığınmıştı. Hz. Peygamber düşmanı takip için Evtâs’a bir seriyye göndermiş, kendisi de elde edilen ganimetleri Ci‘râne mevkiinde bırakarak Tâif’e hareket edip burayı muhasara altına almıştı (8 / 630).

Tâif muhasarasının kaldırılmasından sonra ganimetlerin muhafaza edildiği Ci‘râne bölgesine dönen Hz. Peygamber, sayıları büyük bir yekün tutan esirleri ve bol miktardaki ganimeti askerler arasında dağıtmadan bir süre bekledi. Niyeti, müslüman olarak kendisine başvuracak Hevâzinliler’e bu ganimetleri iade etmekti. Fakat Hevâzin heyeti geç kalınca bazı münafıklarla İslâmî bir şuura sahip olmayan yeni müslüman olmuş bir kısım bedevîler, ganimetleri hemen dağıtması için Hz. Peygamber’i incitecek şekilde ısrarda bulundular.

Beytülmâl hissesi olarak beşte biri ayrılıp geri kalan esir ve ganimetlerin taksim edilmesinden sonra Hevâzin’den gelen heyet Hz. Peygamber’e müslüman olduklarını söyleyerek esirlerin ve mallarının iadesini istediler. Hz. Peygamber sadece esirleri ashabının rızâsını alıp Hevâzin’e geri vermek isteyince bazı kişiler yine mesele çıkardılar. Ancak kazanılacak ilk zaferde kendilerine bunu fazlasıyla telâfi edecek ganimet vaad edilince muhalefet etmekten vazgeçtiler.

Hz. Peygamber Huneyn’de ele geçirilen ganimetlerden müellefe-i kulûb*a daha fazla pay verdi. Onun bu tasarrufunun, ganimetin beytülmâl hissesi olarak ayrılan ve harcama yetkisi Hz. Peygamber’e ait olan beşte birden mi (humus), yoksa ganimetin tamamından mı olduğu hususunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Ubeyd, fazlalığın onlara humustan verilmiş olduğunu söyler (el-Emvâl, s. 297-298).

Hz. Peygamber’in ganimetten müellefe-i kulûba fazla pay vermesi üzerine bazı müslümanlar sert itirazlarda bulundular. Bu arada ensardan bazı kimseler de Hz. Peygamber’in bu tasarrufundan memnun olmadıklarını belirten sözler sarfederek kendi aralarında dedikodu yaptılar. Durumdan rahatsız olan ensardan Sa‘d b. Ubâde, bu sözleri Hz. Peygamber’e naklederek ganimetten kendilerine hiç pay verilmediğini söyledi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem ensarı toplayarak müellefe-i kulûba ganimetten niçin fazlaca hisse verdiğini kendilerine anlattı; bu arada ensarın faziletini dile getirerek kendisinin daima onlarla beraber olacağını söyledi, onlara ve çocuklarına dua etti. Yaptıkları dedikodudan dolayı pişman olan ensar üzüntülerini ifade edip Hz. Peygamber’den razı olduklarını söylediler.

Ganimetlerin taksiminden sonra Hz. Peygamber Ci‘râne’de ihrama girerek umre için Mekke’ye gitti. Daha sonra tekrar Ci‘râne’ye gelip buradan Medine’ye hareket etti.

Ci‘râne’de bu olayların hâtıralarını yâdetmek üzere inşa edilmiş bir mescid vardır.

Hil bölgesinde yer alan Ci‘râne, Harem bölgesinde bulunan kimselerin umre için ihrama girdikleri yerlerden biri olarak da önem taşımaktadır. Harem’de bulunanların umre için diğer mîkāt yerleri ise Hudeybiye ve Ten‘îm’dir. Şâfiîler’e ve Mâlikî ile Hanbelî mezheplerinden bazı âlimlere göre bu üç yerin içinde en faziletli mîkāt Ci‘râne’dir. Daha sonra sırasıyla Ten‘îm ve Hudeybiye gelir. Hanefîler, Hanbelîler’in çoğunluğu ve bazı Şâfiîler’e göre ise Ten‘îm’den ihrama girmek daha faziletlidir. Mâlikî âlimlerin ekseriyeti ise Ci‘râne ile Hudeybiye arasında fazilet bakımından fark bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Megazî”, 61; Müslim, “Zekât”, 142-160; Vâkıdî, el-Megazî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 459, 488-500; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 297-298; İbn Sa‘d, et-Tabakat, I, 114-115; II, 152-154; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), II, 131, 207-208; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1986, V, 62-69; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 81-82, 86-94; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 167; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 258-259; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 142; Nevevî, Tehzîb, II, 58-59; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 352-368; Buhûtî, Keşşâfü’l-kınâʿ, II, 401, 519; “Ciʿrâne”, Mv.F, II, 151; XV, 240-241.

Ahmet Önkal

CİRCÎ ZEYDÂN

(bk. CORCÎ ZEYDÂN)

CİRCÎS

جرجيس

Müslümanlar tarafından sâlih bir kimse veya nebî olarak kabul edilen kişi, hıristiyanlara göre ise St. George diye bilinen azîz.

Hayatına dair menkıbe tarzındaki rivayetler içinde ilmî değer taşıyan pek az bilgi vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve sahih hadislerde hakkında bilgi bulunmayan Circîs ile ilgili olarak tarih ve kısas-ı enbiyâ türü kitaplarda anlatılanlar Vehb b. Münebbih’e dayanmaktadır ve özetle şöyledir: Circîs Filistinli olup Hz. Îsâ’dan sonra eyalet krallıkları (tavâif-i mülûk) döneminde yaşamış ve havârilerin sonuncularına yetişmiş samimi bir hıristiyandır. Ticaret yaparak servet sahibi olmuş ve her yılın sonunda kârını yoksullara dağıtmayı ilke edinmiştir. O dönemde Musul ve Suriye’de hüküm süren Dâdân adında (kaynaklarda adı Dâzâne, Zâdâne veya Dâdyâne olarak da geçen bu kral, 284-305 yılları arasında hüküm süren Roma İmparatoru Dioclétien olmalıdır) putperest bir kralın himayesine girip ticaret yaptığı bölgelerde güven içinde olmayı düşünen Circîs, kendisi gibi Îsâ Mesîh’e inanan arkadaşlarıyla birlikte hediyelerle Musul’a gitmiş, ancak Dâdân’ın halkı Apollon adlı puta tapmaya zorladığını, tapmayanları cezalandırdığını görünce getirdiği hediyeleri kendisi gibi inananlara dağıtarak kralın huzuruna çıkıp onu tek Allah’a inanmaya davet etmiş, fakat yaptıkları tartışma sonunda kral Circîs’e putperestliği benimsetemeyince ona çeşitli işkenceler yaptırmıştır. Rivayete göre bu sırada bir melek gelerek Circîs’i bu işkencelerden kurtarır ve, “Ey Circîs, bu işkencelere katlan! Kral seni dört defa öldürecek, ben ise üç defa tekrar hayata döndüreceğim ve dördüncüde şehâdet mertebesine ereceksin” der. Circîs de ağır işkencelere katlanır, üç defa öldürülür ve yeniden dirilir; bu arada çeşitli mûcizeler gösterir. Bunları duyan binlerce kişi Circîs’in dinine girer. İnananlar arasında karısının da bulunması kralı öfkelendirir. Bunun üzerine bütün inananların öldürülmesini emreder. Nihayet Circîs Allah’a dua ederek kendi canını almasını, inanmayanları da helâk etmesini ister. Duası kabul olunur; Circîs ve şehirdeki diğer müminler öldürülür, ardından da Allah kâfirleri bir âfetle yok eder (Taberî, II, 24-36; Sa‘lebî, s. 327-333).

İslâmî kaynaklarda Hz. Îsâ'ya inanması, onun yolunda her türlü işkenceye katlanması, üç defa öldürüldüğü halde yeniden diriltilmesi yanında ölüleri mezarlarından çıkartıp dirilttiği, kökünden kesilmiş ağaçları tekrar bitirip yeşerttiği, kesilip parçalara ayrılmış bir hayvana yeniden can verdiği, ikinci ölümünde göğün karardığı, dirildiğinde güneşin tekrar ortaya çıktığı şeklindeki rivayetler, onun vahye mazhar bir nebî olduğu kanaatini uyandırmıştır. Hıristiyan kaynaklarında ise St. George (Georgios, Georges) Hagios diye geçen kişi ile Circîs'in aynı şahıs olduğu kabul edilmektedir (EI² [İng.], II, 553). Kilise tarihlerine göre St. George, milâdî III. yüzyılın ikinci yarısında Filistin'in Remle kasabasında doğmuş ve 23 Nisan 303'te Dioclétien devrinde Nikomedeia'da (İzmit) şehid olmuştur. Rivayete göre İmparator Dioclétien, İzmit'te hıristiyanlar aleyhine çıkarıp astırdığı bir fermanı yırtması yüzünden St. George'u çeşitli işkencelerle öldürtmüştür (Bustânî, VI, 427). En büyük şehid olarak kabul edilen St. George kilise takviminde 23 Nisan'da anılmaktadır. İngilizler onu vatanlarının mânevî koruyucusu olarak kabul etmektedirler. Asker olup bir hükümdar kızını ejder elinden kurtardığı yolunda eski bir efsane dolayısıyla Çarlık Rusyası, St. George'un bu ejder olayını konu alan bir tasvirini resmî sembol edinmiştir.

Üç defa ölüp dirilmesi sebebiyle İslâmî literatürde bir ölme-dirilme motifi olarak benimsenen Circîs, ölümsüzlüğü kabul edilen Hızır ve İlyâs'la da karıştırılmıştır (Bustânî, VI, 428).

Musul'da halen Circîs nebînin meşhedi olarak kabul edilen bir yer bulunmaktadır. Ali b. Ebû Bekir el-Herevî'nin Kitâbü'l-İşârât'ta verdiği bilgiye göre VI. (XII.) yüzyılda da Circîs meşhedi olarak bilinen bu yerin aslında bir Keldânî kilisesi olduğu tesbit edilmiştir (bk. EI² [İng.], II, 553). Beytülahm ile Hebron arasında Hudr (Hızır) adlı köy, yahudi ve müslümanlar tarafından Hz. Hârûn'un oğlu Finehas veya İlyâ, hıristiyanlarca da St. George ile alâkalandırılır. Halen müslümanların meskûn olduğu bu köyün ortasında St. George'un adıyla anılan bir de rahibeler manastırı vardır. Hem müslümanlar hem de hıristiyanlar bu manastırda adaklarını sunar, özellikle akıl hastalarını şifa için buraya getirirler.

Kudüs'te Jaffa Geçidi yakınındaki Nicophorea'da bulunan Mar (azîz) Jirius Manastırı da aynı şekilde ziyaret yeridir. Şehirde bu azîze ithaf edilmiş üç kilise daha vardır ve Mar Jirius'un resimleri önünde yerli hıristiyanlarca tütsü yakılmakta, adak adanmakta, onun tehlikeli ve zor durumda bulunanlara beyaz bir at üzerinde yardıma geldiğine inanılmaktadır. O bölgede Hudr gibi önem verilen yerlerin en meşhuru Lydda'daki St. George Kilisesi'dir. Burası St. George'un gömüldüğü yer olarak kabul edilir. Avrupa'da St. George ile baharın gelişi ve tabiatın yeniden canlanması arasında ilgi kurulmakta, bu sebeple çeşitli törenler yapılmaktadır. Ukrayna'da bitkilerin St. George gününde yeşermeye başlamasını sağlayan yöntemler geliştirilmekte, Baltık ülkelerinde sürülerin vahşi hayvanlardan korunması için St. George'un ikonuna başvurulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "circîs" md.; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 54; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), II, 24-36; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 327-333; Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Kitabü'l-İşârât ilâ maʿrifeti'z-ziyârât (nşr. Thomine Sourdel), Damas 1953, s. 69; Bustânî, DM, VI, 427-428; H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaries, Paris 1909, s. 77-89; F. Sarre – E. Herzfeld, Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, Berlin 1911-22, II, 236-238; A. Sioufi, Les antiquités et monuments de Mossoul, Mosul 1940, s. 17-23; J. M. Fiey, Mossoul Chrétienne, Beyrut 1959, s. 118-120; Kasım Kufralı, "Circîs", İA, III, 195; B. Carra de Vaux, "Djirdjıs", EI² (İng.), II, 553; Lauri Honko, "Finno - ugric Religions", ER, V, 333; Ovudiu Birlea, "Folklore", a.e., V, 366; Romulus Vulcanescu, "Masks", a.e., IX, 273; Theodor H. Gaster, "Seasonal Ceremonies", a.e., XIII, 150; H. Thurston, "Saints and Martyrs (Christian)", ERE, XI, 58; T. W. Arnold, "aynı madde (Muhammadan)", a.e., XI, 68; E. W. G. Masterman, "aynı madde (Syrian)", a.e., XI, 82.

Günay Tümer

CİRİT

Genellikle at sırtında oynanan bir savaş oyunu.

Adını oynandığı alet olan ve çevgen de denilen (bk. ÇEVGÂN) temrensiz mızraktan alır; kelimenin aslı Arapça cerîddir (kabuğu soyulmuş hurma ağacı). Cirit, binicilikte ve mızrak fırlatmakta ustalık isteyen Orta Asya kökenli eski bir savaş oyunu olup bugün Anadolu'da yalnız bazı atçılık kulüpleri tarafından ve genellikle turistik gösteri mahiyetinde oynanmasına karşılık Orta Asya bozkırlarında nisbeten güncelliğini korumaktadır. Atlı ve yaya oynanan iki çeşidi varsa da en çok tanınanı atlı olanıdır; yaya ciridi nâdiren saray avlularında oynanmıştır. Bugün atletizmin dört "atma"

kolundan biri olan cirit atma ise (diğerleri disk atma, gülle atma, çekiç atma) cirit oyununun dışında kişilerin tek başına icra ettikleri bir spor faaliyetidir.

Atlı cirit oyunu genellikle bahar aylarında sayıları değişebilen on on beş kişilik iki takım arasında oynanır. Her atlının elinde normal bir mızrak kalınlığında ve yaklaşık 1,5 m. uzunluğunda meşe dalından bir sopa bulunur ve takımlar 100 m. kadar aralıkla karşılıklı dizilirler. İçlerinden birinin hasım safa doğru yaklaşarak ciridini seçtiği bir atlıya fırlatıp kaçmasıyla oyun başlar ve karşılıklı hücumlarla gelişen bir kovalamaca şeklinde devam eder; süresi iki devre halinde bir buçuk saat kadardır. Attığı ciritle hasım oyuncuyu vuran başarılı kabul edilir ve sayı alır, atı vuran ise başarısız sayılır ve puan kaybeder. En yüksek puanı kendisine atılan ciridi havada kapan oyuncu kazanır; rakibine çok yaklaşıp ciridini atmadan atar gibi yaparak ona "aman tanıyan" oyuncu da yine yüksek puan alır. Atların birden hızlanma ve hız kesmeleri, âni manevra yapmaları, oyuncuların ciridin vücutlarına değmemesi için eyer boşaltmaları, atlarından inmeden eğilerek yerden cirit almaları ve özellikle kendilerine atılan ciridi havada yakalamaları oyunun en hareketli ve en heyecanlı figürleridir. Geleneklere göre cirit isabetiyle bir oyuncunun ağır yara alması veya ölmesi oyunu durdurmaz ve şikâyetçi olmayı gerektirmez; tam tersi bu ölüm o oyuncunun ailesine, özellikle babasına şeref kazandırır. Bu hususun da açıkça ortaya

koyduğu gibi cirit gerçek anlamda küçük bir savaştır ve oyuncuların da atların da büyük bir ciddiyetle eğitilmelerini gerektirmektedir.

Bütün Türk devletlerinde ve Türkler'in etkili olduğu Abbâsî sarayında en sevilen sportif oyun durumunda bulunan cirit Osmanlılar'da daha büyük bir ilgi görmüş ve özellikle bizzat oynayan bazı padişahlar tarafından teşvik edilmiştir. Bursa'nın fethinden sonra Orhan Gazi'nin civardaki bir alanı at yarışları ve cirit oyunları için vakfettiği bilinmektedir. Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed zamanlarında ciride olan ilgi daha da artmış, sarayda cündîlik (binicilik) derslerinin verilmeye başlaması üzerine de bu oyun teşkilâtlı bir spor dalı haline gelmiştir. Bizzat cirit oynayan padişahlardan I. Ahmed ile IV. Murad'ın bu spora çok meraklı oldukları, IV. Murad'ın cirit oyunu için sayıları 400'e kadar varan özel yetiştirilmiş atlar bulundurduğu kaynaklarda yazılıdır (Peçuylu İbrâhim, II, 442 vd.). Ayrıca cirit atmaya da meraklı olan bu padişahın Eski Saray'dan attığı ciridin Bayezid Camii minarelerinin dibine, Halep Kalesi'nden attığının da hendeği geçerek Saraçhane üzerine düştüğü bildirilmektedir. Daha sonraki devirlerde de sevilen, özellikle IV. Mehmed'in 1675'te Edirne'de düzenlediği sünnet düğününde günlerce oynanan, Lale Devri'nde ise vazgeçilmez eğlencelerden biri haline gelen cirit, yeniçerilerin başlıca oyun ve tâlimi olması sebebiyle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra eski önemini kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, s. 187, 242, 405; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 442 vd; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 257; Naîmâ, Târih, II, 97; Atâ Bey, Târih, I, 178; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 135-137; Özdemir Nutku, IV. Mehmed'in Edirne Şenliği 1675, Ankara 1972, s. 107-109; M. F. von Oppenheim, "Der Djerid und Das Djerid-Spiel", Islamica, II / 4, Leipzig 1927, s. 590-617; Ahmet Çivili, "Osmanlı Türklerinde Cirit Oyunu", Ülkücü Öğretmen, III / 30, İstanbul 1961, s. 21; Feyzi Halıcı, "Ata Sporumuz Atlı Cirit Oyunları", MK, II / 1 (1980), s. 73-76; a.mlf., "Atlı Cirit Oyunları", a.e., sy. 42 (1984), s. 42-46; Pakalın, I,

295-297, 317-318; M. Cavid Baysun, “Ahmed I”, İA, I, 164; a.mlf., “Murad IV”, a.e., VIII, 645; “Cerîd”, a.e., III, 109; TA, XI, 26-27; R. Ekrem Koçu, “Cirid, Cirid Oyunu”, İst.A, VII, 3583-3585; V. J. Parry, “Djerıd”, EI^2 (İng.), II, 532-533; “Cirit”, TDEA, II, 78-79; Spor Ansiklopedisi, İstanbul 1991, s. 19.

Feyzi Halıcı

CİRM

الجرم

Üç boyutlu cevher, cisim, semavî cisim anlamlarında kullanılan felsefe terimi.

Arapça'da "kesmek" anlamındaki cerm kökünden türetilmiş bir isim olup sözlükte "ceset, beden, cüsse" mânalarına gelir. Çoğulu ecrâm, cürûm ve cürümdür. Terim olarak başlangıçta cisim kavramının eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Meselâ Kindî, muhtemelen ilk defa, her iki kelimeyi sık sık birbiri yerine kullanmıştır. Kindî nefis - beden ilişkisine dair kısa bir risâlesinde Eflâtun'un cirm ile cismi farklı saydığını, gök feleğini cisim, dünyadaki maddî varlıkları ise cirm kabul ettiğini belirtmiş, ancak kendisi toprak, su, hava, ateş ve bunların birleşikleri olan nesneler için cirm kelimesini kullanmış ve bunun cisimle aynı anlama geldiğini ifade etmiştir. Kindî Allah'ın niteliklerini araştırırken ezelînin aksine cirmin cinsi ve türü bulunduğunu, bu sebeple cirmin ezelî olmayacağını bildirmekte ve sonsuz cismin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Onun İslâm felsefesinde büyük önem taşıyan düşüncesine göre cirm canlı veya cansız olabilir; ancak esas itibariyle yoktan yaratılmış (mübteda'), daha sonra oluşma ve bozulma, canlılık ve cansızlık sürecine girmiştir (Resâʾil, I, 248). Cirm bir yönden kendisinin cinsi olan cevherle faslı olan uzunluk, genişlik ve derinlikten, diğer yönden madde ve sûretten mürekkeptir. Terkip de bir tür harekettir, hareket ise zamanda olur. Böylece var oluşta (inniyye) cirm, hareket ve zaman birbirinden önce olamazlar. Bu arada bir nevi hayatiyete sahip olduğunu kabul ettiği feleğin (cirm-i aksâ) secde etmesiyle

ilgili geniş yorumun yer aldığı bir de risâle yazmıştır (bk. Resâʾil, I, 238-261).

Kindî'den sonra cirmin yerini cisim terimi almıştır. Nitekim Kindî, terimlerin tarifleri konusunda kaleme aldığı Risâle fî hudûdi'l-eşyâʾ ve rüsûmihâ adlı eserinde (bk. Resâʾil, I, 163-179) cirm kelimesinin tanımını

verdiği halde cisim kelimesine yer vermezken Cürcânî, Şerḥu'l-Mülaḫḫaṣ'ında cirm ile cisim terimlerinin aynı anlama geldiğini belirtmiş (bk. Tehânevî, Keşşâf, "cirm" md.), et-Taʿrîfât'ında ise bu terime hiç yer vermemiştir.

Kindî'den sonra Aristocu tabiat felsefesinin temelini teşkil eden unsur ve hareket telakkisine dayanan oluş ve bozuluş teorisi (bk. KEVN ve FESAD), hemen hemen müslüman düşünürler arasında genel kabul görmüş ve buna bağlı olarak evrenin ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrıldığı görüşü benimsenmiştir. Buna göre ay altı âlemindeki (dünya) varlıklar dört unsurdan (toprak-ateş-hava-su) meydana gelmekte ve unsurlar birbirine dönüşerek nesneleri oluşturmaktadır. Bu sebeple ay altı âlemindeki hareket düz istikamette olup kesintilidir. Ay üstü âlemindeki varlıklar ise tek bir unsurdan (esîr) meydana geldiği ve zıddı bulunmadığı için burada oluş ve bozuluş mümkün görünmemekte ve hareketi dairevî olduğundan bu âlemde süreklilik (beka ve sermediyyet) bulunmaktadır. Bu anlayıştan hareketle ay üstü âleminde yer alan varlıklara ve feleklere cirm (ecrâm-ı felekiyye, ecrâm-ı semâviyye), ay altı âleminde yer alan varlıklara da cisim adının verilmesi âdet olmuştur. Ay üstü âlemine ve onda bulunan varlıklara "âlem-i ulvî" ve "ecrâm-ı esîriyye" de denir (cirm teriminin zaman içinde değişip gelişen anlamları hakkında geniş bilgi için bk. CİSİM).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "cisim", "el-ecrâmü'l-felekiyye" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "crm" md.; Tehânevî, Keşşâf, "cirm" md.; Kamûs Tercümesi, "crm" md.; Kindî, Resâʾil, I, 120-179, 204-205, 238-261.

H. Bekir Karlığa

CİSİM

الجسم

Üç boyutlu varlık anlamında ve genel olarak ruh veya nefis gibi mânevî varlıkların karşıtı olarak kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte “ceset, beden, gövde” anlamlarına gelen cism (çoğulu ecsâm, cüsûm), terim olarak genellikle “boyu, eni ve derinliği olan şey” diye tarif edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de ikisi de insan hakkında olmak üzere, biri “beden” anlamında tekil (el-Bakara 2 / 247), diğeri “şekil, dış görünüş, cüsse” anlamında çoğul (ecsâm) olarak (el-Münâfikūn 63 / 4) iki âyette geçer. Ayrıca bir âyette beden (Yûnus 10 / 92), dört âyette de cesed (el-A‘râf 7 / 148; Tâhâ 20 / 88; el-Enbiyâ 21 / 8; Sâd 38 / 34) kelimeleri kullanılmıştır. Aynı kelimeler hadislerde de geçmektedir (bk. Wensinck, Muᶜcem, “bdn”, “csd”, “csm” md.leri). Bundan başka İslâm literatüründe şahıs, cirm, hey’et, heykel, zât, ayn gibi daha başka kavramlar da tamamen veya kısmen cisim anlamını ifade edecek tarzda kullanılmıştır. Kaynaklarda söz konusu kavramlar arasındaki anlam farkları üzerinde de durulmuştur. Buna göre beden büyüklüğü bakımından, ceset ise rengi bakımından cüsseyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, “beden” md.). Başka bir açıklamaya göre cisim organik yapının tamamı, beden ise baş, kollar ve bacaklar dışında kalan gövde için kullanılır (Lisânü’l-ᶜArab, “bdn” md.). Öte yandan dil âlimi Halîl b. Ahmed ceset kavramının cisimden daha özel bir anlam taşıdığını, nitekim su, hava gibi saydam nesnelerin cisim sayılmasına karşılık bedenin mutlaka bir rengi (veya renkleri) bulunduğunu belirtmiştir. Bu bilgileri aktaran İbn Manzûr, “Biz onları (peygamberleri) yemek yemez birer ceset olarak yaratmadık” (el-Enbiyâ 21 / 8) meâlindeki âyeti söz konusu görüşün doğruluğuna delil olarak gösterir (Lisânü’l-ᶜArab, “csd” md.). Aynı kaynaklarda şahıs kavramının da “cisim” anlamına geldiği, ancak cisim ilgili nesnenin hem bütünü hem de parçaları (eczâ) için kullanılırken şahsın sadece bütünü ifade ettiği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, “cisim” md.; Tâcü’l-ᶜarûs, “csm” md.).

“Ceset” anlamına gelen cirm başlangıçta cisim kavramı yerine

kullanılmaktaydı. Nitekim Kindî eserlerinde her iki kelimeye de yer vermekle birlikte felsefî terimlerin tarifleri hakkındaki Hudûdü'l-eşyâ᾽ ve rüsûmühâ adlı eserinde cisim terimini almazken Seyyid Şerîf el-Cürcânî, aynı mahiyetteki et-Taʿrîfât'a mutlak olarak "cisim" anlamında cirm terimine yer vermemiş, aynı müellif semavî cisimler için "ecrâm-ı felekiyye", dünyevî cisimler için de "ecsâm-ı unsuriyye" terkiplerini kullanmıştır. Böylece İslâm kozmolojisinde zamanla cismin ay altı âlemindeki (dünya) maddî varlıklar, cirmin ise ay üstü âlemindeki cismanî varlıklar için kullanıldığı görülmektedir (bk. CİRM).

Hey'et ve zât gibi bazı kavramlar da varlığın cismanî, ruhanî tarafını veya her iki yönünü birden ifade eder. Ancak hey'etin duyulur (mahsûs) olanı anlatmak için kullanımı daha yaygındır (Râgıb el-İsfahânî, "hey᾽et" md.; et-Taʿrîfât, "zâtî" md.; Tehânevî, "zât" md.). Ayn (çoğulu a'yân) kelimesi ise diğer birçok anlamı yanında kelâm ve felsefede "boşlukta kendi başına yer tutan, arazların taşıyıcısı olan madde" anlamında kullanılmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk defa Abdullah b. Mukaffa'ın, Aristo'nun kategorilerinden ilki olan "ousia" (cevher) kavramını Arapça'ya "ayn" kelimesiyle çevirmesi üzerine (bk. Hârizmî, s. 86) İslâm düşüncesi literatürüne giren bu kavram, sonraki dönemlerde filozoflar tarafından cisimlerdeki sûretin, kelâmcılar tarafından da arazların taşıyıcısı olan madde yahut "cevheri ferd" anlamında kullanılmıştır (bk. AYN). Nihayet cisimle münasebeti bulunan heykel (çoğulu heyâkil) kelimesi, tasavvuf ve İşrâkı felsefede daha ziyade bir bütün olarak âlemin ve gezegenlerin cismanî varlığına delâlet eder. Buna göre insanın bedeni ruhun kalıbı olduğu gibi bütünüyle âlem küllî nefsin kalıbıdır. Bununla birlikte heykel kavramının tasavvufta, ister dünyevî ister semavî olsun, ruh (nefis) sahibi her varlığın cismi yahut bedeni için kullanıldığı da görülür. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî heykeli "ruhun yönettiği ceset" (el-Fütûhât, IX, 370), "ruhların hizmetkârı ve taşıyıcısı" (a.g.e., VIII, 327) şeklinde tanıtır ve "Kulun heykelinin aslı su ve topraktır" (a.g.e., VI, 305) diyerek bu kavramın dünyevî cisimlere de delâlet ettiğini belirtir.

Modern literatürde beş duyu tarafından algılanan bütün nesnelere cisim denir. Üç boyutluluk yani hacim ve kitle cismin temel özellikleridir.

Cisim terimi filozoflar, Mu'tezile, Eş'arîler ve diğer mezhep mensubu

düşünürler tarafından kendi varlık öğretilerine paralel olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Aristocu tabiat felsefesine göre cisim üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir (kemiyet), madde (heyûlâ = hyle) ve sûretten (form) müteşekkildir (Aristoteles, 1020[a], 5-10). Fakat tek başına madde ve sûret soyut ve gayri cismanîdir yani bir imkân durumundadır; bu sebeple bölünemez ve algılanamazlar. Buna karşılık cisim bunların ikisinin birleşmesinden meydana geldiği halde bölümlenebilir; zira çizgi, yüzey, mekân ve zamanın yanı sıra

cisim de beş kesintisiz nicelikten biridir ve kesintisizlik cismin sûreti mesabesindedir (İA, III, 195-197).

Bu Aristocu tanım genellikle müslüman filozoflar tarafından da benimsenip tekrarlanmıştır. İslâm felsefesi terminolojisinin oluşmaya başladığı dönemde Kindî cisimle cirm kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmakta, üç boyutlu cevhere çoğunlukla cirm (Resâʾil, I, 120, 165) veya cisim (a.g.e., I, 265) adı verildiğini söylemekte, cismin var olabilmesi için iki basit cevherin (madde ve sûret) bulunması gerektiğini belirterek yalnız başına maddenin veya sûretin cisim olamayacağını bildirmektedir (a.g.e., I, 150). Cisim için cevher olma cins; uzunluk, genişlik ve derinlik özellikleri ise fasıl durumundadır. Fârâbî'ye göre cisim madde ve sûretin dayanağıdır, yani madde ve sûret gibi basit cevherlerin varlık alanına çıkabilmeleri için somut bir dayanağa ihtiyaçları vardır, o da cisimdir. O halde cisim derece itibariyle madde ve sûretten sonradır. Şu var ki bunlar cismin varlık sebebi iseler de cisim bir başka cismin varlık sebebi olamaz. Bu konuda filozof basit cisim, gök cismi, tabii cisim ve kesintisiz cisim gibi birçok cisim türünden söz eder. Basit cisimle karşıtı olmayan, mekân ve şekil itibariyle bir tek türü bulunan yuvarlak cismi kasteder. Gök cismi ise ay altı âlemindeki zıt varlıkların (ağır - hafif, soğuk - sıcak, katı - sıvı vb.) oluşumunu sağlayan ve dinamik olarak hareket eden varlık türüdür. Tabii cisim, kılıcı oluşturan demir örneğinde olduğu gibi bir şeyin temel maddesini teşkil eden şeydir. Bu cismin en belirgin özelliği mekanik olarak hareket etmesidir. Kesintisiz (muttasıl) cisme gelince, hiçbir şekilde parçası bulunmayan, parçası bulunsa da birbirinden ayrılmaları için sonu ve sınırı olmayan ya da her parçası müşterek olarak bir yerde son bulan cisimdir (Ca'fer Âl-i Yâsîn, s. 180-182). İbn Sînâ ise yukarıdaki tarifin yanı sıra üç farklı cisim tanımı vermektedir. Ona göre kesintisiz, sınırlı ve üç boyutu ölçülebilen her şey

cisimdir. Diğer tarifler de şöyledir: Kendisinde derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığını farzedebildiğimiz sınırlı herhangi bir sûrete ya da heyûlâ ve sûretten oluşan her cevhere cisim adı verilir. Son iki tanım arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Meselâ su veya bal mumunun şekli değiştirildiğinde onların sadece ölçülebilen belirli boyutları değişir, fakat mahiyetleri değişmez. Bu değişimin üzerinde gerçekleştiği şey cisimliliktir. Nitekim hava yoğunlaşarak suya dönüşürse değişen cisimlik mahiyeti değil boyutları ve miktarıdır. Şu halde nicelik bakımından cisimlik sûreti ile cevher türünden cisim olma sûreti arasında fark vardır (Risâle fi'l-hudûd, s. 60-61).

Cisimleri tabii ve tâlimî (geometrik) diye ikiye ayıran filozoflara göre tabii cisim etki ve edilginliğin (fiil ve infialin) ilkesidir. Tabii cisim madde ile sûretin birleşmesinden oluşan birleşik cevherdir. Eskiler heyûlâsı olan şeye cisim, heyûlâsı olmayana cevher adını veriyorlarsa da hayyize (tabii mekân) sahip her şeye cevher denilmesinden dolayı o cisimden daha genel bir anlam taşımaktadır. Tabii cisim fiziğin konusunu oluşturur. İslâm filozofları genellikle, üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kendisinde var sayıldığı cevherlere tabii cisim adını verirler (Tehânevî, "cisim" md.). Ancak bu tanımda üç boyutun var oluşu değil farzedilebilmesi söz konusudur. Zira küre ve diğer bazı geometrik şekiller üzerinde bilfiil dik açıların kesişmesi mümkün olmayabilir. Çünkü bir cisim boyutları değiştiği halde tabii cisim olarak kalabilmektedir. Meselâ yüzeyde dik açılarla kesişen üç boyutun var sayılması mümkün değildir, onda üç boyuttan ancak ikisi (uzunluk ve enlilik) vardır. Yukarıda geçen tabii cismin tarifinde, sırf yüzeyi dışarıda bırakmak için dik açılarla kesişme kaydı konulmuş değildir; çünkü cevher kaydı ile zaten araz olan yüzey bu tanımın dışında kalmış olmaktadır. Bu kayıt, üç boyutluluk var sayımı cismin bir özelliği olduğu için konulmuştur (Tehânevî, "cisim" md.). Tabii cisim mürekkeb ve basit olmak üzere ikiye ayrılır. Yapısı muhtelif cisimlerden oluşan tabii cisim mürekkeb adını alır. Bu da kendi içinde tam ve tam olmayan şeklinde bölümlenir. İlk ve Ortaçağ'da su gibi cisimler de basit cisim sayılmıştır. Basit cisimler kendi aralarında felekî ve unsurî cisim olarak ikiye ayrılır. Bunların ilkine "ecrâm-ı ulviyye", ikincisine "ecrâm-ı süfliyye" de denir. Ayrıca aynı veya farklı unsurlardan meydana gelen tabii cisme "müellef", bir tek unsurdan ibaret olana da "müfred" adı verilir.

Tâlimî cisim ise İslâm filozoflarına göre üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kabil olduğu niceliktir. Başka bir ifadeyle tâlimî cisim, “kendisinde üç boyutun varlığı gözlenebilen nesne”dir. Ancak bu, cismin özüne ilişkin (zâtî) bir tarif değildir. Çünkü boyutlar cismin kendisi değil arazlarıdır; dolayısıyla tabii cisim gözlem veya duyulardan önce akılla kavranır, yani cismin kendisi aklın doğrudan ve apaçık bir verisi olarak kavranırken boyutları ancak gözlemler sonucunda bilinebilir. Tâlimî cisim ile tabii cisim şu şekilde temsil edilebilir: Bir mum alınarak bundan muhtelif şekiller yapılabilir. Bu değişik şekillerdeki mumlar sayısal olarak farklı (tâlimî cisim), mahiyet itibariyle aynıdır (tabii cisim).

Cisim terimi etrafındaki asıl tartışma kelâmcılar arasında cereyan etmiştir. Tanrı’nın zâtı ve sıfatlarına dair spekülasyonlar yapılırken Tanrı’ya cisim isnat edilmesi, âhirette Allah’ın görülmesi ve bedenlerin haşri gibi konuların çıkış noktasının cisim teriminin tanımından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Eş‘arî’nin belirttiğine göre bir kısım Râfizîler cismi “uzun, geniş ve derin olan şeydir” diye tarif etmişler ve tarifin gereği olarak cisim olmayı var olmanın şartı gibi görmüşlerdir. Bu düşünceye göre Tanrı var olduğuna, var olmak da cisim olmayı gerektirdiğine göre Tanrı cisim olmalıdır. Ancak buna karşı çıkan bir başka grup cismi “bir araya getirilmiş (müellef), birleştirilmiş (mürekkeb) ve toparlanmış (müctemi‘) olan şey” diye tarif etmiş, Tanrı böyle olmadığı için O’nun cisim olmayacağını savunmuştur (Makalât, s. 59-60).

Birkaç istisna dışında Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri genellikle cismin atom (cevheri ferd, cüz-i lâ yetecezzâ) denilen maddî unsurlarla araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul ederler. Ancak Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim en-Nazzâm bu genel telakkiden ayrılarak “uzun, geniş ve derin olan şey” diye tarif ettiği cismin parçalarının sınırlı sayıda olmadığını, bunların sonsuzca bölünebileceğini söylemiştir (Eş‘arî, s. 304, 318). Dırâr b. Amr, Hişâm b. Hakem ve Ebû Bekir el-Esam ise farklı açılardan atom fikrine karşı çıkmışlardır. Bunlardan Dırâr, atom ve cevher fikrini bütünüyle reddederek cismi bir arazlar toplamı kabul etmiştir. Ona göre hiçbir sabit unsur yoktur; arazların taşıyıcısı yine arazlardır (a.g.e., s. 305). Buna karşılık Hişâm b. Hakem ve çağdaşı Esamm’ın da cevher-araz

düalizmini reddederek her şeyi tek cisim görüşüne indirgediği söylenir (a.g.e., s. 343-345; Macit Fahri, s. 48-49). Atom fikrini benimseyen Mu‘tezilîler'den Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, cismi "hareket ve sükûn gibi arazların yüklendiği

şey" diye tarif etmekte ve bu özelliği itibariyle atom ile cevherin aynı anlama geldiğini bildirmektedir. Mu‘tezile'nin Bağdat koluna mensup Îsâ es-Sûfî gibi bazı düşünürlere göre cisim "bir araya getirme (te'lîf) ve birleşme (ictimâ) ile gerçekleşen şey"dir. Meselâ iki atom bir araya gelir de birleşirse her biri başlı başına bir cisimdir, ayrıldıklarında hiçbiri cisim değildir. İskâfî de cismin asıl mânasının bir araya gelme (teellüf) olduğu ve bunun gerçekleşmesi için de en az iki parçanın (cüz) bulunması gerektiği düşüncesindedir. Parçalardan her biri koku, tat ve benzeri arazları yüklenebilirse de tek bir atom olarak kaldıkları sürece bunlara cisim denemez.

Bazı Mu‘tezile âlimleri cisim tarifinde belli atomları ön plana çıkarmıştır. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre cisim alt - üst, sağ - sol, iç - dış olmak üzere altı parçanın bir araya gelmesiyle oluşur. Bu sayılanlardan hiçbiri tat, koku gibi arazları yüklenemezler; ancak bir araya gelirlerse cismi oluştururlar ve o zaman söz konusu arazları yüklenebilirler. Muammer b. Abbâd, Mu‘tezile'nin genel cisim tanımına uyarak cismin uzun, geniş ve derin olduğunu ve sekiz parçadan meydana geldiğini bildirir. Buna göre bir parça diğeriyle bir araya gelerek boy, onlara benzer iki parçanın eklenmesiyle en ve bunlara benzer dört parçanın eklenmesiyle derinlik meydana gelir ve bu da cismi oluşturur. Hişâm b. Amr el-Fuvatî ise cismin parçalanmayan otuz altı atomdan oluştuğunu, atomların kendi başlarına temasa geçemeyeceklerini, ancak altısı bir araya gelerek bir rüknü oluşturacaklarını ve rükünlerin de Allâf'ın dediği gibi bir araya gelip cisimleri meydana getireceğini söyler. Nihayet Abbâd b. Süleyman cismin cevher ve onun tabii lâzımı olan arazlardan ibaret olup bu mânada mekânın kendisi olduğunu söylemekte ve cevherden ayrılabilen arazların cismin tanımı içinde yer alamayacağını ifade etmektedir. Buna dayalı olarak Allah'ın cisim olamayacağını, zira cisim olduğu takdirde mekânla özdeşleşeceğini belirtmektedir (Eş‘arî, s. 301-305).

Âlemin yaratıcısı ve yönetici olan madde ötesi bir varlığın mevcudiyeti her

samimi müminin benliğini sardığı halde O'nu müşahede etmek şöyle dursun zihninde canlandırmaya bile imkân bulamaması, fikir tarihinde hem dinî hem de felsefî bir problem oluşturmuş ve birçok yoruma zemin hazırlamıştır. İslâmî naslarda Allah'ın sadece zihinde değil realitede de mevcut bulunan bir varlık olduğunu telkin etmek amacıyla cismiyeti andıran bazı nitelikler O'na nisbet edilmiştir (bk. SIFAT). Arş üzerine oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzûl), gelmek gibi fiiller, el, yüz, ayak gibi organlar türlerine giren bu kavramların yorumu hakkında özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. MÜCESSİME). Yer yer antik kültürlerin izlerini de taşıyan bu yorumların birçok örneğine Eş'arî'ye ait Makalâtü'l-İslâmiyyîn'de rastlamak mümkündür. Eş'arî, Râfizî olarak nitelediği, çoğunluğu Kerrâmiyye mezhebine mensup düşünürlerin görüşlerini özetlerken meselâ Hişâm b. Hakem ve taraftarlarının Tanrı'nın üç boyutlu bir cisim olduğunu iddia ettiklerini, ancak Hişâm'ın zaman zaman görüş değiştirdiğini ifade etmektedir. Yine Eş'arî'nin belirttiğine göre Râfizîler arasında Allah'ın "mevcut" anlamında cisim olduğunu ve arşla temas edecek şekilde oraya kurulduğunu söyleyenler bulunduğu gibi onun insan şeklinde olduğunu öne sürenler de vardır (Makālât, s. 31-34, 207-208). Allah'ın cisim olduğunu öne sürenlerden (Mücessime) bazıları da O'nun renginin, tat ve kokuları algılama yetisinin olduğunu ve evreni yarattığı zamandan beri sürekli hareket halinde bulunduğunu söylemişlerdir. Bunlara karşı çıkan bir başka grup ise Tanrı'nın cisim oluşunu benimsemekte, fakat renk ve tat isnadını ve Hişâm'ın aşırı görüşlerini reddetmektedir. Mücessime'den Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī, Allah'ı maddî ve organik bir varlık şeklinde tasvir eden açıklamaları reddederek Allah'ın bir nur olduğunu, insanlar gibi O'nun da duyuları bulunduğunu, ancak bunun insanlardaki duyulara benzemediğini söylemiştir (a.g.e., s. 207 vd.). Allah'ı cismanî veya antropomorfik bir varlık gibi gösteren bu nevi açıklamaların az çok remzî ve mecazi ifadeler olduğu söylenebilir (bk. İA, III, 196). Nitekim bu görüşleri aktaran Eş'arî de zaman zaman "hakikat değil mecaz olarak" gibi açıklamalar yapma ihtiyacını duymuştur (Makālât, s. 31).

Ehl-i sünnet kelâmının tam olarak teşekkül etmiş bulunduğu dönemin önde gelen kelâmcılarından Kādî Ebû Bekir el-Bâkıllânî'ye göre yaratılmış (muhdes) varlıklar cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısımdır. Cisim sözlükte, "bir araya getirilmiş (müellef) ve birleştirilmiş (mürekkeb) olan

nesne" demektir. Nitekim Araplar'ın "cesâmetli (iri cüsseli) adam", "falan falandan daha cesâmetlidir" şeklindeki sözleri, cisim kavramında bir çokluk anlamı olduğunu gösterir (el-İnsâf, s. 26-27). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise benzer şekilde filolojik tahlil yapmakta ve cisim kelimesinin Arapça'daki kök anlamlarını vererek meseleye yaklaşmaktadır. Buna göre Araplar, fizikî yapı açısından iki kişi arasındaki farkı belirtirken bu kökten türetilen "ecsem" (daha cesâmetli) ifadesini kullanmakta ve bununla birinin vücudunun daha hacimli olduğunu kastetmektedirler. Cismin tanımında bu ilkeden hareket edilirse onun, parçaların bir araya getirilmesinden (te'lîf) oluştuğunu söylemek doğru olacaktır (eş-Şâmil, s. 401-402). Bir araya getirilen şey cisim olduğuna göre cismin en küçük parçası nedir? Bu soruya, Cübbâî'nin en küçük cismin sekiz ve Allâf'ın da altı parçanın birleşmesinden meydana geldiği şeklindeki görüşlerini eleştirerek cevap vermeye çalışan Cüveynî cismin bir araya gelen şey olduğunu, dolayısıyla iki cevherin birleşmesinden de bir cisim meydana gelebileceğini, tek cevherde ise (cevheri ferd) bir araya gelme mümkün olmadığı için ona cisim denemeyeceğini belirtmektedir (a.g.e., s. 407-408). Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin ve Aristocu filozofların cisim tanımlarını verdikten sonra bu iki grup arasındaki temel farklılığın, cismin atomlardan meydana gelip gelmediği görüşünden kaynaklandığını belirtmektedir. Mu'tezile cismin atomlardan meydana geldiğini, iki cevherin bir araya gelmesiyle uzunluğun, sonra bir araya gelen diğer iki cevherin de buna eklenmesiyle genişliğin ve bunun üzerine benzer dört cevherin eklenmesiyle derinliğin meydana geldiğini ve bunların toplamından da cismin oluştuğunu söylemektedir. Buna karşılık filozoflar bu görüşün geçersiz olduğunu, zira basit cismin muhtelif parçalardan birleşmiş olamayacağını ve bu sebeple basit cisimde uzunluk, derinlik ve genişliğin bilfiil gerçekleşmediğini, ancak bazı âmillerin ortaya çıkması sonucu bu niteliklerin de meydana gelmiş olacağını savunmaktadırlar. Onlara göre dış dünyada (a'yân) çizgi olmaksızın cismin varlığı söz konusu olabildiği halde -çünkü kürenin üzerinde sonsuza kadar devam eden çizgi farzedilebilir-yüzey olmaksızın cismin varlığı söz konusu olamaz. Zira sonsuza kadar devam eden yüzey mümkün değildir, buna göre yüzey sonludur,

cisim de sonludur. O halde yüzeyden ayrı bir cismin varlığı ancak zihinde farzedilebilir. Hacim ve miktar ise yüzey gibi cismin mahiyetine dahil değildir. Dolayısıyla uzunluk, genişlik ve derinlik cismin mahiyetini değil

onun dışındaki özelliğini teşkil eder (el-Metâlibü'l-ʿâliye, VI, 10).

İbn Teymiyye bazı Râfizî, Haşviyye ve Müşebbihe gruplarının Allah'ın üç boyutlu bir cisim olup dünyada görüleceğini, hatta salih müminlerin kendisiyle bizzat görüşebileceklerini ileri sürdüklerini hatırlattıktan sonra (Minhâcü's-sünne, I, 238) Allah Teâlâ'nın yaratıklara ait sıfatlardan herhangi birisiyle nitelendirilemeyeceğini, zira bu tür sıfatların hepsinin eksiklik ifade ettiğini, Allah'ın ise her çeşit eksiklikten münezzeh bulunduğunu belirtmekte ve cisim teriminin sözlük anlamından hareketle bu tür iddiaları çürütmektedir. İbn Teymiyye, lugatçıların cisme "ceset ve beden" anlamını verdiklerini söyler. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de bu anlamda kullanılmıştır. Sonraları kelâm terimi olarak cisim daha geniş bir mâna kazanmış, sözlük anlamı aşılarak havaya da latif nesnelere de cisim denilmiştir.

Cürcânî'nin bildirdiğine göre kelâmcılar cevherin ancak tabii mekâna yerleşmiş olarak (mütehayyiz) bulunacağını kabul etmektedirler. Bu durumda tabii mekâna yerleşmiş olan şey tek veya çok yönden bölümlenmeyi ya kabul edecektir veya etmeyecektir. Kelâmcılara göre bölümlenmeyi kabul edene cisim, kabul etmeyene de cevheri ferd adı verilir. Onlar cevheri sadece bu iki kısma ayırırlar. Bir cismin birleşebileceği en az parça iki cevheri ferddir; cisim bu iki parçanın her biri değil toplamıdır. Bâkıllânî ve arkadaşlarına göre ise birleşen bu iki parçadan her biri birer cisimdir. Çünkü cisim bir araya getirme sonucu meydana gelmiştir, bu ise arazdır. Bir tek arazın pek çok şey üzerinde bulunması imkânsız olduğundan iki parça üzerinde birlikte bulunamaz, dolayısıyla bir araya getirilen iki parçadan her birinin kendi başına birleşime katılmış olması gerekir ki o zaman da her biri ayrı bir cisim olur.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Meşşâî filozofların cevheri beş kısma ayırdıklarını söyler. Buna göre eğer cevher bir başka cevhere yerleşirse (hâl) sûret, başka bir cevher ona yerleşirse yani bir başka cevherin mahalli olursa madde (heyûlâ), bu ikisinden mürekkeb olursa cisim adını alır. Bunlardan başka cevher canlılık şeklinde tezahür ederse nefis, düşünme şeklinde belirirse akıl adını alır (Şerhu'l-Mevâkıf, II, 190).

Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ına bir hâşiye yazmış olan Hasan Çelebi'ye

göre İşrâkı filozoflar cevheri ikiye ayırırlar. Eğer cevher tabii mekâna (hayyiz) yerleşmişse cirme aittir ki bu cisimdir. Onlar heyûlâ ve sûretin cisimden ayrı bir şey olduğunu kabul etmezler. Çünkü bir yere yerleşen (hâl) cevhere sûret ve bir başka cevhere mahal olan cevhere heyûlâ adını vermezler; aksine heyûlâ cisimleri meydana getiren arazları kabul ettiği için cisme verilen bir isimdir, sûret ise bu arazların adıdır. Eğer cevher tabii mekâna yerleşmemişse ruhanî cevherdir ki akıl ve nefis bu bölüme dahildir (Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mevâkıf, II, 190). Ancak bu bölümleme cevheri ferdin (atom) varlığının kabul edilmemesi düşüncesine dayanmaktadır. Cevheri ferdin varlığının kabulü halinde ne madde ne sûret ve ne de bunlardan birleşen şeye cisim denir, sadece cevheri ferdlerden birleşen şeye cisim adı verilir.

Aristo'nun tabiat felsefesinden yola çıkan müslüman düşünürler, antik kültürlerin verilerinden de faydalanarak her alanda olduğu gibi tabiat felsefesi alanında da özgün ve geniş bir düşünce düzeyine ulaşmışlardır.

Cisim konusu Yeniçağ ve modern felsefede de önemli bir yer tutar. Yeniçağ felsefesinin öncülerinden Descartes boşluğun (halâ) varlığını kabul etmediği için cismi, "ancak bölümlerinin birlikte hareket etmesiyle ayırt edilen bir uzam" şeklinde tarif etmiştir. Spinoza'ya göre cisim üç boyutlu niceliktir. Leibnitz fiziksel cismi monadlardan oluşan bir bütün olarak görür ve fiziksel cismi zihinsel cismin tecellisi sayar. Kant ise cisimleri kendiliğinde gerçek varlıklar saymayıp özünde gerçek olan şeylerin görüntüleri olarak kabul eder. Çağımızın en etkili felsefe akımlarından varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden Sartre'a göre cisim ontolojik olarak üç boyut altında ortaya çıkar. İlk boyutta cisim benim için cisimdir. Öyle ki, "Ben kendi cismimle yaşıyorum" diyebilirim. İkinci boyutta cisim başkası için veya başkasına nisbetle cisimdir. Buradaki cisimlilik bana göre cisimlilikten tamamen farklıdır. Bu ikinci boyutuyla benim cismimi başkası kullanabilir veya tanıyabilir. Diğer taraftan ben, başkasınca cisim halinde bilinmiş olmamla kendim için var olurum. İşte bu da cismin ontolojik olarak üçüncü boyutunu meydana getirir. Kısacası önce cismimi ben var ederim ki bu cismin varlıktaki ilk boyutudur. Benim cismimi başkası tanıyarak kullanır ki bu da onun ikinci boyutudur. Ben kendi zatıma, özellikle kendi gerçekliğim noktasından başkası vasıtasıyla tanınarak var olurum ki bu da benim cismimin üçüncü ve ontolojik boyutudur.

Varoluşçuluğun teist kolunun temsilcisi olan Gabriel Mercel'e göre ise benimle cismim arasında var olduğu farzedilen hüviyetin düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü bu varsayım "ben"in yok edilmesini gerektirir. Madde tarafından kesinlikle benim cismimin tek başına var olduğu belirtilir. Halbuki cismimin özelliği tek başına var olmamaktır ve tek başına var olmaya güç yetirememektir (bk. Abdurrahman Bedevî, I, 439-441). Bilimlerin bağımsız disiplinler halinde gelişmiş olduğu günümüzde cisim problemi her ne kadar büyük çapta pozitif bilimleri ilgilendiriyorsa da hâlâ felsefede tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "cisim", "beden", "hey˒et" md.leri; et-Ta˓rîfât, "cisim", "zâtî" md.leri; Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, II, 190-192; Lisânü'l-˓Arab, "csm", "bdn", "csd" md.leri; Tâcü'l-˓arûs, "csm" md.; Tehânevî, Keşşâf, "cisim", "zât" md.leri; A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, "effet" md.; M. F. Abdülbâkī, Mu˓cem, "bdn", "csd", "csm" md.leri; Wensinck, Mu˓cem, "bdn", "csd", "csm" md.leri; Aristoteles [Aristo], La Métaphysique, Paris 1981, 1020[a], 5-10; Kindî, Resâ˒il, I, 120, 150, 165, 204, 265; Eş'arî, Makālât (Ritter), s. 31-34, 59-60, 207-208, 211, 301-305, 318, 343-345; Hârizmî, Mefâtîhu'l-˓ulûm, Kahire 1342, s. 86; Bâkıllânî, el-İnsâf (nşr. İmadüddin Haydar), Beyrut 1986, s. 26-27; İbn Sînâ, Risâle fi'l-hudûd (Tis˓u resâ˒il içinde), İstanbul 1298, s. 60-61; Cüveynî, eş-Şâmil (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 401-408; Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-˓âliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407 / 1987, VI, 10, 19-20; İbnü'l-Arabî, el-Fütûhât, VI, 305; VIII, 327; IX, 370; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Bulak 1331, I, 238, 242-243; a.mlf., Mecmû˓u fetâvâ, XVI, 316; Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî fî hudûdihî ve rüsûmih, Beyrut 1405 / 1985, s. 180-182; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 48-49; M. Abdülhâdî Ebû Rîde, İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, Kahire 1989, s. 114-115; Hasan Çelebi, Hâşiye ˓alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf kenarında), II, 190; Abdurrahman Bedevî, el-Mevsû˓atü'lfelsefiyye, Beyrut 1984, I, 439-441; Dj. De Boer, "Cisim", İA, III, 195-197.

H. Bekir Karlığa

CİSR

(bk. KÖPRÜ)

CİSR, Hüseyin b. Muhammed

(bk. HÜSEYİN el-CİSR)

CİSR-i MUSTAFA PAŞA

جسر مصطفى پاشا

Bulgaristan'ın Türkiye sınırı yakınında XVI. yüzyıla ait eski bir Türk köprüsü.

Meriç nehri üzerinde bulunan köprü, yakınındaki yerleşim yerine de adını verdiğinden bu kasaba Cisr-i Mustafa Paşa olarak tanınmıştı. Ancak Bulgaristan toprakları içinde kalınca adı Svilengrad olarak değiştirilmiştir.

Köprü, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ikinci vezirliğe kadar yükselen ve Çoban lakabı ile tanınan I. Selim'in damadı Mustafa Paşa tarafından yaptırılmıştır. Üzerindeki kitâbe Arapça olup girift bir istifle yazılmıştır. Evliya Çelebi, köprü başındaki Haseki Sultan Camii'nin kitâbesinin Karahisarîzâde Hasan Çelebi hattı ile olduğunu yazar. Köprü kitâbesi de ya hocası Ahmed Şemseddin Karahisârî'nin veya onun mânevî oğlu Hasan Çelebi'nin olmalıdır. Kitâbe metninin sonundaki "hasaneten ebediyye" ibaresi, ebced hesabına göre köprünün yapılış yılı olan 935 (1528-29) tarihini verir.

Çoban Mustafa Paşa'nın Eskişehir'de Kurşunlu Cami'yi, Gebze'de bir menzil külliyesi (bk. ÇOBAN MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ) ve Edirne'de bir han yaptırdığı bilinmektedir. İstanbul'da Rumelihisarı'nda bir de sıbyan mektebi vardı. Ayrıca Seyitgazi ve Eskişehir'de sıbyan mektepleri, Silistre, Pravadi ve Edirne'de (Tahmis Hamamı) hamamlar yaptırmıştı. Rumeli'nin çeşitli yerlerinde akarları ve evkafı da bulunuyordu. Mustafa Paşa 935 Şâbanında (Nisan 1529) öldüğüne göre köprünün tamamlandığını görememiştir. Evliya Çelebi defalarca bu köprü üstünden geçmiş ve Seyahatnâme'sinde 1063 (1653) yılındaki Sofya - İstanbul yolculuğunu anlatırken, "On iki gözlü cisr-i azîm Koca Lala Mustafa Paşa'nın hayratıdır, diyâr-ı Rûm'da memdûh-ı âlem olan köprülerin biri de budur" cümlesiyle bu eserden bahseder ve üzerinde Türkçe bir kitâbenin varlığına işaret edip bunun iki beytini verir. Halbuki gerçekte böyle bir şey yoktur. Evliya Çelebi'nin naklettiği manzum tarih, Gazâlî mahlaslı olup

daha çok Deli Birâder lakabı ile tanınan Bursalı Mehmed Efendi (ö. 942 / 1535) tarafından düzenlenmiştir ve dört beyti Kınalızâde Hasan Çelebi'nin Tezkiretü'ş-şuarâ'sında bulunmaktadır (II, 726). Hüseyin Ayvansarâyî herhalde buradan alarak manzumeyi Hadîkatü'l-cevâmi'de tekrarlamıştır: "Bildi merhûm Mustafa Paşa / Köprüdür fi'l-hakıka bu dünyâ / Yaptı bir köprü harç edip varın / Ede tâ kim bu ma'nâya îmâ / Dahi köprü tamâm olmadan / Etti ana hücûm seyl-i fenâ / Göçtü merhûm dediler târih / Köprüden geçti Mustafâ Paşa". Ancak burada tarih mısraı, ne paşanın vefatını ne de köprünün yapılışını vermektedir. Hüseyin Ayvansarâyî Hadîka'da "Gazâlî Mescidi" maddesinde bu hususta şu açıklamayı da yapar: "Mustafa Paşa'nın vefatı üzerine Gazâlî'nin takdim ettiği tarih için paşanın dul zevcesi Sultanzâde Hanım Hatun'dan 100 altın ihsan almıştır. Evliya Çelebi'nin bu köprüye dair anlattığı hikâye gerçek değildir.

Bazı kayıtlarda köprünün kurucusu olarak değişik adlar verilmişse de eserin Çoban Mustafa Paşa tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Üzerinden geçen yabancıların hayranlığını çeken köprü bu kişilerin seyahatnâmelerinde yer almıştır. İnşasından yirmi beş yıl sonra, 18 Ağustos 1553'te buradan geçen Hans Dernschwam köprünün Mustafa Paşa'nın hayratı olduğunu belirtir. Ayrıca paşanın Gebze'deki külliyenin de bânisi olduğunu vurgular. Elçi O. Giselijin van Busbeke, 1553'te gördüğü bu köprüyü "muhteşem" olarak niteler. Bir Alman elçilik heyetinin papazı olan Salomon Schweigger, 21 Aralık 1577'de üzerinden geçtiği yapıyı "çok güzel bir taş köprü" şeklinde tarif eder. Elçi Cornelius von den Driesch ise 1723'te basılan seyahatnâmesinde bu eseri, "bütün Avrupa'da bir benzerine nâdir olarak rastlanabilecek hârikulâde güzel bir köprü" olarak belirtir. Ayrıca Osmanlı tarihi boyunca Türk ordusunun batı yönünde yaptığı seferleri anlatan kaynaklarda köprünün tasvirine rastlanır. Bu köprü ile ilgili olarak halk arasında çeşitli hikâye ve efsanelerin anlatıldığı da dikkati çeker.

Cisr-i Mustafa Paşa, 935'te (1528-29) Sultanzâde Hanım Hatun mülkü ile birlikte kayda geçmiş (BA, TD, nr. 370, s. 326) ve Çirmen'deki Karaağaç köyü ile Aladeresi mezraasının gelirleri köprünün bakımına tahsis edilmiştir (Gökbilgin, s. 516). Ahmed Refik Altınay tarafından yayımlanan 9 Rebîülâhir 981 (8 Ağustos 1573) tarihli bir hükümde (BA, MD, nr. 407, hk. 22), köprünün başında kurulan bir değirmenin köprüye zarar verdiği

yolundaki bir ihbar üzerine Edirne kadısı ile mimarbaşının değirmeni derhal yıktırdıkları ve köprüde meydana gelen zararın tesbit edilerek tamirinin yapıldığına dair bilgiler vardır. Bu sırada mimarbaşı Koca Sinan'dır.

İstanbul - Sofya karayolunun üstünden geçtiği köprüyü doğu - batı bağlantısındaki hizmetini sürdürürken 1960 yılında Bulgar hükümeti yıktırmak istemiştir. Ancak o sırada Bulgaristan'da hüküm süren rejimin bütün acımasızlığına rağmen R. Radzeff adında eski eserlere saygılı bir mimar, bir Bulgar dergisinde bu karara karşı çıkmak cesaretini gösterebilmiştir. Sadece tercümesi elimize geçen bu yazıda (tam metni için bk. Eyice, s. 730-731) yüzyıllar boyunca köprünün hizmet verdiği, yapının tam ve sağlam olarak durduğu belirtilmektedir. R. Radzeff, köprünün A. S. Razboynikoff tarafından teknik incelemesinin yapıldığını, S. Dimitrof ile B. Nedkof'un da kitâbesi üzerinde araştırma yaptıklarını bildirirse de bu çalışmaların yayımlandığına dair bir bilgi edinmek mümkün olmamıştır.

Mimar Sinan'ın eserlerinin listesini veren Tezkiretü'l-ebniye'nin sekizinci bölümünde köprüler anlatılırken üçüncü sırada "Mustafa Paşa Köprüsü, Meriç suyu üstünde" denilmektedir. Sinan ayrıca köprü başında günümüzde izi bile kalmayan Haseki Sultan Camii'ni de inşa etmiştir. Evliya Çelebi bunun "selâtin camii gibi bir câmi-i rûşen" olduğunu belirttikten sonra etrafındaki imaret, sıbyan mektebi, han, hamam, çarşı ve pazarın da Mimar Sinan yapısı olduğuna işaret etmektedir. Sinan 1539'da hassa mimarı olmuş, fakat bu tarihten önce de herhalde mimarlık kabiliyetini belli eden yapılar meydana getirmiştir. Eserleri listesinde adı açık şekilde belirtildiğine göre Mustafa Paşa Köprüsü büyük ihtimalle onun tarafından inşa edilmiştir.

1964 yılı Eylül ayı içinde üzerinden geçtiğimiz köprünün kitâbesinin bir fotoğrafını gizlice çektik; eseri imkân nisbetinde incelememiz mümkün oldu. O tarihlerde köprü gayet sağlam durumdaydı. Tarih içinde Cisr-i Mustafa Paşa'dan geçen seyyahlar değişik ölçüler vermişlerdir. Bunlara göre göz sayısı on yedi ile yirmi bir arasında değişmekte, uzunluk ise 325 - 442 adım olarak verilmektedir. Jireçek köprüyü 325 adım uzunluk ve 9 adım genişliğinde, on dokuz gözlü olarak kaydeder. Yeni tesbitlere göre 300 m. kadar uzunlukta olan Cisr-i Mustafa Paşa, ortada dört büyük göze ve bunlardan itibaren iki uca doğru alçalan sivri kemerli sekizer göze sahiptir. Böylece göz sayısı yirmiyi bulur. Gözlerin aralarındaki pâyelerde

mahmuzlar bulunmaktadır. Köprünün iki yanı düz korkuluk levhaları ile sınırlanmıştır. Tam ortada, köprünün genel nisbetleri içinde biraz yüksek ve gösterişli bir kitâbe köşkü yükselir. Mihrap biçimindeki bir kemerin üstüne mermer kitâbe yerleştirilmiştir. Köprü muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Bu malzemenin 10 km. kadar uzakta Karabağ köyündeki ocaktan çıkarıldığı tesbit edilmiştir. O yıllarda Bulgar makamlarınca köprünün etraflı incelenmesi ve resminin çekilmesi istenmediğinden, hatta bu yolda girişimleri olanlar çok şiddetli takibata uğradığından daha açık ölçüler elde edilememiştir.

Cisr-i Mustafa Paşa sade, âhenkli ve temiz çizgilere sahip bir yapıdır. Osmanlı döneminin ana sefer ve kervan yolunun üstündeki hayrat eserlerinin en değerlileri arasında yer alır. Ayrıca Sinan’ın ilk eserlerinden biri olarak da özel öneme sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 326; BA, MD, nr. 407, hk. 22; H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien: 1553 / 55 (nşr. F. Babinger), München-Leipzig 1923, s. 22-23, 153; Kınalızâde, Tezkire, II, 726; O. G. de Busbecq, Vier Briefe aus der Türkei (nşr. W. von der Steinen), Erlangen 1926, s. 32; a.e.: Türk Mektupları (trc. H. Cahid Yalçın), İstanbul 1939, s. 37; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 422; Ayvansarayî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 118 vd.; S. Schweigger, Ein newe Reysbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel..., Nürnberg 1608, s. 47-48; G. C. von den Driesch, Historische Nachricht von der... Gross-Botschaft nach Constantinopel, Nürnberg 1723, s. 125-126; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.391-10.393, III, 24; Mehmed Râif, Mir‘ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 320; Ahmed Refik [Altınay], Türk Mimarları, İstanbul 1937, s. 86-87; a.mlf., “Mimar Sinan”, TTEM, yeni seri: I (1930-31), s. 9, nr. 19; Topkapı Sarayı Arşiv Klavuzu, İstanbul 1940, II, 100; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 515 vd.; R. Melûl Meriç, Mimar Sinan, Hayatı ve Eseri, Ankara 1965, s. 43; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 153-155; Ayverdi, Avrupa’da

Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 20-21; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 402; Semavi Eyice, “Svilengrad’da Mustafa Paşa Köprüsü”, TTK Belleten, XXVIII / 112 (1964), s. 729-752, İngilizce’si: s. 753-756, ayrıca metin dışı 10 resim; İsmet İlter, “Köprüleri ile Mimar Sinan: IVCisr-i Mustafa Paşa”, Karayolları Bülteni, sy. 210, Ankara 1967, s. 21-24, 39; Cem Atabeyoğlu, “Mustafa Paşa Köprüsü”, Pirelli Dergisi (R. Radzeff’in makalesi Narodısa Kulture adlı derginin 19 Temmuz 1963 tarihli sayısında yayımlanmıştır. Makalenin Sofya’daki Türk elçiliğinden Dışişleri Bakanlığı kanalıyla Türk Tarih Kurumu’na intikal eden Türkçe tercümesinden faydalanılmıştır).

Semavi Eyice

CİSR-i MUSTAFA PAŞA

جسر مصطفى پاشا

Bulgaristan'da bugünkü adı Svilengrad olan kasaba.

Edirne'nin 30 km. kuzeybatısında Bulgaristan sınırları içerisinde yer almaktadır. Kasabanın bulunduğu bölge, 1362 yılında Edirne'nin fethi sırasında Osmanlı idaresine girmiş olmalıdır. XV. yüzyılda Rumeli eyaletine bağlı Çirmen sancağı içerisinde yer alan bölgedeki kasaba adını, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde ikinci vezir olup Çoban veya Gazi unvanı ile bilinen Boşnak Mustafa Paşa (ö. 935 / 1529) tarafından inşa ettirilen köprüden almaktadır.

Enderun'dan yetişen Mustafa Paşa, kapıcıbaşılık ve Rumeli beylerbeyiliği görevlerinde bulunduktan sonra üçüncü vezirliğe, 1522'de Rodos seferi sırasında da Mısır valiliğine getirilmiş, daha sonra İstanbul'a çağrılarak ikinci vezirliğe yükseltilmiştir. Önemli devlet hizmetlerinde bulunan ve ülkenin çeşitli yerlerinde hayır eserleri yaptıran Mustafa Paşa bu eserlere, Osmanlı hânedanına damat olması sebebiyle, gerek II. Bayezid gerekse Kanûnî tarafından kendisine ve hanımına temlik edilen mülklerden bir kısmını vakıf olarak bağlamıştır. Nitekim Çirmen'de bulunan Karaağaç köyü ile Aladeresi mezraası gelirini de köprüsünün inşa ve bakım masraflarını karşılamak üzere tahsis etmiştir. Mustafa Paşa'nın yaptırdığı köprünün yanında yine kendisi ve Yavuz Sultan Selim'in kızı olan hanımı Hafsa Sultan tarafından büyük bir cami, imaret, muallimhâne ve han yapılmış, böylece yeni bir yerleşme yerinin temelleri atılmıştır.

Buranın Cisr-i Mustafa Paşa adıyla bir kasaba haline gelmesi ise muhtemelen III. Murad devrinden (1574-1595) itibaren olmuştur. Nitekim 1530 tarihli Tahrir Defteri'nde bir yerleşim birimi olarak ismi görülmezken III. Murad dönemine ait 651 numaralı Çirmen Tahrir Defteri'nde ilk defa kasaba olarak adına rastlanmaktadır (BA, TD, nr. 651, s. 115-116). Öte yandan yine arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre bu tarihlerden itibaren (1602) Naldöken Yörükleri köprü çevresine yerleşmişlerdir (Gökbilgin,

Rumeli'de Yürükler, s. 56, 59). III. Murad dönemine ait tahrir defterinde kasabanın, biri hıristiyanlara ait olmak üzere Câmi-i Şerîf, Mahalle-i Atîk ve Mahalle-i Cedîd adlarını taşıyan dört mahallesi olduğu kayıtlıdır. Yeni kurulduğu anlaşılan kasabada otuz bir hâne, sekiz mücerred gayri müslim ile 150 hâne, yetmiş bir mücerred müslümandan oluşan bir nüfus bulunmaktaydı (tahminen 980 kişi). 1653'te buradan geçen Evliya Çelebi'ye göre kasabada 700 hâne, yedi cami bulunmakta, köprü başında ise Mimar Sinan'ın yaptığı selâtin camilerine benzer bir cami, bunun yanında bir imaret, sıbyan mektebi, han, hamam, çarşı ve pazar yer almaktaydı (Seyahatnâme, III, 422).

Yol üzerinde bulunması sebebiyle kısa sürede gelişen Cisr-i Mustafa Paşa, 1829 yılına kadar Çirmen sancağına bağlı bir nâiblik olarak kalmıştır. Edirne vilâyeti kurulunca bu vilâyete dahil bir nahiye oldu. 1831 nüfus sayımında kaza olarak yer alan Cisr-i Mustafa Paşa'da 914 müslüman ve 1329 gayri müslim

erkek nüfus bulunmaktaydı ki bu da kadınlarla birlikte yaklaşık 4500 civarında bir nüfus yapmaktadır. Kasaba 1829 ve 1876 yıllarında Rus orduları tarafından işgal edildi. Doğu Rumeli vilâyeti kurulunca, daha sonra da vilâyetin Bulgarlar'ca işgali üzerine sınırda bulunması dolayısıyla önemi arttı. Kāmûsü'l-a'lâm'da belirtildiğine göre bu sırada kasabada 8000 kadar nüfus, biri büyük birkaç cami, hükümet konağı ile kışla, bir de askerî hastahane yer almaktaydı. Ayrıca müslümanlar için bir rüşdiye, iki ibtidâî ile bir Rum, beş Bulgar, bir yahudi mektebi mevcuttu. Çirmen, Lefke ve Selbüken nahiyelerinden teşekkül eden kazada ise mevcut elli iki köyle birlikte toplam 27.138 nüfus vardı. Bunlardan 9715'i müslüman-Türk, 12.716'sı Bulgar, 4150'si Rum, 425'i yahudi ve 132'si de Ermeni idi. Kasaba Balkan savaşlarından sonra da önemini korudu. Bu savaşlarda Bulgar işgaline uğradığı esnada kasaba ve çevre köylerinde 5154 ev, 650 dükkân, otuz iki cami, yirmi bir kilise, bir havra, kırk beş okul, bir medrese, iki türbe, iki manastır bulunuyordu. Kazada en çok tahıl, burçak, fasulye, nohut, mercimek, bakla, tütün ve pamuk üretimi yapılmaktaydı. Bağ ve bahçe ziraatı da önemli bir gelir kaynağıydı. 1915'te Bulgaristan Krallığı'nın Alman ittifakına katılması için Almanya'nın baskısıyla yapılan bir sınır düzeltmesinde Bulgaristan'a terkedilen kasaba, bugün de transit

yolu üzerinde ticaret merkezi olma durumunu korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370, s. 326; nr. 651, s. 115-116; O. C. Busbecq, Türk Mektupları (trc. Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 37; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 43; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 422; Sicill-i Osmânî, IV, 372; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4309; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 211, 526, 689; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı (1831), Ankara 1943, s. 38; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 515-516; a.mlf., Rumeli'de Yürükler, s. 56, 59; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilatı ve Yol Sistemi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed.Fak. Ktp., TE, nr. 32; a.mlf., "XIV. Yüzyılda Sosyal Ekonomik ve Demografik Bakımdan Balkanlar'da Bazı Osmanlı Şehirleri", TTK Belleten, LIII / 207-208 (1989), s. 643, 670; L. İnciciyan – H. D. Andreasyan, "Osmanlı Rumelisi'nin Tarih ve Coğrafyası", GDAAD, sy. 4-5 (1976), s. 134; TA, XXIV, 504.

Yusuf Halaçoğlu

CİVANMERT

(bk. FÜTÜVVET)

CİVÂR

الجوار

Câhiliye devrinde ve İslâmî dönemde Araplar arasında yaygın olan bir himaye müessesesi.

Civâr sözlükte “komşuluk” anlamındadır. “Komşu” demek olan câr kelimesi hem haksızlığa uğrayan kimseyi koruyanı, hem de ona sığınan şahsı ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de, müşrikleri, “Ben sizin yardımcınızım” (وانّى جار لكم) diyerek (el-Enfâl 8 / 48) Bedir Gazvesi’ne teşvik eden şeytanın yardım vaadi câr kelimesiyle anlatılmıştır. Aynı kökten gelen icâre ve mücâvere de “himaye ve komşuluk” anlamlarına gelmektedir. Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de kendisinin her şeyi koruyup kolladığını, fakat zâtının himayeye muhtaç olmadığını ifade etmektedir (bk. el-Mü’minûn 23 / 88). Ayrıca civâr ve mücâvere kelimeleri “mescidde itikâfa girmek” mânasına da gelmektedir. Nitekim bazı hadislerde Hz. Peygamber’in Mekke’de iken Hira’da, Medine’de ise mescidde itikâfı bu lafızlarla rivayet edilmiştir (msl. bk. Buhârî, “İ‘tikâf”, 2; Müslim, “Îmân”, 257, “Sıyâm”, 213). Daha sonraki dönemlerde Mekke veya Medine’ye gidip yerleşen müslümanlar için mücâvir tabiri kullanılmıştır.

Civâr kelimesi tarihî bir terim olarak Câhiliye devrinde ve İslâm’ın ilk dönemlerinde son derece yaygın olan eman* ve himaye müessesesini ifade etmektedir. Birini himaye etme işini hem fertler hem de aile, aşiret ve kabileler üstlenebildiği için civârı ferdî ve içtimaî olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. Gerek himaye isteyen (müstecîr) ve bu isteği kabul edilerek himaye altına alınan kimsenin (câr), gerekse himaye eden şahsın (mücîr) uyacağı bazı esaslar mevcuttu.

Bir bölgede herhangi bir haksızlığa ve zarara uğramaktan endişe eden kişi veya zümreler, muhtemel haksızlığı önleyebilecek güçte olanlardan kendilerini himaye etmelerini isterlerdi. Gerek himaye isteği gerekse bunun kabulü, insanların bir araya geldiği hac ve benzeri toplantılarda taraflarca açıkça ifade edilir, himayenin kalkması da aynı şekilde alenî olurdu.

Habeşistan’a hicret eden müslümanlar, Kureyş’in İslâmiyet’i kabul ettiği şâyiası üzerine Mekke’ye geri döndüklerinde haberin asılsız olduğunu öğrenmişler ve eski dostları arasında bulunan bazı müşriklerin himayesine sığınmak zorunda kalmışlardı. Osman b. Maz‘ûn Kureyş’in ileri gelenlerinden Velîd b. Mugıre’nin himayesine girmiş, fakat bir müşrik tarafından korunmanın ıstırabını hissedince bu himayenin kalkmasını arzu etmiş, Velîd b. Mugīre ile Kâbe’ye giderek civârın son bulduğunu karşılıklı ilân etmişlerdi. Birini himayesine alan şahsın onu her türlü kötülükten koruması ve bu uğurda her türlü tehlikeyi göze alması bir şeref meselesi sayılırdı. Bu konuda gösterilecek herhangi bir ihmal, verilen söze ihanet sayıldıktan başka himaye sözü verenin şahsı, ailesi ve kabilesi için bir utanç, tenkit ve tahkir vesilesi kabul edilirdi. Dolayısıyla Araplar himaye sözü verdikleri şahsı korumak için gerekirse canlarını feda etmekten çekinmezlerdi. Nitekim Arap tarihinde civâr sebebiyle çıkmış kabileler arası savaşlar vardır. Taraflar arasında civârın iyice benimsendiği ve kökleştiği durumlarda onun kan bağı derecesinde, hatta daha ileri tutulduğu ve himaye edilen şahsın nesebe dahil edildiği de olmuştur. Şahısların dışında mukaddes yerler de meselâ Kâbe ve çevresi emin bölge sayılmıştır. Kendisinden himaye istenilecek kişi evinde bulunmadığı zaman onun evine girip sığınmak, evinin gölgesinde oturmak veya himaye sözü veren kişinin elbisesini giymek, hatta elbisesinden bir parçayı taşımak da himaye alâmeti olarak kabul edilmiştir. Topluluk karşısında ilân edilmese bile bir evde misafir olan kimse üç gün süreyle himaye altında sayılırdı. İlân edilen himayelerde bazan koruma süresi sınırlandırılır, bazan da himayenin kimlere karşı olduğu belirtilirdi. Bu durumda koruma süresi bittikten sonra veya himaye ilânında belirtilen zümreler dışında bir yerden gelen zarar ve haksızlıktan himaye eden kimse sorumlu tutulmazdı.

Civâr müessesesi İslâmî dönemde de varlığını sürdürdü. Kur’ân-ı Kerîm’deki, “Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse Allah’ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver” (et-Tevbe 9 / 6) meâlindeki âyet bu hususu ifade etmektedir. Bir müslüman bir müşriği himaye edebileceği gibi onlardan birinin himayesine de girebilir. Hz. Peygamber’in uygulamaları da bu mahiyettedir. Meselâ onun Tâif dönüşü müşriklerin ileri gelenlerinden ve akrabalarından olan Mut‘im b. Adî’nin himayesinde Mekke’ye girişi, çevre kabilelere İslâm’ı tebliğ ederken onların himayesine sığınma isteği, Bi’rimaûne faciasından önce

Âmir b. Sa‘saa kabilesi reisi Ebû Berâ’nın kendi kabilesine karşı İslâm davetçilerini koruyacağını taahhüt etmesi tamamıyla İslâm tebliğiyle ilgilidir. Âyet ve Hz. Peygamber’in uygulaması göstermiştir ki dinin ve müslümanların lehine olduğu sürece köle bile olsa bir müslüman bir gayri müslimin himayesine girebilir, aynı zamanda İslâm’ı öğrenip gerçekleri düşünme fırsatı vermek için bir gayri müslimi himayesi altına da alabilir (ayrıca bk. EMAN; HİMAYE; KOMŞU).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, es-Sıhâh, “cvr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “cvr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, III, 112-113; Buhârî, “Leyletü’l-kadr”, 3, “Hayız”, 2, “İʿtikâf”, 2; Müslim, “Îmân”, 257, “Sıyâm”, 213, “Hayız”, 8; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), II, 347-348; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, III, 598-599; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 94-95, 143-146; Mehmed Zihni Efendi, el-Muktedab fî kavâidi’n-nahv, İstanbul 1303, s. 290-291; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 360-365; Vefâ Fehmî es-Sindiyûnî, Şuʿarâʾü sadri’l-İslâm ve temessülühüm li’l-kıyemi’l-ictimâʿiyye [baskı yeri yok], 1983 (Dârü’l-Ulûm), s. 28-32, 53-56; J. Lecerf, “Djiwar”, EI² (Fr.), II, 572-573; W. Montgomery Watt, “Idjara”, a.e., III, 1043.

Ahmet Önkal

CÎVEN

جيون

Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî (ö. 1130/1718)

Hindistanlı Hanefî fakihi, müfessir ve mutasavvıf.

1047’de (1638) Hindistan’da Leknev civarındaki Emeytî’de doğdu. Bu sebeple Leknevî, ailesi aslen Mekkeli olduğu için Mekkî, Sâlih peygamberin soyundan geldiği rivayetinden dolayı da Sâlihî nisbeleriyle anılır. Şeyh Cîven ve Molla Cîven diye meşhurdur. Yedi yaşında iken hâfız oldu. Önce Muhammed Sâdık es-Siterkihî’nin, daha sonra Molla Lutfullah el-Kûrâ - Cihanâbâdî’nin derslerine devam ederek yirmi iki yaşında tahsilini tamamladı. Hocası vasıtasıyla Çiştiyye tarikatına girdi. Kırk yaşına kadar Emeytî’de müderrislik yaptı. 1087’de (1676) önce Ecmîr’e, daha sonra Delhi’ye giderek öğretim ve irşad faaliyetlerine devam etti. 1691 yılında hac için gittiği Mekke ve Medine’de beş yıl kadar kaldıktan sonra tekrar Hindistan’a döndü. Dekken bölgesinde altı yıl Evrengzîb’in hizmetinde bulundu. 1700’de ikinci hac yolculuğuna çıktı ve bir süre kalıp ders okuttuktan sonra Emeytî’ye döndü (1704). Burada Şeyh Yâsîn b. Abdürrezzâk el-Kādirî tarafından kendisine hırka giydirilen Cîven, iki yıl sonra geniş bir mürid topluluğu ile Delhi’ye geldi. Dekken bölgesinden gelen Şah Âlem’i (I. Bahadır Şah) Ecmîr’de karşılayarak onunla birlikte Lahor’a gitti (1119/1707). Şah Âlem ölünce tekrar Delhi’ye döndü ve ders vermeye devam etti, Emeytî’de bir medrese kurdu. Şeyh Cîven 9 Zilkade 1130 (4 Ekim 1718) tarihinde Delhi’de vefat etti ve naaşı önce Mîr Muhammed Şefî ed-Dihlevî’nin zâviyesine, kısa bir süre sonra da Emeytî’ye nakledilerek kendi medresesine defnedildi.

Güçlü bir hâfızaya sahip olan Cîven zühd ve takvâ sahibi bir âlimdi. Bundan dolayı Sultan Evrengzîb ve oğlu Şah Âlem’in saygısını kazanmış ve onlara hocalık yapmıştır.

Eserleri. 1. et-Tefsîrâtü’l-Ahmediyye fî beyâni’l-âyâti’ş-şerʿiyye maʿa

taʿrîfâti'l-mesâʾili'l-fıkhiyye. Ahkâm âyetlerini tefsir ettiği bu Farsça eserini henüz on altı yaşında iken yazmaya başlayarak beş yılda bitirmiş (1069 / 1658-59), tahsil hayatını tamamladıktan sonra tekrar gözden geçirip tashih etmiştir (1075 / 1664-65). Eser birkaç defa basılmıştır (Kalküta 1263; Hindistan 1300; Kazan 1904; Bombay 1327). 2. Nûrü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı eserinin şerhidir. Eserini Medîne'de ikameti sırasında Menârü'l-envâr'ı okuttuğu öğrencilerinin isteği üzerine iki ay içinde yazmıştır (1693). Diğer bazı hâşiyeleri yanında Muhammed Abdülhalim el-Leknevî de esere Kamerü'l-akmâr adlı bir hâşiye yazmış, Vahîdüddin b. Mesîhüzzamân İşrâku'l-ebsâr fî tahrîci ehâdisi Nûri'l-envâr adlı eserinde (Bombay 1288) hadislerini tahric etmiştir. Nûrü'l-envâr birçok defa basılmıştır (Kalküta 1818, 1819; Delhi 1253; Leknev 1266, 1279, 1295 [Kamerü'l-akmâr ve diğer bazı eserlerle birlikte]; Hindistan 1293 [adı geçen hâşiyeyle]; Kanpûr 1299; Bulak 1316-1317 [I-II, Nesefî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ve adı geçen hâşiye ile]; Beyrut 1406 / 1986 [Keşfü'l-esrâr ile]). 3. eş-Şemsü'l-bâziġa (Leknev 1280, 1288). Molla Mahmûd b. Muhammed el-Fârûkī'nin (ö. 1062 / 1652) el-Hikmetü'l-bâliġa'sının şerhidir.

Kaynaklarda ayrıca es-Sevânih, Menâkıbü'l-evliyâʾ, Âdâbü Ahmedî, es-Suʾâlâtü'l-Ahmediyye fî reddi'l-melâhide adlı eserleri zikredilen Molla Cîven, 25.000 beyitlik bir mesnevi, 5000 beyitlik bir divan ve "kaside-i bürde" tarzında 220 beyitlik bir kaside yazdığını söyler (bk. Abdülhay el-Hasenî, VI, 21).

BİBLİYOGRAFYA

Cîven Ahmed, Nûrü'l-envâr (Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr içinde), Beyrut 1406 / 1986, I, 4, 5; II, 589, 591; Serkîs, Muʿcem, II, 1164-1165, 1704, 1853, 1963-1964; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, VI, 19-21; Brockelmann, GAL, II, 251, 554; Suppl., II, 264, 612, 621; Îzâhu'l-meknûn, I, 87, 301; II, 554; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 170; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 233; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 711-712; Sıddık Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Dımaşk 1978, III, 235; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-

müfessirîn, I, 39; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 108-109; Zübeyd Ahmed, el-ʿÂdâbü'l-ʿArabiyye, I, 65-66, 106-107; II, 279, 318-319; el-Kāmûsü'l-İslâmî, IV, 201; M. Hidayet Husayn, "Cîven", İA, III, 199; A. S. Bazmee Ansari, "Djıvan", EI^{2} (İng.), II, 558; a.mlf., "Cîven", UDMİ, VII, 605-606.

Orhan Çeker

CÎZÂN

جيزان

Suudi Arabistan’ın Kızıldeniz kıyısında bir liman şehri.

Şehrin içinde bulunduğu mukātaa (idarî bölge) ile yakınındaki bir vadinin de taşıdığı Cîzân adı, Hz. Peygamber’e atfedilen bir hadiste olduğu gibi (Yahyâ b. Âdem, s. 81) ilk devir coğrafya kitaplarında sadece vadi adı olarak ve Câzân şeklinde geçer; Yâkūt’un bildirdiğine göre bu vadi Yemenliler’in hac yolu üzerindedir. İslâmiyet’in ilk devirlerinde bölgede yaşayan en önemli kabileler Hakem b. Sa‘d el-Aşîre ile Benî Abdülced idi. Cîzân X. yüzyılın sonlarında Asr (Assâr) şehrinin yöneticisi Süleyman b. Taraf el-Hakemî’ye nisbetle Mihlâfü’s-Süleymânî adıyla da anılmıştır.

Bugün Asîr bölgesinin güneyinde kalan ve Tihâme-i Asîr olarak da bilinen Cîzân arazisi Suudi Arabistan ile Yemen arasında sınır teşkil eder. Mukātaanın toprakları batıda 4 kilometrelik sahil şeridi ve doğuda otuz kadar vadi ağzının açıldığı, içinde yer yer bataklıklar bulunan humuslu alçak bölge ile kuzeyde Serevat dağlarının yer aldığı yüksek bölgeden oluşmaktadır. Kıyıya 50 km. mesafede el-Kahr, Hanîb, er-Reys, Benî Mâlik ve Feyfâ dağları yer alır. Yüksek kesimlerde teraslandırma usulü ile sebze, meyve, tahıl ziraatı ve Hicaz bölgesinin kesimlik hayvan ihtiyacını karşılayacak düzeyde de hayvancılık yapılmaktadır. Bölgedeki tarım faaliyeti 1961 yılında inşa edilen ve Suudi Arabistan’ın tek barajı olan Vâdiicâzân Barajı ile ona bağlı

sulama tesisleri sayesinde daha düzenli biçimde yürütülmektedir. Şehrin karşısında çoğu meskûn olmayan ve büyük gemilerin limana girmesine imkân vermeyen bazı adalar bulunmaktadır ki en önemlisi Feresân’dır. 1974’te tamamlanan modern tesisleriyle Suudi Arabistan’daki beş büyük limandan birini oluşturan Cîzân Limanı’nın en hareketli iskelesi Kunfüze’dir. Şehrin güneyinde PETROMİN (Petroleum and Mineral Organization) şirketinin bölgeye ve komşu ülkelere petrol temin eden özel bir iskelesi ve dolum tesisleri bulunur.

Bugün Suudi Arabistan'a ait olmakla birlikte genellikle Yemen'de kurulan devletlerin hâkimiyeti altında kalan Cîzân ilk defa Ziyâdî Veziri Hüseyin b. Selâme (ö. 402 / 1011-12) tarafından zaptedildi ve Ziyâdîler zamanında bölgenin bazı kısımları kontrol altında tutuldu. Eyyûbîler döneminde (1174-1229) burada Ganimîler'in oturduğu ve bunlara Şutût denildiği bilinmektedir. XV. yüzyılın başlarında bölgede Gānimîler'in bir kolu olan Kutbîler görüldüler. 1477'de Mekke Şerifi Muhammed b. Berekât buraya saldırdı ve yağma etti. II. Berekât'ın kardeşi ve rakibi olan Ahmed Cîzânî (ö. 909 / 1503-1504) bir ara Cîzân'da oturmuş ve bu toprakların hâkimi olan Ganimîler'e mensup akrabalarından destek görmüştür; bu sebeple kendisi ve soyundan gelen bazı kimseler Cîzânî nisbesiyle tanınmışlardır. XV. yüzyılda ünlü Arap denizcisi İbn Mâcid Kızıldeniz'in bu bölgesi hakkında bir otorite olarak kabul edilen ünlü Cîzânlı kaptan Osman el-Câzânî'den nakillerde bulunmakta ve adaların arasından kayalara çarpmadan limana girebilmeleri için denizcilere bazı bilgiler vermektedir. 1503'te Cîzân'ı ziyaret eden İtalyan seyyah Varthema ise limanda çeşitli ülkelere ait kırk beş gemi gördüğünü yazmaktadır.

Cîzân XVI. yüzyılın ilk yarısında, Halî b. Ya'kūb bölgesinin emîri Kays b. Muhammed b. Hırâmî tarafından üç defa saldırıya uğradı. Yemen'in fethiyle birlikte Osmanlı idaresine girdi (1538) ve buraya bir Osmanlı yönetici (mihlâf müdürü) tayin edildi. Bu tarihten sonra zaman zaman yerli imamların kontrolüne geçen Cîzân, 1548'de Yemen Beylerbeyi Ferhad Paşa ve bundan yirmi yıl kadar sonra da Koca Sinan Paşa tarafından yeniden fethedildi ve Yemen'deki Osmanlı yöneticilerinin Hicaz'a gidiş gelişlerinde uğradıkları önemli bir liman şehri haline geldi. Yemen eyaletinin idarî taksimatında sancak merkezi olan Cîzân'ın liman gelirleri, eyalet bütçesi içinde küçümsenmeyecek bir paya sahipti.

XVII. yüzyılda Osmanlı toprağı olmakla birlikte büyük ölçüde Zeydî imamların nüfuzu altında kalan Cîzân, XVIII. yüzyılın ortalarında savaşçı bir kabile olan Yâm b. Necrân'ın kontrolüne geçtiyse de bir süre sonra 1762-1763'te bölgeyi ziyaret eden Niebuhr Cîzân Limanı'nı da içine alan Ebû Arîş bölgesinin Zeydîler adına Hayrâtîler'den Ahmed b. Muhammed adlı bir emîr tarafından yönetildiğini bildirmektedir.

XIX. yüzyılda Kızıldeniz'in bu kesimi İngilizler'in desteklediği Vehhâbîler'le İtalyanlar'ın desteklediği İdrîsîler ve Osmanlı himayesindeki Zeydîler arasında büyük mücadelelere sahne oldu. 1809'da Vehhâbî denizcileri Cîzân Limanı'na girerek depolardaki kahveleri ele geçirdiler; yaklaşık bir yıl sonra da şehrin tamamı Ricâlü Elma' kabilesine mensup Vehhâbîler tarafından alındı. İşgalciler ancak Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın Vehhâbîler'e karşı yürüttüğü harekâttan sonra dağıldılar. 1835'te Cîzân'ı gezen bazı Avrupalı seyyahlar limandaki ticaretin Mehmed Ali Paşa'nın tekelci uygulamalarının bir sonucu olarak büyük ölçüde gerilediğini söylemektedirler. 1911'de liman yakınlarındaki Hafâir'de Osmanlı kuvvetlerini yenen Seyyid Muhammed b. Ali el-İdrîsî bölgenin merkezini Ebû Arîş'ten Sabya'ya taşıdı. İdrîsîler döneminde güney-doğu ve güneye doğru gelişen şehir daha sonra İmam Yahyâ'nın kontrolüne geçti. 1934'te suudiler'le Yemen arasında imzalanan Tâif Antlaşması'yla Cîzân'ın Suudi Arabistan'ın sınırları içinde kalması kesinleşti.

Cîzân'ın önemli tarihî eserleri arasında Osmanlılar devrinde yapılmış kale ile camiler ve Yemen mimarisinin en güzel örneklerinden olan evler bulunmaktadır. Bugün Düseriyye adıyla bilinen Osmanlı kalesinin yanında bütün bölgenin su ihtiyacını karşılayacak kapasitede bir sarnıç vardı. Şehir kadar eski bir tarihe sahip olan ve Mencemü'l-milh diye bilinen tuzla 1976 yılına kadar işletildi.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Âdem, el-Harâc, s. 81; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, Kahire 1322, I, 184; Âtıf Paşa, Yemen Târihi, İstanbul 1326, s. 51; Abdullah b. Ali el-Vezîr, Târîhu'l-Yemen 1045-1090 / 635-1680 (nşr. M. Abdürrahîm Câzim), Beyrut 1405/1985, s. 307; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 25; Emîn er-Reyhânî, Mülûkü'l-ʿArab, Beyrut 1987, s. 334-344; Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi VI: Hicaz, Asir, Yemen Cepheleri ve Libya Harekâtı (1914-1918) (haz. Şükrü Erkal), Ankara 1978, s. 4, 27; Muhammed b.

Ahmed el-Ukaylî, el-Muʿcemü'l-coġrâfî: Mukātaʿâtü Câzân, Riyad 1979; a.mlf., Târîhu'l-Mihlâfi's-Süleymânî, Riyad 1402/1982, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Câzân ve'l-vâdî", Faysal, sy. 28, Riyad 1979, s. 37-49; Hulusi Yavuz, Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti 1517-1571, İstanbul 1984, s. 51, 58, 61, 78; Arabian Boundaries, Primary Documents 1835-1957 (ed. R. Schofield – G. Blake), Oxford 1988, II, 92-93; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1710, 1814-1815; VI, 4810; G. Rentz, "Djayzan", EI² (İng.), II, 516-518.

Mustafa L. Bilge

CÎZE

(bk. KAHİRE)

CÎZÎ

الجيزي

Ebû Muhammed er-Rebî‘ b. Süleymân b. Dâvûd el-Cîzî el-Ezdî (ö. 256/870)

İmam Şâfiî’nin talebesi, fıkıh âlimi.

180 (796) yılından sonra doğdu. Kahire’ye bitişik yerleşim merkezi Cîze’ye nisbetle Cîzî, Ezd kabilesinin mevlâ*sı olduğu için de Ezdî diye anılmaktadır.

İmam Şâfiî’nin “yeni görüş”lerinin râvilerinden biri olan Cîzî, Şâfiî dışında Abdullah b. Abdülhakem, Abdullah b. Vehb el-Mısrî, İshak b. Vehb, Ebü’l-Esved Nadr b. Abdülhamid, Abdullah b. Yûsuf et-Tinnîsî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Ebû Dâvûd, Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, Ebû Bekir el-Bâgandî rivayette bulunmuşlardır.

Hadis münekkitleri Cîzî hakkında “sika”, “me’mûn”, “kesîrü’l-hadîs” gibi ifadeler kullanmış, Nesâî ise “lâ be’s” değerlendirmesini tercih etmiştir.

Şâfiî’nin diğer bir talebesi olan Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî ile Cîzî arasındaki isim benzerliği zaman zaman karışıklığa sebep olmuşsa da Nevevî’ye göre Şâfiî fıkıh kitaplarında Rebî‘ b. Süleyman ismi mutlak olarak geçince Murâdî kastedilmekte, Cîzî’den bahsedilirken Cîzî nisbesi ayrıca zikredilmektedir (Tehzîb, I / 1, s. 188). Cîzî’nin İmam Şâfiî’den rivayeti azdır, hatta bazı kaynaklara göre sadece iki meseleden ibarettir. Kitâbü’l-Üm’de geçen Rebî‘ b. Süleyman ismiyle nerelerde Murâdî’nin, nerelerde Cîzî’nin kastedildiği konusunda Zeki Mübârek tarafından yapılan çalışma pek tatminkâr değildir (bk. EI² [İng.], II, 559).

256 yılı Zilhicce ayının sonlarına doğru (Kasım 870) Cîze’de vefat edip oraya defnedilen Cîzî’nin 257 veya 270’te öldüğü de söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, III, 464; Nevevî, Tehzîb, I / 1, s. 187-188; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 292-293; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 591-592; Sübkî, Tabakat, II, 132; İsnevî, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 30-31; İbn Kadî Şühbe, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye, I, 64-65; İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, III, 245; İbn Hidâyetullah, Tabakatü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402 / 1982, s. 25; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1367 / 1948, s. 155; Mustafa eş-Şek'a, el-İmâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiʿî, Beyrut 1404 / 1984, s. 195-196; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve tabakatü müctehidî'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409 / 1988, s. 97; H. Monés, "al-Djızı", EI² (İng.), II, 559.

Beşir Gözübenli

CİZRE

Şırnak iline bağlı ilçe merkezi.

Güneydoğu Anadolu bölgesinde, Dicle'nin Türkiye'yi terkedip Suriye topraklarına girdiği mevkiin çok yakınında bulunan Cizre, Dicle ırmağının sağ (batı) kıyısında deniz seviyesinden 400 m. kadar yüksekte kurulmuştur. Günümüzde Cizre'nin bulunduğu yörede, eski çağlarda Bâzabdâ Kalesi adı verilen bir kale ve bu kalenin yakınında da Dicle nehri üzerinde bir geçit yeri vardı. Şehrin kuzeyinde bulunan ve Sâsânîler döneminden kaldığı sanılan köprünün kalıntıları, eski yerleşme yerinin bu köprüye yakın olduğunu göstermektedir. Anadolu'yu Kuzey Mezopotamya'ya bağlayan, Büyük İskender'in de Dicle'yi aşarken kullandığı bu önemli geçit noktasını kontrol eden ve Ortaçağ Arap coğrafyacılarının sık sık sözünü ettikleri Bâzabdâ Kalesi ve çevresi İslâm'dan önce çeşitli imparatorlukların hâkimiyeti altında kalmış, İslâmiyet'in doğuşuna yakın tarihlerde Bizans İmparatorluğu ile Sâsânîler arasında çetin mücadelelere sahne olmuştur. Daha sonra Sâsânîler'in eline geçen yöre, Hz. Ömer zamanında İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (17 / 638). İslâm topraklarına katıldıktan sonra büyük imar faaliyetlerine sahne olan yörede, bugünkü şehrin bulunduğu yani İlkçağ'dan kalan surların kuşattığı yerde "Cezîre" (ada) adı verilen şehrin temelleri âdeta yeniden atıldı. Bir kiliseden çevrilen Ulucami de bu dönemde açıldı. Şehre bu adın verilmesi, Dicle'nin eski bir büklümü içinde kurulduğu için sularla kuşatılmış durumda olmasından ileri gelmektedir. Eski kaynaklarda, şehrin kurulduğu yerin sunî bir kanal vasıtasıyla Dicle ırmağının eski büklümünün kesilerek ada durumuna getirildiği ileri sürülürse de mahallinde yapılan incelemeler, şehrin doğusundan geçen nehir yatağının sunî bir mecra olmadığını, nehrin büklümünün (menderes) akarsu tarafından aşındırılıp kesilmesi gibi fizikî coğrafyada çok rastlanılan tabii bir olayın sonucunda meydana gelen "kopmuş menderes"lere ait tipik bir örnek olduğunu ortaya koymuştur. Ancak nehirlerde görülen ve oldukça yavaş cereyan eden bu olayı hızlandırmak için kazma kürekle müdahale edilmiş olması da mümkündür. Ortaçağ İslâm coğrafyacılarının şehrin doğusundan geçen mecranın sunî olduğunu ileri sürmeleri, tabii olayı hızlandırmak için yapılan bazı müdahaleleri bizzat müşahede etmiş

olmalarından ileri gelmiş olabilir.

Başlangıçta Cezîre adıyla anılan şehir, daha sonra Cezîre-i İbn Ömer adını aldı. Şehrin bu adı almasıyla ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Buna göre Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem Emîri Yûsuf b. Ömer'e, Musul'a bağlı Berkaîd beldesinden Abdülazîz b. Ömer'e, Maaddîler'den Benî Ömer kabilesine veya Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî'ye nisbetle şehir bu adı almıştır. Bazı kaynaklarda ise şehirden Cezîretü İbney Ömer şeklinde söz edilmekte ve kimlikleri belirtilmeyen Evs b. Ömer ile Kâmil b. Ömer veya Ömer b. Evs et-Tağlibî'nin iki oğluna izâfeten bu adla anıldığı kaydedilmektedir (Muhammed Yûsuf Gandûr, s. 14). İbnü'n-Nedîm el-Fihrist'te (s. 67) şehirden Cezîretü İbn Amâre olarak söz etmektedir. Ancak Cizre'nin kurulduğu tarihe yakın dönemde kaleme alınan kaynaklar, şehrin 250'den (864) önce Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlibî tarafından tesis edildiğini ve onun adını aldığını kaydederler ki tercih edilen görüş de budur. Şehir XVI. yüzyıldan itibaren günümüzde olduğu gibi Cizre adıyla da anılmaya başlanmıştır.

Cizre sahip olduğu stratejik önemi dolayısıyla askerî harekâtlarda önemli bir üs olarak kullanılmıştır. Sâsânî Hükümdarı Şâpûr, bütün Irak topraklarını istilâ etmek yerine Cizre ve Sincar'ı zaptetmeyi yeterli görmüştür (Muhammed Yûsuf Gandûr, s. 25). Aynı şekilde Büyük Selçuklu ordusunun Haçlılar'a karşı gerçekleştirdiği ilk sefer sırasında Musul Emîri Mevdûd b. İmâdüddin Zengî ile Artukoğlu Sökmen de ordugâhlarını Cizre'de kurmuşlardı (Özaydın, s. 103). Fetihten sonra çeşitli valiler tarafından yönetilen Cizre, Emevîler döneminde birçok imar faaliyetine sahne oldu. Cami, medrese, hamam ve kervansaraylar inşa edildiği gibi daha önceki dönemlerde yapılmış olan eserler de tamir gördü. Emevî Devleti yıkıldıktan sonra Cizre Abbâsî yönetimi altına girdi. Bu dönemdeki idarî teşkilât içinde el-Cezîre vilâyetinin Diyârırebîa âmilliği içinde yer alıyordu. Abbâsîler devrinde bölge çok sayıda Hâricî isyanına sahne oldu (Muhammed Yûsuf Gandûr, s. 39 vd.). Cizre 293-368 (906-979) yılları arasında Hamdânîler'in idaresinde kaldı. Bu dönemde bölge Bizans saldırıları, Karmatî baskınları ve Hâricî isyanları yüzünden sıkıntılı ve tehlikeli günler geçirdi. 368'de (979) Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle Hamdânîler'in

el-Cezîre'deki topraklarını istilâ etmeye başladı ve yöreye hâkim oldu. Adudüddevle'nin ölümünden (372/983) sonra Mervânîler Musul, Diyarbekir ve Cizre'ye doğru hâkimiyetlerini genişletmeye çalıştılar. Bir yıl sonra cereyan eden savaşta mağlûp oldularsa da taraflar arasında yapılan antlaşma ile Cizre Mervânîler'e bırakıldı. 380'de (990) Diyarbekir ve Cizre'de Mervânî Emirliği kuruldu. IV. (X.) yüzyılda önemli bir nehir limanı haline gelen Cizre şehrini anlatan Makdisî (Ahsenü't-tekāsîm, s. 139, 145), iyi inşa edilmiş bulunan şehrin nüfusunun kalabalık olduğunu, çevresinin verimli topraklarla kuşatılmış bulunduğunu ve Dicle üzerinde işleyen taşıtlarla buradan Musul'a bal, tereyağı, ceviz, badem ve şamfıstığı gibi ürünlerin gönderildiğini zikreder. Bir süre sonra Ukaylî saldırısına uğrayan Cizre, Kırvâş b. Mukalled tarafından muhasara edildi (421 / 1030). Nasrüddevle b. Mervân 15.000 dinar fidye ödeyerek kuşatmanın kaldırılmasını sağladı.

Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında (1038-1063) İbrâhim Yinal'ın önünden kaçan Oğuzlar Azerbaycan'a, oradan da sarp dağlardan geçerek Diyarbekir ve Cizre'ye yayıldılar (1041).

Tuğrul Bey de Arslan Besâsîrî'nin isyanı sırasında Musul'a giderken Cizre'yi kuşattı. Cizre hâkimi Nasrüddevle b. Mervân, halkın sıkıntıya mâruz kaldığını ve Tuğrul Bey ile başa çıkamayacağını anlayınca kendisinin bu bölgede Rumlar'la cihad ettiğini söyleyerek barış teklifinde bulundu. 100.000 dinar para ve değerli hediyeler takdim ederek Tuğrul Bey ile dostluk tesis etti ve Selçuklular'a tâbi oldu (1057). Onun 453'te (1061) ölümü üzerine şehrin yönetimi oğullarına geçti. Cizre Nasrüddevle zamanında büyük bir gelişme gösterdi. Sınır boyları emniyet altına alındı; huzur ve güven sağlandı. Şehir âlim ve şairlerin ziyaretgâhı oldu.

Sultan Melikşah zamanında (1072-1092) Fahrüddevle b. Cehîr'in Diyarbekir'in zaptı ile görevlendirilmesinden sonra Âmid ve Meyyâfarikın'in (Silvan) yanı sıra Cizre de ele geçirilerek buradaki Mervânî hâkimiyetine son verildi (1085). Bazı kaynaklarda Mervânîler'in Cizre'deki hâkimiyetlerinin 1087, hatta 1094 yılına kadar devam ettiğine dair rivayetler vardır. Bundan sonra Cizre Musul'a bağlı olarak idare edilmeye başlandı. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan ile yaptığı savaşı kazandıktan sonra Musul'a hâkim olan Emîr Çavlı, Cizre üzerine yürüyüp

şehri kuşattıysa da 6000 dinar para, at ve silâh karşılığı şehrin idaresini yeniden Selçuklu emîrlerinden Çökürmüş'ün oğlu Habeşî'ye bıraktı. Sultan Muhammed Tapar 1108'de itaatsizliği sebebiyle Çavlı üzerine yürüyerek Cizre dahil onun idaresindeki diğer yerleri ele geçirdi. Şehir bir süre Musul Valisi Aksungur el-Porsukı tarafından idare edildi. Daha sonra İmâdüddin Zengî'nin hâkimiyeti altına girdi ve büyük bir iktisadî gelişme gösterdi. Onun 1146'da ölümünden sonra oğlu I. Seyfeddin Gazi şehre hâkim oldu ve burayı Emîr Ebû Bekir ed-Dübeysî'ye verdi. Ardından Musul Atabegi Kutbüddin Mevdûd üç aylık bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi (1158). Yerine geçen oğlu II. Seyfeddin Gazi döneminde Cizre halkı huzur içinde yaşadı. II. Seyfeddin Gazi atabegliği kardeşi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd'a, Cizre'yi de oğlu Sencer Şah'a bıraktı. Sencer Şah Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye itaat arzederek (1183) onunla birlikte Haçlılar'a karşı cihada katıldı.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden (1193) sonra kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil Cizre'yi almak istediyse de başarılı olamadı. Ancak 1251'de halkın şikâyetleri üzerine Eyyûbîler'den el-Melikü'n-Nâsır Atabeg, Nûreddin Arslanşah'ın ölümünden sonra Musul'a hâkim olan Emîr Bedreddin Lü'lü' ile birlikte Cizre'yi istilâ ederek Musul atabeglerinin buradaki hâkimiyetine son verdi. Böylece Eyyûbîler ile Bedreddin Lü'lü'ün nüfuzu altına giren şehir 660'ta (1261-62) Moğol istilâsına uğradı. Moğollar buraya hıristiyan bir vali tayin ettiler. Hülâgû daha sonra Cizre'yi Emîr Tûdân'a verdi.

Moğollar'dan sonra bölge Memlük nüfuzu altına girdi. Ancak İbn Tağrîberdî, Berkuk zamanında (1382-1399) el-Cezîre'deki birçok şehirde onun adına hutbe okunduğunu kaydettiği halde Cizre'den söz etmez (en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 115). Bu da mahallî hükümdarların zaman zaman bağımsız hareket ettiklerini göstermektedir. VIII. (XIV.) yüzyılda Cizre'yi ziyaret eden İbn Battûta, bu güzel şehrin büyük bir kısmının harabe halinde olduğunu söyler (er-Rihle, s. 236). Timur 796'da (1394) el-Cezîre'yi istilâ ettiği sırada el-Melikü'z-Zâhir ve nâibi İzzeddin el-Kürdî'nin elinde bulunan Cizre mukavemet gösterilmeden Timur'a teslim edildi. Böylece çok eski tarihlerden beri çeşitli hânedanlara tâbi olarak hüküm sürmekte olan Cizre beylerinin idaresine son verilmiş oldu. Timur'un oğulları Şâhruh Mirza ile Muhammed zamanında ise Emîr Bahtî'nin idaresindeydi (İbn Tağrîberdî, XV, 224). 1469 yılında Karakoyunlular ve daha sonra Akkoyunlular bölgeye hâkim oldular. 1508'de Cizre'yi Akkoyunlular'dan

alan Emîr II. Şeref, şehirdeki mahallî yönetimi yeniden tesis etti. Günümüzde Kırmızı Medrese (el-Medresetü'l-hamrâ) adı verilen medreseyi ve çevresindeki külliyeyi inşa ettirdi ve imar hareketlerine hız verdi. II. Şeref'ten sonra Cizre beyi olan Emîr Ali Bey döneminde kısa bir süre için Şah İsmâil'in idaresi altına giren şehir Ali Bey tarafından tekrar geri alındı. Bugün Cizre'nin bir mahallesi olan Mirali (Alibey) bu beyin adından gelir. Yavuz Sultan Selim, İdrîs-i Bitlisî'nin de yardımıyla Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun büyük kısmını ele geçirirken Cizre'yi de aldı. O sırada Cizre'nin başında bulunan Ali Bey Yavuz Sultan Selim'e bağlılık arzetti.

Osmanlı idarî teşkilâtında Diyarbekir eyaleti içinde yer alan Cizre, bölgedeki diğer bazı yerler gibi özel bir statüye sahipti. Yurtluk ve ocaklık denilen ve Osmanlı idaresi altındaki başka yerlerde de uygulanan bu statüye göre, devlete sadakat gösteren ve hizmet eden bir kısım mahallî beylere eski ülkeleri belirli şartlar içinde bağışlanıyordu. Bu özel statü içinde "eyalet" veya "hükümet" şeklinde de tarihî kaynaklarda zikredilen Cizre'nin XVI. yüzyılda Osmanlı-İran savaşları dolayısıyla merkezî otorite ile olan bağı daha da güçlendirildi. Diğer sancak beyleri gibi Cizre beyleri de yapılan seferlere katıldılar. Daha sonraki yıllarda şehri idare eden mahallî idareciler arasında başlayan ailevî çekişmelerden

Cizre şehri de zarar gördü. Cizre beylerinin sonuncusu olan IV. Mehmed, Osmanlı Padişahı IV. Murad tarafından emirlikten uzaklaştırılınca şehirdeki beylerin idaresi sona ermiş oldu (1627). Ancak 1830 yılından itibaren daha önce Cizre'de hüküm süren aileden gelen Bedirhan Bey (Paşa) Cizre mütesellimi olarak tayin edildi. Fakat 1846'da çevredeki dağınık aşiretleri toplayarak ayaklanınca yakalanıp ailesiyle birlikte İstanbul'a gönderildi. II. Abdülhamid döneminde kurulan ve bu padişahın adını taşıyan "Hamidiye alayları" Cizre'de idareyi ellerinde tutuyorlardı. Şehirdeki önemli mimari eserlerden biri olan Hamidiye Kışlası da bu dönemde Hamidiye alaylarının başına padişah tarafından tayin edilen Mustafa Paşa tarafından inşa ettirilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Cizre, Musul üzerinden gelip Mardin'de iki kola ayrılarak biri Diyarbekir üzerinden Karadeniz kıyılarına, ötekisi Urfa üzerinden Halep'e giden ticaret kervanları için önemli bir konaklama yeri idi. 1766 yılında bu yol üzerinde bir kervanla birlikte seyahat eden

Carsten Niebuhr'un verdiği bilgiye göre, söz konusu kervanda 1300'ü mazı meşesi, 120'si çeşitli Hint ve İran kumaşları, 45'i kahve taşıyan deve, 500-600 kadar yüklü at, katır ve merkep, 150 muhafız ve 400 kadar yolcu bulunuyordu (Göyünç, s. 97). Bu rakamlar, Cizre'den geçen yolun önemi ve bu yol üzerinde bulunan şehre sağlayacağı gelir hakkında fikir vermektedir. Cizre bu ulaşım ekseni üzerinde olduğu gibi Dicle ırmağı vasıtasıyla Diyarbekir ile Musul arasında keleklerle nakliyat yapanlar için de bir konaklama yeriydi. Şehir ihtiyaç fazlası tahıl, sebze ve meyvesini keleklerle Musul'a gönderiyordu. Cizre'nin bu özelliği XX. yüzyılın başlarına kadar sürmüş, ancak Musul ve çevresinin Türkiye sınırları dışında kalmasıyla fonksiyonunu yitirmiştir.

XIX. yüzyılın sonlarında Cizre'den söz eden yazarlardan Müller-Simonis'e göre şehirde 800, Sachau'ya göre ise 600 - 800 ev bulunuyordu. Aynı yüzyıla ait bilgi veren Vital Cuinet, Cizre'nin 9560 nüfusa sahip bulunduğunu ve şehirde beş cami, çok sayıda mescid, on beş türbe, beş han, sekiz hamam, 100 dükkân, o tarihlerde hemen hemen boş vaziyette bir kubbeli çarşı, kışla ve askerî hastahane mevcut olduğunu kaydeder.

XX. yüzyılın başlarında Cizre'nin nüfusu 10.000'i bulmuyor, evlerin kapladığı alan da surların kuşatmış olduğu sahanın ancak bir kısmını işgal ediyordu.

Günümüzdeki Cizre, Dicle'nin eski büklümünün içinde kalan, surların kuşattığı eski nüvesinden dışarı taşarak kuzeye, kuzeydoğuya ve kuzeybatıya doğru gelişmiştir. Eski kesimdeki çarşı muhafaza edilmekle beraber yeni iş merkezi sur dışında daha geniş caddeli olarak inşa edilmiştir. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) 5348 olarak tesbit edilen nüfusu, 1970'ten sonra hızla artmaya başladı ve 11.137'ye ulaştı. 1980'de 20.003, 1985'te 29.496 olan nüfus 1990'da da 50.023 oldu. Yazı Hakkâri ve Muş yaylalarında geçiren göçer aşiretlerin Cizre'de kışlaması sebebiyle kış aylarında nüfusu daha da artar. Bu nüfus artışı, son yıllarda Habur kapısından çıkan transit yolunun hizmete girmesiyle taşımacılık ve ihracatta büyük atılımlar gerçekleştirilmiş olmasıyla da ilgilidir. Ayrıca 1979 yılından itibaren Habur kapısının hacca karadan gidenler için kullanılmaya başlanması, Cizre'yi bu yol üzerinde Türkiye'yi terketmeden önce alışveriş ve bazan da döviz işlemlerinin yapıldığı en son merkez durumuna getirmiş,

aynı kapıdan yurda girişte de ilk alışveriş merkezi burası olmuştur. Cizre çevresinde bulunan linyit yataklarından kömür taşıyan kamyonlar da sonbahar aylarında Cizre ticaretine bir canlılık katar.

Cizre Cumhuriyet'in başlarından beri Mardin iline bağlı bir ilçenin merkezi iken 16 Mayıs 1990'da çıkan 3647 sayılı kanunla yeni kurulan Şırnak iline bağlanmıştır.

Cizre'de bulunan başlıca tarihî eserler arasında Cizre Kalesi, Ulucami, Abdâliye, Süleymaniye, Mecdiye medreseleriyle Kırmızı Medrese, Nuh Peygamber Camii, Hamidiye Kışlası, Akabin Köprüsü (Deşt Köprüsü) ve Cizre Köprüsü sayılabilir. Artuklu eseri olduğu söylenen Cizre Köprüsü günümüzde Türkiye sınırlarının biraz dışında kalmıştır. Tarih boyunca Cizre'de fakih ve muhaddis Ebû Üsâme, hadisçi Mecdüddin İbnü'l-Esîr, tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr, edip Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi çok sayıda âlim, şair ve edip yetişmiştir.

Cizre'nin merkez olduğu Cizre ilçesinin merkez bucağından başka Dicle adlı bir bucağı daha vardır. Yüzölçümü 460 km² olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 63.626, nüfus yoğunluğu ise 138 idi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 345; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 72, 75, 78; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 209, 219, 224-225; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 28, 35, 54, 136-137, 139, 145, 149; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 67; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 248-250; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 138; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 121; VIII, 93, 554, 692; IX, 38, 171, 386-387, 396, 542; X, 144, 256, 259, 342, 361, 391; XI, 22, 109, 153; XII, 42, 53, 60-62, 279-285, ayrıca bk. İndeks; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], Târîhu muhtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 218, 279; Ebü'l-Fidâ, Târîh, II, 206; III, 91; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XII, 115; XV, 224; İbn Battûta, er-Rihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 236; M. Halil Yinanç, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 150; İbrahim

Artuk, Mardin Artukoğulları Tarihi, İstanbul 1944, s. 10; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 5; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 93-94, 124-125; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 163, 182; Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Ankara 1975, s. 84, 97; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), İstanbul 1974, s. 147; Ali Sevim, "Diyarbekir Bölgesinin Büyük Selçuklu İmparatorluğuna Katılması", Atatürk Konferansları, 1971-1972, Ankara 1975, s. 306; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 279; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 163, 191; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 218, 262; Abdullah Yaşın, Bütün Yönleriyle Cizre, Cizre 1983; Talip Yücel, Türkiye Coğrafyası, Ankara 1988, s. 114; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş: I, Ankara 1988, s. 24; Abdülkerim Özaydın, Selçuklu Tarihi, İstanbul 1990, s. 103; Muhammed Yûsuf Gandûr, Târîhu Cezîreti'bni ʿÖmer münzü teʾsîsihâ hatte'l-fethi'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1990; Cevdet Çulpan, "XI. Yüzyıl Artukoğulları Devri Taş Köprüler ve Özellikleri", STY, III (1970), s. 104; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1806; el-Kāmûsü'l-İslâmî, I, 608; M. Hartmann, "Cezîre-i İbn Ömer", İA, III, 152-154; K. V. Zetterstéen, "Mervânîler", a.e., VII, 780-781; N. Elisséeff, "İbn ʿUmar, Djazırat", EI² (İng.), III, 960-961.

Metin Tuncel – Abdülkerim Özaydın

CİZRE KÖPRÜSÜ

İslâm sanatında özellikle batı ayağındaki astrolojik tasvirler sebebiyle ayrı bir yeri olan köprü.

Şırnak'a bağlı Cizre'de (Cezîre-i İbn Ömer) bulunmakla birlikte nehrin yatağı değiştiğinden bugün Suriye sınırları içinde kalmıştır. Cizre'nin 2 km. doğusundaki bu yapı kaynaklarda İbn Ömer Köprüsü veya yakınındaki Yafes köyünden dolayı Yafes Köprüsü adlarıyla, halk arasında ise Bafid Köprüsü olarak anılır. Cizre'de sanat tarihi bakımından mühim özelliklere sahip olan bu köprüden başka, Cizre surunun Deşt Kapısı'nın 100 m. ilerisinde bulunduğu için bu adla da anılan bir de Cizre Küçük Köprüsü vardır. Açıldığı geçit sebebiyle bir süre Akabin Köprüsü de denilen Cizre Küçük Köprüsü, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Fevzi Çakmak'ın emriyle tamir ettirildiği için Çakmak Köprüsü adıyla da anılmıştır. Cevdet Çulpan'ın bu köprüyü esas Cizre Köprüsü ile karıştırdığı anlaşılmaktadır.

Bugün yalnız büyük kemeriyle bazı ayakları sağlam kalmış bir harabe durumunda bulunan Cizre Köprüsü'nün XII. yüzyılda yapıldığı bilinmekte, Artuklular'a veya daha büyük bir ihtimalle Musul Atabegleri'ne ait olduğu sanılmaktadır. Mükemmel bir taş işçiliği gösteren köprünün yapımında dolgu malzemesi olarak kireç harçlı moloz, kaplama malzemesi olarak da iri bazalt kesme taşlar kullanılmıştır. Ortadaki büyük, yanlardakiler daha küçük olmak üzere beş sivri kemerlidir. Preusser'in verdiği bilgilere göre boyu 141 m., orta gözün yüksekliği 17 m., yan gözlerin yükseklikleri ise sırasıyla 15 ve 10 metredir.

Köprünün en önemli özelliklerinden biri, halen mevcut batı ayağında sekiz adet astrolojik tasvir bulunmasıdır. Tasvirler sekiz yüzlü kaidenin külâha geçiş kısmında, bazalt kaplama taşları arasına üst üste yerleştirilmiş 20 x 100 cm. boyutlarındaki ikişer parça kireç taşından oluşan panolar üzerine yüksek kabartma tekniğiyle işlenmişlerdir. Yedi gezegen ile sekiz burcu gösteren bu tasvirler bağdaş kurmuş insan figürleriyle gezegenleri, figürlerin ellerinde tuttukları alâmetlerle de burçları sembolize etmektedirler. Ayrıca tasvirlerin yanlarında ancak bir kısmı okunabilen

yıldız isimleriyle Ashâb-ı Kehf’ten bazılarının adları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Preusser, Nordmesopotamische Baudenkmäler, Leipzig 1911, s. 22; F. Tunçdağ, Artukoğlu Sanatı (doktora tezi, 1963), AÜ DTCF, s. 109-113; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 44-48, lv. XXIII - XXIV, rs. 25 / 1-3; a.mlf., “Köprülerde Tarih Köşkleri”, STY, II (1966), s. 27; Ara Altun, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 279-280; Fügen İlter, Osmanlılara Kadar Anadolu Türk Köprüleri, Ankara 1978; Abdullah Yaşın, Bütün Yönleriyle Cizre, İstanbul 1983, s. 51-61; Muhammed Yûsuf Gandûr, Târîhu Cezîreti’bni ʿÖmer münzü teʾsîsihâ hatte’l-fethi’l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1990, s. 322; G. Öney, “Anadolu Selçuklu Sanatında Balık Figürü”, STY, II (1966), s. 152-153.

Özkan Ertuğrul

CİZRE ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

CİZVİTLER

Katolik Hıristiyanlığın Îsâ Cemiyeti de denilen ikinci büyük tarikatı.

Tarikatın kurucusu Ignatius Loyola (Inıgo López de Loyola) 1491'de Kuzeybatı İspanya'daki Bask bölgesinin Guipuzcoa eyaletinde doğdu. Gençliğinde Kral Ferdinand'ın sarayına intisap ederek askerî eğitim gördü. 1521'deki Pamplona muhasarası esnasında yaralandıktan sonra askerlik mesleğini bıraktı. Bu sırada tesadüf eseri okuduğu bir kitabın etkisiyle teolojiye yönelen ve "Mesîh'in askeri" olmaya karar veren Loyola, Manresa Manastırı'na girerek bir yıl kadar (1522-1523) tam bir keşiş hayatı yaşadı; manastırda iken Exercices Sprituels adlı eserini yazmaya başladı. 1523'te Kudüs'ü ziyaretinden sonra Alcala, Salamanque ve Paris üniversitelerinde tahsil gördü. Barselona'da Latince öğrendikten sonra felsefe tahsiline ağırlık verdi ve Paris Üniversitesi'nde felsefe alanında mastır yaptı (1534).

Loyola'nın Paris'te çevresine topladığı altı öğrenci Cizvit tarikatının ilk çekirdeğini oluşturdu. Bu öğrenciler 15 Ağustos 1534'te Montmartre'daki Meryem Kilisesi'nde fakirlik, iffetlilik ve bir an önce Kudüs'e giderek hıristiyan olmayanları bu dine davet etme, eğer oraya gidilemezse papanın hizmetine girme yemini ettiler; bir yıl sonra Venedik'te buluştuklarında Kudüs'e gitmenin imkânsızlığını görünce papanın hizmetine girdiler. 1537'de papaz tayin edilen Loyola, 1539'da tarikatın kurallarının ilk taslağı olan Formula Instituti'yi kaleme aldı. 1540'ta Papa III. Paul "Regimini militantis ecclesia" tamimiyle tarikatın kurulmasını kabul etti; yedi ay sonra da Loyola tarikatın başkanı seçildi. 1551'de Roma'da şimdiki adı Gregoriana Üniversitesi olan Roma Koleji'ni ve Almanya için din adamı yetiştirmek maksadıyla da Alman Koleji'ni kurdu. 1556'da ölen Loyola, 1609'da aziz olarak kabul edilmiş, 1622'de de kilisenin resmî azizler listesinde yer almıştır.

Loyola, kurduğu tarikata "Îsâ Cemiyeti" (daha çok "the Society of Jesus"un kısaltması olan SJ kullanılmaktadır) adını vermiştir. Cizvit (Jésuite) terimi ise bu tarikatın kuruluşundan önce de vardı ve Ortaçağ hıristiyan düşünürlerine göre bir hıristiyan öldükten sonra "Jesuita" (bir başka Îsâ)

oluyordu. XVI. yüzyılın başından itibaren bu kavram farklı bir muhteva kazanarak "sahte Îsâ" veya "ikiyüzlü" mânasında kullanılmaya başlandı. İlk defa 1544'te "entrikacı, düzenbaz" anlamında, muhalifleri tarafından Îsâ Cemiyeti mensupları için de kullanılan bu terim, gerçek mânasıyla Îsâ Cemiyeti'nin diğer bir ismi oldu; ancak aşağılayıcı anlamıyla kullanımı da devam etti.

Müslümanlarla yapılan uzun mücadeleler sebebiyle halkın Hıristiyanlığa daha çok bağlandığı XVI. yüzyıl İspanya'sında ateşli bir İspanyol Katoliği olan Loyola, gençliğinde okuduğu şövalye romanları ve İslâm'a saldırılarla dolu Légende dorée'nin tesiriyle hem bir din kahramanı ve Tanrı şövalyesi olma, hem de bu yolda her güçlüğe göğüs gerecek bir ekip kurma düşüncesiyle yola çıkmıştı. Cizvitler'in hedefi bütün insanlığı hıristiyanlaştırmak ve hıristiyan olanların inançlarını hiç tâviz vermeden yaşamalarını sağlamaktı. Bundan dolayı Loyola, gerek bu teşkilâta girmek gerekse iyi bir Cizvit olarak yetişmek için oldukça

katı ve sert kurallar koymuştu. Exercices Sprituels adlı eserinde kişinin ilâhî irade ve rızâyı hangi yollarla bulabileceğini en ince ayrıntılarıyla açıklamış, Formula Instituti'de ise tarikata girme, yetişme ve görevlerle ilgili kuralları tesbit etmişti. Cizvitler başlangıçta örnek bir ruhban hayatı sürerek, Luther'in hareketinin aksine kilise içinde kalarak reformlar yapmak istiyorlardı ve bu noktada diğer tarikatlardan farkları yoktu. Ancak Constitutions (kurallar) kitabında ortaya konan sistem ve metotlar onları diğerlerinden farklı kılmaktaydı ve bu sebeple de diğer tarikatlardan daha fazla üne kavuşmuşlardı. İlk taslağı 1539'da kaleme alınan ve geçici şekliyle 1551'de ilân edilen bu kurallar, Cizvit adayları için on yılı aşan bir eğitim ve öğretim süresi tesbit etmişti. Bu süre iki yıllık çömezlik döneminden sonra felsefe tahsili, beşerî ilimlerden birinde uzmanlaşma, staj ve dört yıllık teoloji tahsilini kapsıyordu. Ardından aday bir yıllık ikinci adaylık devresini yaşıyor ve daha sonra fakirlik, iffetlilik, itaat ve papaya bağlılık yeminleri etmek suretiyle tarikatın üyesi oluyordu. Tarikat başkanı ölünceye kadar görevde kalıyor, ona mutlak itaat şart koşuluyordu. Bizzat Loyola'nın ifadesine göre, "Tarikat müntesiplerine düşen cevap vermek değildir, niçin demek de değildir; ancak yapmak veya ölmektir" (ERE, VII, 501).

Tarikatta rahipliğe tayin yaşının alt sınırı otuzdur. Genellikle aday otuz yaşın hayli üstünde bir üyeye bağlanırdı. Tarikatta her Cizvit rahibi için yılda bir defa sekiz günlük veya hayatta iki defa otuzar günlük bir inzivâ ve yoğun ibadet döneminden geçme yükümlülüğü konulmuştur.

Roma'da oturan ve papaya daima bağlı kalan tarikat reisine, Cizvitler'in faaliyette bulundukları bölgelerin temsilcilerinden oluşan bir yardımcılar meclisi refakat eder. Genel meclis tarafından seçilen tarikatın reisi, kendisinde toplanan otoriteyi tarikatın ileri gelen üyeleri ve tayin ettiği yetkili kimselerle bir ölçüde paylaşır. Bu sonuncular arasında "rektör" diye adlandırılan üniversite ve bölge ileri gelenleri de vardır. Tarikatın üyeleri bu üst mevkide olanların yanında ders veren rahipler, rahip adayları ve ruhanî olmayan yardımcılardan oluşur. Bizzat Loyola tarafından hazırlanan bu kurallar, açıklandığında sıkıntı doğuracağı endişesiyle onun ölümüne kadar gizli tutulmuş, 1558-1559'da basılmakla birlikte satışa çıkarılmayarak sadece hizmet için kullanılagelmiştir. Cizvitlik, gerek teşkilât kurallarının oldukça sert oluşu ve gizli tutulması, gerekse teşkilât yapısı sebebiyle masonluğa benzetilmiştir (ERE, VII, 503).

Cizvit tarikatının misyonerlik faaliyeti yanında çok önemli diğer bir hedefi de eğitim ve öğretim müesseseleri kurmaktı. Nitekim Cizvitler'in kurduğu müesseseler zamanla Katolik kilisesinin başlıca öğretim teşkilâtı haline gelmiştir.

Cizvit tarikatının tarihî seyrini üç dönemde ele almak mümkündür. 1. 1540-1773 dönemi. Cizvit tarikatının 1540'ta resmen kuruluşundan itibaren 1640 yılına kadar geçen dönem tarikat tarihinde altın çağ olarak kabul edilmektedir. Loyola öldüğünde tarikatın 1000 üyesi, 150 kadar da kolej, lojman gibi muhtelif tesisleri vardı. Yüz yıl sonra üye sayısı 15.000'e, teşkilât sayısı da 550'ye çıktı. Bu dönemde Japonya, Habeşistan ve Kanada'da bazı başarısızlıkları ve kayıpları olmasına rağmen tarikat Çin'de ve Paraguay'da önemli ve sağlam bir noktaya ulaşmıştı. St. Francis Xavier'in 1541-1552 yılları arasında Hindistan ve Japonya'daki çalışmalarıyla başlayan misyonerlik faaliyetleri sonucu Hıristiyanlık bu iki ülkede hayli mesafe almıştır. XVI - XVII. yüzyıllarda tarikat çok çeşitli yerlerde teşkilâtlar kurmuş, Çin, Amerika (yerlilerin yaşadığı bölgeler), Kongo, Brezilya, Habeşistan, Güney Afrika, Yukarı Mısır, Peru, Meksika,

Tataristan, Tibet gibi ülkelere heyetler gönderilmiştir. Bu dönemde açılan kolejlerdeki öğrenci sayısı 150.000'e ulaşmıştı. 1773'te ise Cizvitler'in sayısı 23.000'i, tesislerin sayısı 1600'ü bulmuştu. 800 kolejde 15.000 öğretmen görev yapıyordu. Cizvitler, Katolik dünyasının başlıca öğretim teşkilâtına sahip oldukları gibi aynı zamanda Katolik Avrupa'daki kralların yegâne günah çıkartan papazlarıydılar.

Cizvit tarikatındaki gizlilik ve üyelerin teşkilâta bağlılığı, okullarının başarısı, krallar nezdindeki itibarları ve mahallî kilise hiyerarşisine karşı bağımsızlıkları diğer tarikatların, bir tarikata bağlı olmayan rahiplerin ve üniversite çevrelerinin tepkisine yol açtı. Öte yandan ilâhî inâyet ve lutuf meselesinde muhalifleriyle aralarında teolojik tartışmalar ortaya çıktı. İnsanın iyiyi yapmaya gücü olmadığı, kurtuluşun ancak inâyet ve takdirle mümkün olabileceğini savunan St. Augustin'in doktrinini benimseyen Jansenistler'e karşı Cizvitler insanın iyiyi yapma, Tanrı'nın inâyetini kabul veya reddetme gücüne sahip olduğunu ileri sürdüler. Diğer taraftan Çin'de kurdukları kuvvetli bir teşkilâtta Cizvitler Çinliler'in inançlarına karşı oldukça hoşgörülü davrandılar ve hatta bazı Çin inançlarıyla Ahd-i Atîk arasında benzerlikler olduğunu savundular. Hıristiyan dünyası Cizvitler'in bu hoşgörülü tavrına da karşı çıktı. Onlara göre hıristiyanların dışındaki dünya şeytanın hâkimiyetindeydi ve putperest dünyaya karşı hoşgörü ve tâviz söz konusu olamazdı. Nihayet papalık, 1715 ve 1742'de Cizvitler'in haksız olduğunu ifade eden iki tamim neşretti. Ancak 1938'de Papa XII. Pie Cizvitler'in haklı, söz konusu tamimin ise yanlış olduğunu açıkladı. Cizvitler'in Paraguay'da oluşturdukları ve kendilerinin yönettiği bağımsız üniteler de ayrı bir tartışma konusu oldu. Paraguay'da otuz sekiz ünitede 110.000 yerli, seksen üç cizvit papazı tarafından yönetiliyordu. Önce Portekiz, ardından da İspanya Paraguay'daki bu bağımsız cizvit devletçiklerine son verdiler (1759, 1767). Nihayet bütün bu ihtilâflar sonunda papalık 1773'te Cizvit tarikatını feshetti.

2. 1773 - 1814 dönemi. Bu dönemde Cizvit tarikatı resmen kapatılmış olmakla birlikte Rusya'da faaliyetini sürdürmüş, Fransa onların Hindistan ve Yakındoğu'daki faaliyetlerine müsaade etmiştir. 1814'te de Papa VII. Pie tarikatın faaliyetine resmen izin vermiştir.

3. 1814'ten sonraki dönem. Cizvitler'in faaliyetlerinin serbest

bırakılmasından sonra da gerek Avrupa gerekse Güney Amerika’da onlara karşı hareketler devam etmiştir. Pek çok yerde faaliyetleri yasaklanmış, aleyhlerinde yazılar yazılmıştır. Amerika’da ise Avrupa’dakinin aksine faaliyetlerini başarıyla sürdürmüşlerdir. Günümüzde Cizvitler’in 35.000 üyesi vardır ve Fransiskenler’den sonra ikinci büyük tarikattır. 3200 tesiste 13.000 papaz eğitim ve öğretimle meşgul olmaktadır.

Tarikat kuruluşundan bu yana otuz üç genel kongre yapmış olup tarikatın yazılı koleksiyonu, Loyola’nın iki kitabı yanında bu otuz üç kongrenin kararlarından oluşur. Bunların otuz bir (1965-1966) ve otuz ikincisinde (1974 - 1975) tarikatın idare sistemi, rahip seçimi ve üye yetiştirilmesinde değişiklik kararları alınmıştır.

Cizvitler misyonerliğin dışında Hıristiyanlık’la ilgili araştırmalar ve eğitimle de meşgul oldukları için pek çok sayıda

ilim adamı ve düşünür yetiştirmişlerdir. Pierre Canisius, Roberto Bellarmino, Matteo Ricci, Teilhard de Chardin bunlardandır. Öte yandan Belçikalı bir Cizvit grup olan Bollandistler’in oldukça ciddi araştırmaları mevcuttur. Yeni Cizvit babalarından Henri de Lubac ve Jean Daniélon ile takipçileri modernist hareketler başlatmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Molland, Christendom, London 1961, s. 58-59, 92, 97-99, 102, 106-107, 128, 333; DCR, s. 372; John F. Broderick, S. J., “Ignatius Loyola”, ER, VII, 83-86; a.mlf., “Jesuits”, a.e., VIII, 14-15; Herbert Thurston, “Jesuits”, ERE, VII, 500-505; a.mlf., “Loyola”, a.e., VIII, 188-190; J. Delumeau, “Jésuites”, EUn., IX, 423-426.

Günay Tümer

CİZYE

الجزية

İslâm devletindeki gayri müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisi.

Cizye “kâfi gelmek; karşılığını vermek, ödemek” mânasındaki cezâ masdarından türemiş bir isim olup İslâm literatüründe tebaadan olan gayri müslimlerin ödedikleri vergiye, harbî olanlardan ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliğine kavuşturulmalarına karşılık sayıldığı için bu ad verilmiştir. Kelime hem Kur’ân-ı Kerîm’de (et-Tevbe 9 / 29) hem de hadislerde (bk. Miftâhu künûzi’s-sünne, “cizye” md.) terim anlamında geçmektedir. Cizyenin “cizyetü’l-arz” (toprak vergisi) ve “harâcü’r-re’s” (baş vergisi) terkiplerinde görüldüğü üzere haraç kelimesi gibi mutlak vergi mânasında kullanıldığı da olmuştur. Ancak müstakil kullanıldıkları zaman cizye ile baş vergisi, haraç ile de arazi vergisi kastedilir.

J. Wellhausen bu iki kelimenin mutlak vergi anlamında kullanılışına bakarak gayri müslimlerden bu vergiler alınmakla birlikte cizye ile haraç arasında 121 (739) yılına kadar bir ayırımın yapılmadığını ve baş vergisi için cizye, toprak vergisi için de haraç teriminin ilk defa belirtilen tarihte Horasan’daki Emevî Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından gerçekleştirilen vergi reformu ile ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Ayrıca Wellhausen, İslâm toplumunda ihtiyaç sebebiyle zaman içerisinde ortaya çıkan vergi sisteminin hukukçular tarafından ilk döneme irca edildiğini ve böylece kutsallaştırıldığını iddia etmektedir. Onun bu görüşleri C. H. Becker, L. Caetani, H. I. Bell gibi müsteşrikler tarafından da desteklenmiştir. Wellhausen’ın önce bir nazariye ortaya attığını, sonra bunun doğruluğunu sağlayacak deliller arayışı içine girdiğini, bu nazariyeyi çürüten bütün delilleri reddetmek veya görmezlikten gelmek durumunda kaldığını söyleyerek Alman müsteşrikini metot bakımından hatalı bulan D. C. Dennett ise onun İslâm fakihleri ve tarihçilerinin haraçla cizye arasında bir ayırım yapmadıkları yolundaki görüşünün bir dayanağı bulunmadığını belirtir. Çünkü İslâm âlimleri bu terimleri asıl anlamlarının dışında kullandıkları zaman “harâc ale’r-ruûs” ve “cizye ale’l-arz” şeklinde ifade

ederek yanlış anlaşılmalarını önlemek istemişlerdir. Bu iki verginin farklı kullanılmaya başlandığı zaman konusunda müsteşriklerin verdikleri tarihler de birbirini tutmamaktadır. Wellhausen 121 (739), Becker 106-107 (724-725) yıllarını, Grohman II. (VIII.) yüzyılın ortalarını, Lammens de Süfyânîler devri (661-684) veya bundan az bir süre sonrasını göstermektedir. Eğer Wellhausen'ın verdiği tarih doğru olsaydı bu dönemde bunu bilebilecek yaşta olan Ebû Yûsuf'un bu hususa işaret etmesi gerekirdi. Ayrıca Wellhausen'ın iddiasının tersine Dennett, İslâm fakih ve tarihçilerinin önceden mevcut olmayan sistemleri ilk halifeler dönemine nisbet etme ihtiyacı ve gayreti içinde olmadıklarına da işaret etmektedir. Nitekim Hz. Ömer Sevâd (Irak) arazisine harâc-ı muvazzafa koyduğu ve Abbâsî halifeleri Ebû Ca'fer el-Mansûr ile (754-775) oğlu Mehdî-Billâh (775-785) zamanında harâc-ı mukasemeye geçilmiş olduğu halde Belâzürî bu yeni sistemi Ömer'e nisbet etme ihtiyacını duymamıştır. Esasen hukukçuların ilk dönem uygulamalarına önem vermeleri ve onlara atıfta bulunmaları, sahâbe görüş ve uygulamasının da İslâm'da hukukun bir kaynağı sayılmasından dolayı olup her sahada söz konusudur. Vergiye kutsallık nisbetiyle ilgisi yoktur. Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin müslüman olan zimmîlerden haraç almaya devam ettikleri, ancak onları cizyeden muaf tuttukları da bilinmektedir. Bu da en azından ikinci halife zamanından beri cizye ve haracın iki ayrı vergi olarak bilindiğini ve uygulandığını gösterir.

Mükellefleri. Cizye, 9 (630) yılında nâzil olan ve İslâm ülkesinde yaşamak istediği halde Müslümanlığı kabul etmeyen gayri müslimlere malî mükellefiyet getiren âyetle (et-Tevbe 9 / 29) sabit olmuştur. Âyette geçen "an yedin" (elleriyle) ve "ve hüm sâgırûn" (küçülüp boyun eğerek) ibareleri çok farklı şekilde yorumlanmıştır. Bazıları bunu zimmîlerin zelil olarak cizye vermeleri biçiminde anlarken İmam Şâfiî İslâm'ın hükmüne bağlanmaları ve boyun eğmeleri tarzında yorumlamıştır. Hz. Peygamber cizye âyetinin inmesiyle aynı yıl Eyle, Ezruh, Cerbâ ve Dûmetülcendel, ertesi yıl Necran, Yemen, Bahreyn, Maknâ, Teymâ ve Hecer halklarıyla yaptığı barış antlaşmalarına bu yükümlülüğü koymuştur. Bunlardan Eyle, Ezruh, Dûmetülcendel ve Necranlılar hıristiyan, Teymâ ve Maknâ halkları yahudi, Bahreyn, Hecer ve Yemen ahalisi de kısmen bu iki din mensubu, kısmen de mecûsîlerden oluşmaktaydı. Kaynaklarda Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin mecûsîlerden cizye almaya devam ettikleri, Hz. Osman'ın Berberîler'den de cizye aldığı belirtilmektedir (Ebû Ubeyd, nr. 79). Bu

uygulamalar ışığında Şâfiî hukukçuları sadece yahudi, hıristiyan ve mecûsîlerden cizye alınabileceğini söylerken Hanefîler Araplar'ın dışındaki müşriklerden, Mâlikîler ise bütün müşriklerden cizye alınabileceğini, dolayısıyla bunların zimmî statüsü içinde mütalaa edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İrtidat eden kimseden cizye alınmayacağı ve ona zimmî statüsü tanınmayacağı konusunda ise İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.

İslâm hukukunda cizye, gayri müslim tebaa (zimmî) ile yapılan zimmet antlaşması sonucunda alınır. Hanefîler'e göre İslâm devleti sınırları içinde bir yıldan fazla ikamet eden gayri müslimlerden de (müste'men) bu verginin tahsil edilmesi gerekir. Bunun karşılığında zimmîlerin can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınır. Nitekim Hz. Peygamber, Eyle halkı ile yaptığı zimmet antlaşmasıyla cizye ödemeleri karşılığında onlara bu hakları taahhüt etmiştir. Teymâ'da oturmakta olan yahudilerle yapılan antlaşmada da, "Onları himaye etmek bizim vazifemiz, cizye ödemek de onların vazifesidir" denilmektedir. Benzer hükümleri Yemen halkı ile ve Necranlılar'la yapılan antlaşmalarda da görmek mümkündür. Hâlid b. Velîd, Hîreliler'le yaptığı antlaşmada onları himaye edemezse topladığı cizyeyi geri vereceğini taahhüt etmiştir. Nitekim Ebû Ubeyde b. Cerrâh, ahalisiyle zimmet antlaşması yaparak cizye aldığı Humus'u Bizans'a karşı savunamayacağını anlayıp terketmek

zorunda kalınca topladığı cizyeyi geri vermiştir. Aynı uygulamanın Suriye'nin diğer şehirlerinde de yapıldığı bilinmektedir.

Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e âmil (vali) olarak gönderirken ona her yetişkin erkekten cizye alması tâlimatını vermiştir. Bu tâlimattan, Hz. Peygamber zamanında cizye mükelleflerinin bâliğ erkekler olduğu anlaşılmaktadır. Aynı dönemde yetişkin kadınlardan da cizye alındığına dair bazı örneklere rastlanmaktaysa da (Ebû Ubeyd, nr. 65-66) bunlar barış antlaşmaları yoluyla halktan toplu şekilde alınan cizye ile ilgili olmalıdır. Nitekim Hz. Ömer zamanında çocuk, kadın, fakir ve kilise gelirleriyle geçinen rahiplerin cizyeden muaf tutuldukları bilinmektedir (Ebû Yûsuf, s. 131-132). İslâm hukukuna göre cizye yükümlüsü prensip olarak âkıl bâliğ, hür, maddî gücü yerinde ve sağlıklı olan gayri müslim erkeklerdir. Âmâ, felçli, yaşlı, çalışmaktan âciz ve yoksul kimseler, farklı bazı görüşler

olmakla birlikte cizye vermekle yükümlü değildir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde (632-661) fakir ve işsiz kimselerle kendilerini ibadete hasretmiş din adamlarından cizye alınmamasına karşılık bazı Emevî idarecilerinin ruhban sınıfından cizye topladıkları bilinmektedir (Ebû Ubeyd, nr. 121-126). Abdülmelik b. Mervân döneminde Mısır haraç âmili olan Asbağ b. Abdülazîz rahipleri tesbit ederek kişi başına bir dinar cizye almıştır. Bu olay Abdülmelik b. Mervân'ın para reformu yaptığı tarihe (74 / 693) rastlamaktadır. Bu rahiplerden alınan ilk cizye olup daha sonra da onlardan zaman zaman cizye alındığı görülmektedir. Nitekim Abdülmelik'in oğlu Velîd zamanında Mısır'da vali olarak bulunan Kurre b. Şerîk döneminde (709-714) rahiplerden cizye alınmamış, ancak Süleyman b. Abdülmelik'in (715-717) Mısır haraç âmili olan Üsâme b. Zeyd et-Tenûhî, yeniden rahiplerin sayımını yaptırarak kişi başına 1 dinar cizye almaya devam etmiştir. Üsâme, Ömer b. Abdülazîz tarafından 99 (717-18) yılında görevden alındığına göre onun bu uygulaması üç yıl kadar sürmüş demektir. Ancak kısa süren bu uygulama, o yıllarda Mısır'da meydana gelen kıtlık sebebiyle kiliselere sığınarak vergiden kurtulmak için rahipliği istismar edenlere karşı geçici bir tedbir olarak değerlendirilmelidir. Zira İslâm hukukçularının çoğunluğu, münzevi bir hayat yaşayan ve kendini ibadete veren rahiplerden cizye alınmayacağı görüşündedir. Bazıları ise çalışabilecek durumdaki rahiplerin cizye ödemeleri gerektiğini savunmuşlardır. Halk içinde yaşayan gayri müslim din adamlarının cizye ile mükellef oldukları konusunda ise İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.

Haracın aksine cizye Müslümanlığı kabul eden zimmîlerden alınmaz. Gerek Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisi (Ebû Ubeyd, nr. 121), gerekse Hulefâ-yi Râşidîn ve Ömer b. Abdülazîz (717-720) dönemindeki uygulamalar müslüman olanlardan cizyenin düştüğünü göstermektedir. Bununla birlikte Emevîler zamanında rahiplere uygulandığı gibi belirli bir süre, İslâmiyet'i kabul eden zimmîlerden de cizye alınmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Emevîler'in Irak bölge valisi Haccâc b. Yûsuf müslüman olan zimmîlerden cizye almıştır. Ömer b. Abdülazîz bu uygulamaya son vermek istemişse de bunun Horasan bölgesinde bir süre daha devam ettiği görülmektedir. Çoğunluğun görüşüne göre bu bölge barış yoluyla alınmıştır. Dolayısıyla barış antlaşmasının şartları gereğince toptan bir cizye takdir edilmiş, daha sonra mahallî idareciler ve din adamları bu

vergiyi mükelleflere bölüştürerek tahsil etmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla müslüman olan zimmîlerden bu vergi düşülmemiş ve mükellefler için takdir edilen miktar alınmaya devam edilmiş, böylece merkezden uzak bir yer olan Horasan'ın iç bölgelerinde Ömer b. Abdülazîz'in emri tam uygulanmamıştır. Nihayet Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr, 121 (739) yılında yaptığı yeni bir vergi düzenlemesiyle yanlış uygulamaya son vererek 30.000 kadar mühtediden bu vergiyi kaldırmıştır. Aynı düzenleme ile, gayri meşrû şekilde cizyeden muaf tutulan 80.000 zimmîye de cizye yüklenmiştir. Abdülmelik b. Mervân'ın Mısır valisi Abdülazîz b. Mervân'ın da mühtedilerden cizye almayı sürdürmek istediği, fakat İbn Hübeyre'nin, "Bunlardan cizye alan ilk kimse sen olma" diyerek valiyi uyarması sonucu bu düşüncesinden vazgeçtiği kaynaklarda zikredilmektedir. Bütün bunlar, Müslümanlığı kabul eden zimmîlerden cizye alınması olayının ancak sınırlı bölgelerde ve belirli bir süre devam ettirildiğini ortaya koymaktadır.

Wellhausen'ın, başlangıçta İslâmiyet'i kabul eden zimmîlerin haraç da dahil olmak üzere hiçbir malî mükellefiyete tâbi tutulmadığı, ancak bu durumun devleti malî sıkıntıya soktuğu gerekçesiyle sonraları toprak vergisi alınmaya başlandığı şeklindeki iddiası ilmî dayanaktan yoksundur. Üstelik söz konusu iddia kendi içinde çelişkiler taşımaktadır. Çünkü bir taraftan zimmîlerin müslüman olunca hem baş hem de toprak vergisinden muaf tutuldukları, bunun da İslâm devletine büyük bir külfet getirdiği iddia edilirken diğer taraftan müslüman olan zimmîlerin vergi yükünün müslüman olmayanlara paylaştırıldığı ve onların yükünün arttırıldığı öne sürülmektedir. Eğer müslüman olan zimmîlerin her türlü vergiden muaf tutulması sebebiyle İslâm devleti malî sıkıntıya düşmüşse bu müslüman olmayan zimmîlerin vergi yükünde herhangi bir değişikliğin olmadığını gösterir. Buna karşılık dinlerine bağlı kalan zimmîlere müslüman olanların vergi borcu yükletiliyor idiyse bu durumda devletin gelirlerinde bir kaybın olmaması gerekirdi.

Miktarı. Cizyenin miktarı zamana, alındığı bölgeye ve ferdî veya müşterek (toplu) cizye oluşuna göre farklılık göstermektedir. Hz. Peygamber, Bahreyn ve Yemen halkı ile mükellef başına yılda 1 dinar veya buna denk Yemen elbisesi (meâfir), Eyle halkı ile toplu olarak yıllık 300 dinar, Cerbâ ve Ezruh halkı ile 100 dinar cizye ödemeleri şartıyla barış yapmıştır. 10 (631) yılında Necranlılar'la yapılan antlaşmada da iki taksitte verilmesi

şartıyla 2000 elbise (hulle) cizye alınması kararlaştırılmıştır. Bu elbiselerden her biri 1 ukiyye (40 dirhem) değerinde olacak, eksik veya fazla olması halinde bu fark mükellefin bir sonraki yılın borcunda hesaba katılacaktı. Hz. Peygamber zamanında belirlenen bu miktar Hz. Ebû Bekir döneminde de aynen tahsil edilmiştir. Hz. Ömer devrinde ise Necranlılar, Yemen'den çıkarıldıkları için muaf tutuldukları iki yıl hariç aynı miktar cizyeyi ödemeye devam etmişlerdir. Halife Osman zamanında Necranlılar'ın müracaatı üzerine cizye miktarından 200 elbise indirilmiştir. Ebû Ubeyd, bu indirimin nüfuslarının azalması sebebiyle yapıldığını söylemektedir. Muâviye (veya Yezîd) döneminde de nüfuslarının azaldığı gerekçesiyle cizye yükümlülüklerinden 200 elbise daha indirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in halifeliği zamanında yapılan sayımda Necranlılar'ın ilk barış dönemine göre ancak 1 / 10 oranında kaldıkları görülünce bu miktar sadece 200 elbise olarak tesbit edilmiştir. Hz. Peygamber'in Eyle, Ezruh ve Cerbâ halklarıyla barış yaptığı dönemde Eyle'nin 300,

Ezruh ve Cerbâ'nın ise 100'er kişilik cizye mükellefinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Hz. Ebû Bekir devrinde ilk cizye Hîre halkına konulmuştur. Hâlid b. Velîd Hîre halkından 1000 kişiyi cizyeden muaf tutmuş, geri kalan 6000 mükellef için 10 dirhemi 5 miskal ağırlığında olmak üzere kişi başına 14 dirhem veya 10 dirhemi 7 miskal olmak üzere kişi başına 10 dirhem, birinci duruma göre toplam 84.000, ikinci duruma göre ise 60.000 dirhem cizye yüklemiştir. Her iki durumda toplanan cizye miktarı 42.000 miskale denk olmuştur. Hîre halkı için daha farklı cizye miktarları tesbit edildiği de rivayet edilmektedir (geniş bilgi için bk. Fayda, s. 127-128). Aynı dönemde Ulleys, Bânikyâ halkları ve Hîre'deki şartlarla Basra halkı ile kişi başına 1 dinar ve 1 cerîb hububat karşılığında cizye antlaşmaları yapılmıştır. Cizye miktarlarındaki köklü düzenlemeler ise Hz. Ömer döneminde olmuştur. Sevâd bölgesindeki mükellefler malî durumlarına göre fakir, orta halli ve zengin olmak üzere üç sınıfa ayrılarak bunlara 12, 24 ve 48 dirhem cizye konulmuştur. Bu üçlü ayırıma gidilmesinde Sâsânî tesiri düşünülebilir. Aynı uygulama Hz. Ali devrinde de devam etmiştir. Buna göre beygire binen, "parmaklarına altın yüzük takan" reislerden (dihkan) 48, tacirlerden 24, çiftçilerden ve diğerlerinden 12 dirhem cizye alınmıştır. Şam halkı ile yapılan ilk barış antlaşmasında kişi başına 1 dinar ve 1 cerîb buğday, belirli miktar sirke ve

zeytinyağı cizye olarak kabul edilmişken daha sonra Hz. Ömer bunu altın para olarak 4 dinar, gümüş olarak da 40 dirhem şeklinde düzenlemiştir. Yine bu dönemde el-Cezîre bölgesinde cizye kişi başına 1 dinar, 2 müd buğday, 2 kıst zeytinyağı, 2 kıst susam yağı olarak tesbit edilmiştir. Cizyenin bu miktarlarda alınması Abdülmelik b. Mervân devrine kadar devam etmiştir. Abdülmelik, 72 (691-92) yılında Dahhâk b. Abdurrahman'ı el-Cezîre bölgesinin vergilerini yeniden düzenlemekle görevlendirmiş, Dahhâk da mükelleflerin sayımını yaptırarak kişi başına 4 dinar cizye koymuştur. Yine Hz. Ömer zamanında Mısır'da Amr b. Âs her cizye mükellefinden 2 dinar almış, ayrıca toprak sahiplerinden 3 irdeb buğday, 2 kıst zeytinyağı, 2 kıst bal ve 2 kıst sirke buna ilâve edilmiştir. Daha sonra Mısırlılar, 2 dinarı aynî vergiler yerine olmak üzere toplam 4 dinar cizye vermeyi kabul etmişlerdir. Muâviye döneminde Mısır'ın cizye miktarları arttırılmak istenmişse de orada haraç âmili olan Verdân'ın itirazı üzerine bundan vazgeçilmiştir. Müşterek toplanan cizye miktarlarında ise mükelleflerin sayısına bağlı olarak önemli farklılıklar mevcuttur. Hz. Ömer döneminde Râmhürmüz'den 800.000 veya 900.000 dirhem cizye alınırken Rey ve Kumis'ten 500.000, Azerbaycan'dan 800.000 veya sadece 100.000 dirhem cizye alınmıştır. Bu bölgelerdeki mükelleflerin sayısı bilinmediğinden kişi başına düşen cizye miktarı hakkında sağlıklı bilgi elde etmek mümkün değildir. Cizye olarak bazan bir hizmetin kararlaştırıldığı da olmuştur. Nitekim Cerâcime halkı cizye yerine müslümanlar için sınır boylarında düşmana karşı gözcülük yapmayı üstlenmiştir. İlk dönem uygulamalarında ferdî olarak toplanan cizye miktarları 1 dinar ile 4 dinar arasında değişmektedir. Bu değişiklik herhalde siyasî, iktisadî ve mahallî şartlardan kaynaklanıyordu. 87 (706) tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre Mısır'da doksan beş cizye mükellefinden 230 dinar toplanmıştır ki burada kişi başına ortalama 2,42 dinar düşmektedir. Yine 113 (731) tarihini taşıyan bir başka belgeden, Fustat'ta yerleşmiş bulunan bir cizye mükellefinden 2, 1 *6, 1* 8, 1 / 2 dinar talep edildiği anlaşılmaktadır (Dennett, s. 134, 139-158, 162). Müşterek cizyelerde de kişi başına bu miktarlara yakın bir verginin toplanmış olduğunu düşünmek mümkündür. Nakdî ödemelere yerine göre birtakım aynî ödemeler de ilâve edilebilmektedir.

İslâm hukukçularının cizye miktarlarını belirlerken bölgelerindeki uygulamaların etkisinde kaldıkları söylenebilir. Nitekim Hanefîler, Hz. Ömer'in Sevâd topraklarında yaşayan zimmîlere yaptığı uygulamanın

tesirinde kalarak zengin, orta halli ve fakirler için olmak üzere 48, 24 ve 12 dirhemlik üç ayrı cizye miktarı belirlemişlerdir. Hanbelîler de aynı miktarda cizyeyi benimsemektedirler. Hanefî fakihlerinin zenginlik ve fakirliğin tesbitinde ölçü olarak, yaşadıkları muhit ve dönemin sosyal ve iktisadî şartlarını göz önünde bulundurdukları bir gerçektir. Mâlikîler, yine Hz. Ömer'in bir başka uygulamasına dayanarak cizyeyi altın paranın hâkim olduğu yerlerde 4 dinar, gümüş paranın hâkim olduğu yerlerde 40 dirhem olarak belirlemişlerdir. Bu miktarlar Mâlikîler'e göre cizyenin üst sınırını oluşturur. Orta halli ve fakirlere göre de uygun bir miktarın belirlenmesi söz konusudur. Bazı Mâlikî fakihleri bunlara ilâveten mükelleflerin bölgelerinden geçen müslümanlara üç gün yemek vermeyi de zikrederler. Şâfiîler'e ve ayrıca Hanbelîler'deki bir görüşe göre ise cizyenin en düşük miktarı 1 dinardır. Devlet başkanı gerekli görürse bu miktarı arttırabilir. Bu son görüş, Hz. Peygamber'in 1 dinarlık cizye uygulamasını asgari ölçü olarak almıştır.

Tahsil Şekli. Cizye Hz. Peygamber zamanında ya doğrudan mükelleflerden veya gayri müslim kabile reisleri yahut da ileri gelenlerinin aracılığıyla toplanırdı. Bu dönemde özel cizye memurlarının bulunmadığı, zekât toplayan âmillerin gayri müslimlerden cizyeyi de tahsil ettikleri görülmektedir. İlk defa Hz. Ömer zamanında gayri müslimlerden cizye ve haraç gibi vergileri tahsil etmek üzere özel memurlar görevlendirilmiştir. Ebû Ubeyde'nin nakline göre Sevâd arazisine vergi memuru olarak gönderilen Osman b. Huneyf ve Huzeyfe b. Yemân, bu bölgedeki cizyeyi köy reisleri (dihkan) aracılığıyla toplamışlardır (el-Emvâl, nr. 134). Emevîler devrinde ise eyaletlere validen ayrı olarak haraç âmilleri tayin edilmiş, haraç ve cizye bunlar tarafından toplanmıştır. Mısır'da bulunan papirüsler sayesinde Mısır ve Şam'daki vergi uygulaması hakkında ayrıntılı bilgiler elde edilmektedir. Bu belgelerden önce ödeme güçleri dikkate alınarak vergi mükelleflerinin listelerinin hazırlandığı, bunun için de her köy halkı tarafından seçilen nüfuzlu kişiler ve büyük arazi sahiplerinden bilirkişi olarak faydalanıldığı, bu listelerin bir nüshasının bölgedeki vergi görevlisinde kalıp diğerinin Fustat'taki beytülmâle gönderildiği, Mısır valisinin tasdikinden sonra listeye uygun olarak vergilerin tahsiline geçildiği anlaşılmaktadır.

Hz Peygamber döneminde ve ondan sonraki devirlerde cizye tahsilinin

nakdî olduğu kadar aynî de yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak şarap ve domuz gibi İslâmî açıdan hukukî değere sahip bulunmayan (gayri mütekavvim) mallar cizye olarak alınmamıştır. Hz. Ali'nin, sanatkârların mâmul mallarını da değerlendirip cizye yerine kabul ettiği rivayet edilmektedir. Yine onun, vergilerini ödeyenlere deri parçasına yazılmış bir makbuz verdiği de kaydedilir. Benzer bir uygulamaya Hz. Ömer devrinde de rastlanmaktadır. Osman b. Huneyf'in, Sevâd bölgesinden cizye toplarken ödenen cizye

miktarının yazılı bulunduğu mühürlü bir deri parçasını mükelleflerin boynuna astırdığı bilinmektedir. Bu şekilde mühürlü belge taşıyanların sayısı Ebû Yûsuf'a göre 500.000, Belâzürî'ye göre 550.000'dir ki bu rakamlar bölgedeki cizye mükelleflerini göstermesi bakımından önemlidir. Emevîler devrinde de nakdî ve aynî cizye tahsiline devam edildiği ve mükelleflere makbuz verildiği bilinmektedir. Cizyenin tahsil zamanına gelince, Hz. Peygamber'in Necranlılar'dan biri receb, diğeri de safer ayında olmak üzere bu vergiyi iki taksitte aldığı kaydedilmektedir. Halife Ömer devrinde Kudüs halkı ile yapılan antlaşmada gerek haraç gerekse cizyenin hasat zamanı tahsil edileceği belirtilmiştir. Emevîler döneminde de cizyenin taksitler halinde alındığı görülmektedir. Hanefî hukukçuları cizyenin yılbaşı itibariyle tahakkuk ettirileceğini, yıl başında cizye ile mükellef olmayanların yıl ortasında şartları oluşsa bile mükellef tutulmayacaklarını belirtirler. Yine bu hukukçulara göre cizyenin sadece tahakkuk değil tahsil vakti de yılbaşıdır. Ancak ödemede kolaylık sağlamak üzere cizyenin on iki taksitte alınmasında da bir sakınca yoktur. Diğer üç mezhebe göre ise cizye borcu yılbaşından itibaren başlarsa da zekâtta olduğu gibi ancak yılın dolmasıyla tahsil zamanı gelmiş olur.

Zimmînin müslüman olması, hukukçuların çoğunluğuna göre, geçen yılların tahakkuk etmiş borçları da dahil olmak üzere cizye borcunu düşürür. İmam Şâfiî, Ebû Yûsuf ve Ebû Sevr'e göre müslüman olmakla geçmiş yılların borcu düşmezse de o yılın borcu düşer. İçinde bulunulan yılın ve müslüman oluncaya kadar geçen sürenin cizye payının düşürülmeyeceği şeklinde İmam Şâfiî'ye ait bir görüş daha nakledilir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre zimmînin ölümü de cizye borcunun düşmesi için bir sebeptir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise yıl tamamlanmış ve cizye tahakkuk etmişse ölümle bu borç düşmez ve terekeden alınır.

Cizye fey grubuna giren bir vergi olduğundan zekâttaki gibi belirli yerlere harcanma mecburiyeti yoktur; kamu yararına uygun olarak ihtiyaç duyulan alanlara harcanabilir (bk. BEYTÜLMÂL; FEY).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "czy" md.; Fîrûzâbâdî, el-Kamûsü'l-muhît, "cizye" md.; Miftâhu künûzi's-sünne, "cizye" md.; Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Zekât", 11; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Yûsuf, el-Harâc, s. 41, 44-45, 55, 78-80, 131-132, 137-142, 149-150, 154-158; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 23-28, 3031, 35, 39-44, 47-52, 54, 88, 183, 336 (hadis nr. 44-60, 65-68, 77-79, 93-107, 117-129, 134, 231-234, 504, 959); İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilazîz (nşr. Ahmed Ubeyd), Beyrut 1387/1967, s. 37-38, 94-95, 155; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 48, 71-96, 130-131, 143, 164, 210-218, 226-273; Yahyâ b. Âdem, el-Harâc, s. 23-24, 66 (hadis nr. 29, 31, 33, 224); Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 12, 47, 51; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurʾân, III, 98-99; Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye, Kahire 1393 / 1973, s. 142-146, 149-150; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 346 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1348, II, 201, 267-268; IV, 79; İbn Receb, el-İstihrâc li-ahkâmi'l-harâc (nşr. Seyyid Abdullah es-Sıddık), Kahire 1352 / 1934, s. 63-64; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, I, 91-93; Makrîzî, el-Hıtat, I, 77; II, 492; C. H. Becker, Beitrage zur Geschichte Agyptens unter dem Islam, Strassburg 1903, II, 81-112; a.mlf., "Cizye", İA, III, 199-201; H. Lammens, "Le Califat de Yezid Ie", MFOB, V (1911), s. 214-712; L. Caetani, Annali dell Islam, Milan 1912, V, 280-283; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye, I, 228-230; A. Grohman, Zum steuerwesen imm Arabischen Agypten, Brüksel 1938, s. 124-125; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Kahire 1941, s. 106, 161, 382, 387; a.mlf., İslâm Peygamberi (Mutlu), I, 223-224, 411-416; II, 176, 219; Bilmen, Kamus2, IV, 98-102; Salih Tuğ, İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı, Ankara 1963, s. 96-99; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sükûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 130-134, 142; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nüzumü'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 136-

137, 208, 233-236, 238, 247-248; Sâlih M. Emîn, en-Nüzumü'l-iktisâdiyye fî Mısr ve'ş-Şâm fî sadri'l-İslâm, Kahire 1971, s. 83, 138-144, 146, 149-150; M. Abdülcevâd Muhammed, Mülkiyyetü'l-arâzî fi'l-İslâm, İskenderiye 1972, s. 155-172; Abdülaziz ed-Dûrî, "Tanzîmâtü ʿÖmer b. el-Hattâb: ed-darâʾib fî bilâdi'ş-Şâm", el-Müʾtemerü'd-devliyyü'r-râbiʿ li-târîhi bilâdi'ş-Şâm, Amman 1987, s. 457-467; a.mlf., "Nizâmü'd-darâʾib fî sadri'l-İslâm", MMLADm., XLIX (1394 / 1974), s. 1-17; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 80-85, 109-164; D. C. Dennett, el-Cizye ve'l-İslâm (trc. Fevzi Fehim Câdullah), Beyrut, ts.; B. C. Nedkoff, "Osmanlı İmparatorluğunda Cizye" (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII / 32 (1944), s. 607-608; M. A. Khan, "Jizyah and Kharaj", JPHS, IV / 1 (1956), s. 27-35; Ziauddin Ahmed, "The Concept of Jizyes in Early Islam", IS, XIV/4 (1975), s. 293-305; Khalil Athamina, "Taxation Reforms in Early Islamic Khurāsān", Isl., LXV / 2 (1988), s. 272-281; Mv.F, XV, 149-207; Cl. Cahen, "Djizya", EI^2 (İng.), II, 559-562.

Mehmet Erkal

Osmanlılar'da Cizye.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıla kadar bu vergiyi ifade etmek üzere genellikle haraç kelimesi kullanılmış, daha sonra cizye veya cizye-i şer'î yaygınlaşmıştır. Ayrıca bazı belgelerde arazi haracından ayırt edilmek için cizye yerine "baş haracı" tabirine de rastlanır. Bu vergiyi toplayanlara önceleri harâcî veya haraccı, sonraları ise cizyedar denilmiştir.

Cizye mükellefiyeti bazan toprak mülkiyetine bağlı olup elinde "baştina" denilen topraklar bulunan müslüman veya gayri müslim ile zimmî statüsünü haiz toprağa sahip kişiler için söz konusu idi. Hazine, cizye gelirlerini korumak maksadıyla ölçü olarak toprak mâliki olma statüsünü esas almıştı. Fethedilen topraklarda muhafazakâr bir siyaset takip ederek kendisinden önceki döneme ait baş vergilerini aynen kabul eden Osmanlılar bunları cizye adı altında bütünleştirmişlerdi. Nitekim Macaristan'da yeni tebaanın talebi üzerine, fetih öncesi Macar krallarına ödenen kişi başına bir filorilik vergi Osmanlı hâkimiyeti döneminde cizye adı altında toplanmıştı. Balkanlar'da da önceleri uygulanmakta olan baş vergisi aynen benimsenmişti. "İspençe" adı altında örfî vergi olarak mahallî bir özellik

gösteren bu vergi, muhtemelen Macaristan'dakine benzer şekilde bir filori tutarında idi. Cizye verme durumunda olanlar ispençeyi de ödemek zorunda idiler. Fakat bu sonuncusu tabii olarak timarların bünyesi içinde yer alıyordu. Dolayısıyla Osmanlılar'ın, Mısır ve Suriye'nin ilk fâtihlerinin yaptıkları gibi Balkanlar'da ve Macaristan'da muhtemelen Roma döneminden kalma bir uygulama olan bir filori tutarındaki baş vergisi sistemini sürdürdükleri düşünülebilir. Nas ve ictihadlarla belirlendiği fermanlarda zikredilen cizye, Osmanlılar için toplanması ve harcanması özel bir itina isteyen şer'î bir vergi idi. Doğrudan devlet hazinesi için padişaha bağlı görevlilerce toplanırdı. Cizye gelirlerinin timar veya mülk olarak bahşedilmesi oldukça istisnaî bir durumdu. Ancak çok özel durumlarda iltizama verilirdi. Beytülmâle ait şer'î bir vergi olarak kadıların kontrolünde bulunur, onlar tarafından toplandığı da olurdu. Cizye gelirleri daima askerî amaçlar için harcanıyor, bazan ocaklık olarak askerî birimlere yapılan ödemelere de tahsis ediliyordu. Nitekim II. Mahmud cizye gelirlerini yükselterek cihad gayesi çerçevesinde yeni teşkil edilen Asâkir-i Mansûre ordusu ihtiyaçlarına ayırmıştı. Cizyeden muafiyet ancak voynuk, martolos, eflak gibi özel askerî yükümlülükler karşılığı olabiliyordu.

Fethedilen topraklar bir Osmanlı eyaleti haline getirildiğinde cizye vermekle mükellef durumda olanların tahriri o

bölgenin kadısı tarafından yapılır, hazırlanan defterlere "defteri cizye-i gebrân" adı verilirdi. Asıl defter olarak nitelendirilen bu nüsha iki kopya halinde hazırlanır, biri hazineye gider, diğeri ise beylerbeyilik merkezinde saklanırdı. Yapılan tahrirler bir süre sonra yenilenmek zorundaydı. Ancak bu tahrirler uzun süre yenilenemediğinden ölüm, doğum, göç, ihtidâ gibi değişikliklerin tesbit edilemediği ve mevcut defterlerin gerçek durumu yansıtmadığı görülmüştür. II. Mehmed zamanında bir köyden kaçan yükümlülerin cizyelerinin yarısı timar sahibine tazmin ettirilir, diğer yarısı ise köyde kalanlara paylaştırılırdı. Fakat XVI. yüzyıl sonlarında timar sisteminin çöküşüyle bütün yük ikinci grubun üzerinde kaldı. Bu duruma ancak 1691'deki cizye reformu ile çözüm getirilebildi ve herkesin sadece kendi vergisinden sorumlu olduğu belirtilerek yapılan ödemeleri belgelemek üzere mükelleflerin ellerine "kâğıt" veya "varak" denen bir belge verilmesi kararlaştırıldı. Kaçanlar ya sıkı takibata uğradı veya 1705'te Manastır sancağında terkedilmiş köylere yeniden nüfus çekilmesi örneğinde

olduğu gibi cizye vergisinde indirim yapılacağı vaadiyle geri döndürülmeye çalışıldı.

Cizye için düzenli olarak her üç yılda bir “nev - yâfte yılı” adıyla genel bir teftiş yapılır, ölüler kayıttan düşülür, herhangi bir sebeple gözden kaçıp deftere işlenmeyenlerle cizye mükellefi durumuna gelenler (bâliğ) “nev - yâfte” olarak ilâve ve kaydedilirdi. Bu teftişler sırasında önceden tesbit edilmiş olan cizye mükellefi sayısının düşürülmemesine hükümetin tâlimatı çerçevesinde dikkat edilirdi. Ayrıca başka bir bölgedeki yabancılarla yolcuların bulundukları yerde cizye ödemeleri usulü 1691 reformundan sonraki fermanlarda yer almıştır.

Rahip ve keşişlerin ilk dönemlerde cizyeden muaf oldukları anlaşılmaktadır. Meselâ II. Mehmed devrinde bir metropolidin cizyeden muaf olduğuna dair kayıt vardır (Kanunname-i Sultanı, s. 66). 1691’den sonra ise mâluller dışında bütün rahipler vergi mükellefi sayıldı. Bunun üzerine 1692’de hükümete bir arzuhal sunan rahipler, kazancı olmayan ve geçimlerini temin edemeyenlerin şer‘î bakımdan muaf olmaları gerektiğini ileri sürdülerse de devlet İmam Yûsuf’un görüşünü esas alarak bu talebi reddetti. Nitekim 1839’da Athos Manastırı rahipleri bütün vergilerden muaf olmalarına rağmen cizye ödemeyi sürdürüyorlardı. Ancak Osmanlılar şer‘î hukuka uygun olarak kadın, çocuk, kör, mâlul, işsiz ve fakir kimseleri bu vergiden sürekli olarak muaf tutmuşlardır. Yalnız kocalarının arazileri kendilerine intikal etmiş dul kadınlar cizye ödemekle yükümlüydüler.

İslâm hukukuna göre cizye antlaşma şartlarıyla belirlenmiş, değişmez, sabit bir meblağ (maktû) ve şahıslardan toplanan vergi (cizye ale’r-ruûs) olmak üzere iki çeşide ayrılmaktaydı. “Ber-vech-i maktû cizye” usulü geniş ölçüde iki alanda uygulanıyordu. Bunlardan ilki, Osmanlılar’a bağlı vassâl hıristiyan prensliklerle haraçgüzâr* devletlerin belirli bir miktar üzerinden yıllık olarak ödemeyi taahhüt ettikleri vergi olup bu durumda prensliğin idaresi altındaki halk padişahın haraçgüzâr tebaası sayılıyordu. İkincisi ise doğrudan padişahın tebaası olan zimmî reâyâdan cemaat olarak toplu bir miktarın “ber - vech-i maktû” alınmasıydı. Çünkü bazı bölgelerdeki zimmî reâyâ, cizye toplayıcılarının suistimallerinden kurtulmak için toplu ve belirli bir meblağı ödeme yolunu seçerek aksi takdirde yerlerini yurtlarını terkedeceklerí tehdidinde bulunuyorlardı; köylerin ve kasabaların

boşalmasından endişe eden devlet de bu istekleri çok defa kabul ediyordu. Öte yandan Arnavutluk'ta Klemeti dağ kabilelerinin yaşadığı beş köy, dağ geçitlerini bekleme ve koruma (derbend) hizmeti karşılığında topluca sabit bir rakam üzerinden 1000 akçe cizye veriyorlardı (1497). Yine Arnavutluk'ta Kurveleş'te isyan halindeki on yedi köy halkı, "ber-vech-i maktû" olarak 1695'te sabit bir meblağ üzerinden 3031 esedî kuruş ödemek şartıyla itaat altına alındılar. Bu örneklere bakarak bazan devletin zimmî reâyâ ile bir anlaşma zemini aradığı söylenebilir. Bazı durumlarda maktû cizye, cizye toplayıcıları ile kendi cemaatleri içinde cizye tevziinde yetkili olup bunun karşılığında da kendi payına düşen miktarın azaltılması gibi bir menfaat elde etmeyi uman ve "kocabaşı" adı verilen cemaat ileri gelenleri arasında yapılan anlaşma yoluyla tesbit ediliyordu. Fakat devlet bu gibi uygulamaları çeşitli yolsuzluklara sebep olduğundan kaldırmıştı. Öte yandan maktû sistemin uygulandığı Safed'deki yahudi cemaatinin din adamları cizyeden muaf tutulmuştu (B. Lewis, Notes and Documents, s. 11).

Maktû uygulamalara rağmen devlet cizyenin temel niteliğinin baş vergisi olduğunu düşünerek ferdî ödenmesinde ısrar ediyordu. Ayrıca maktû cizye değişmeyen sabit bir meblağı ifade ettiği için herhangi bir sebeple bir cemaatin nüfusunun azalması halinde, geride kalanlara düşen pay fazlalaştığından giderek daha ağır bir yükümlülük oluyordu. Nitekim bu durumlarda vergi miktarını düşürmek veya ferdî hale getirmek için yeni bir sayım isteğinde bulunulduğu bilinmektedir. Cizyede maktû sistem merkezî idarenin çöküş döneminde oldukça yaygınlaştı, dolayısıyla eyaletlerdeki vergi yükümlüleri üzerinde devlet otoritesi ve kontrolü zayıfladı. Kocabaşılar, çorbacılar ve knezler, tıpkı müslüman cemaat içindeki âyan gibi kendi gruplarının vergi toplama işini üstlendiler. Bu da Balkanlar'da XVIII. yüzyılda yerli bir üst tabakanın doğuşuna zemin hazırladı. Maktû sistem, reâyâ menfaatine olduğu inancı ile Tanzimat döneminde genelleştirildi (17 Mart 1841) ve bir fetva ile sisteme meşruiyet sağlandı.

Şer'î kaidelere göre şeyhülislâm tarafından verilen fetva ile her yıl cizye miktarının belirlenmesi ve ilânı hükümdarın sorumluluğu altındaydı. Osmanlı terminolojisinde cizye mükellefleri "âlâ", "evsat" ve "ednâ" şeklinde üç gruba ayrılıyordu. Bu terimler zengin, orta halli ve fakir gruplar için kullanılmakta olup gruplara dahil olanların ödedikleri cizye miktarları,

saf gümüş olarak sırasıyla 48, 24 ve 12 şer'î dirhem, altın olarak 4, 2 ve 1 dinar şeklinde tesbit edilmişti. Nitekim 16 Nisan 1491 tarihli bir belgede cizyenin şer'î ölçülere göre alındığı görülmektedir. Ancak 1475 tarihli bir fermanda vergi toplayıcılarının sabit bir rakam üzerinden cizyeyi almaları emredilmişti (Kanunname-i Sultanı, s. 78).

Cizye ödemeleri piyasadaki gümüş ve altın para üzerinden olabilir, nâdiren tedavüldeki bakır para ile de (mangır) yapılırdı. 1690 Nisanında en düşük derece (ednâ) bir eşrefî altın veya 2,25 esedî kuruş yahut 90 para veya 1170 mangırdı. Fakat cizye XVI. yüzyılın sonlarına kadar akçe, daha sonraları ise "para" birimi üzerinden toplanmıştı. Malî bunalımın baş gösterdiği dönemlerden itibaren akçenin değerinin tekrar tekrar düşürülmesi üzerine cizye toplaycılarına her yıl tedavüldeki paranın resmî değer ve miktarını bildiren fermanlar yollanmaya başlanmıştı. Ancak paranın resmî değeriyle piyasa arasındaki farklılık, vergi toplayıcıları ile mükellefi arasında ihtilâflara

yol açtı ve hazine bazan sadece altın para kabul etmeyi tercih etti. Diğer zamanlarda da vergi toplayıcıları kendi insiyatifleriyle halkı altın para vermeye zorluyor, sonra altını piyasada akçeye çevirerek hazineye teslim ediyor ve aradaki farktan bir menfaat sağlıyordu. Bunu önlemek için vergi toplayıcılarının gümüş para da kabul etmelerine dair ferman çıkarılmıştı.

Osmanlı gümüş parasına göre 1691'den 1834'e kadar cizye miktarları aşağıdaki şekildeydi (esedî kuruş olarak):

II. Mahmud çıkardığı fermanda, cizye miktarındaki artışın (zemâim), verginin yeni konulmuş olmasından değil eski miktarı aynı kalmakla birlikte paradaki ayarlamalar dolayısıyla meydana geldiğini izah etmek zorunda kalmıştı. Fakat bu her ne kadar gerçek bir artışı göstermeyip paranın ayarından kaynaklanmışsa da zimmî tebaa arasında çeşitli huzursuzluklara yol açmıştı.

Bununla birlikte XVII. yüzyılda maliyede yapılan köklü değişikliklere kadar cizye, imparatorluğun pek çok yerinde tek ve sabit bir rakam üzerinden alınmıştı. Meselâ zimmî tebaanın bütün sınıfları için Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Yeni İl bölgesindeki cizye miktarı 25 akçe,

1583'te 40 akçe, bazı yerlerde 35 akçe, Bitlis'te 55 akçe, Taşöz adasında 30 akçe, Musul'da 46 akçe idi. Adana, Safed, Şam gibi Memlükler'den alınmış olan bölgelerde ise 80 akçe civarında idi. Bu sonuncular hariç, bu dönemlerde bir altının 60-70 akçe olduğu düşünülürse diğer sahalardaki vergi nisbetlerinin normal nisbetin altında kaldığı anlaşılır. Doğu Anadolu'da bu şekildeki bir özel uygulama muhtemelen bölgenin fakirliğinden kaynaklanmıştır. Diğer taraftan adalardaki düşük nisbetler de fizikî elverişsizlik yanında ada halkının muhafızlık gibi bazı ek yükümlülükler üstlenmiş olmalarına bağlıdır. Hatta İmroz adası zimmîlerinin cizyeden muaf oldukları bilinmektedir (Barkan, s. 237). Suriye ve Filistin bölgesindeki 80 akçelik cizye ise muhtemelen Memlükler'in bütün zimmî gruplardan 1 altın cizye alma ve buna ilâve olarak vergi toplayıcılarının masraflarını karşılama biçimindeki uygulamalarının tek bir rakam altında birleştirilmiş şekliydi (B. Lewis, Notes and Documents, s. 11). Şeriatın belirlediği nisbetlerin çok altında kalan sabit rakamlar padişahın tahta cülûsu sırasında yeniden tesbit edilirdi. Meselâ II. Selim tahta çıktığında miktarı 10 akçe arttırmıştı. Cizye miktarları XVI. yüzyılda Filistin, Macaristan ve Selânik'te, 1691 cizye reformundan önce de Balkanlar'daki diğer bazı yerlerde aile başına belirlenmişti. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde cizyeden muaf tutulmuş belirli gruplar da vardı. Prensip olarak cizye muafiyeti hazinenin veya "beytü'l-mâl-i müslimîn"in bir kaybı olarak değerlendiriliyordu. Bununla birlikte bazı istisnaî hallerde askerî hizmetler karşılığında muafiyet kabul edilmişti. Nitekim stratejik yerlerdeki kalelerin zimmî halkına, dağlık yerlerde bulunan geçitleri bekleyen ve koruyan derbendci reâyâya, yeniçeri olarak devşirilmiş çocukların akrabalarına, Selânik'te baruthâneye güherçile temin eden zimmîlere muafiyet tanınmıştı. Bilhassa XV. yüzyılda Osmanlı ordusunda çarpışan zimmî sipahiler, voynuklar, martoloslar, eflakler gibi hıristiyan askerler tamamen cizyeden muaftılar. Voynukların oğulları ve kardeşleri "bedel-i cizye" adı altında hayli düşük bir vergi öderlerdi; bu 1516'da 30 akçe idi ve normal cizyenin yarısına eşitti. Bu gruplar, XVI. yüzyılda askerî statüleri kaldırılınca zimmî reâyâ olarak cizye mükellefi haline geldilerse de vergi nisbetleri oldukça düşük kaldı.

Bütün dönemlerde Osmanlı merkezî idaresi bazı özel durumları hesaba katarak zimmîlere kısmî cizye muafiyeti tanımayı sürdürmüştü. Bosna - Hersek, Karadağ, Sırbistan gibi sınır bölgelerinde bulunanlar cizyelerini en

alt seviyeden ödemekteydiler. Savaş zamanlarında harp sahasına yakın yerlerde ve askerî yollar civarında bulunan zimmîler de bu miktarın yarısını verirlerdi. Düşman istilâsı sebebiyle yerlerini terkedenlere belirli bir dönem için cizye muafiyeti tanınmıştı. Maden işleyen zimmîler alt seviyede vergi mükellefi idiler. Meselâ Silistre'de XVI. yüzyıl ortalarında sadece 6 akçe cizye ödüyorlardı. 1757'de sakız üretimi yapan Sakız adasındaki yirmi bir köyde de cizye en düşük seviyeden alınıyordu. Kapitülasyonlara göre yabancı elçilerin tercümanı olan zimmîler cizyeden muaftı. Hatta birçok zimmî cizye vergisi ödememek için tercümanlık beratı elde etmeye çalışıyordu. Osmanlı toprağında bir yıldan daha uzun bir süre kalma imkânı elde eden bir müste'men, normal Osmanlı tebaası gibi cizye ödemek zorundaydı ve ülkeyi terkedemezdi. Bu şer'î kaidenin tatbikini gösteren bazı davaların bulunduğu Bursa Şer'iyye Sicilleri'ndeki kayıtlardan, yabancı tâcirlerin XV. yüzyıl gibi erken bir zamanda bile Bursa gibi büyük bir ticaret merkezinde cizye ödemeden uzun süre ikamet etmek için bazı yollar buldukları anlaşılmaktadır. Sonraları kapitülasyonlar sebebiyle bu meselede daha müsamahakâr davranıldı. Osmanlı topraklarına genellikle ticaret için gelen İranlı Ermeni tâcirler ise cizye mükellefi statüsünde idiler.

1691 fermanında şer'î kaideler çerçevesinde cizye mükellefi olanların kişi başına vergi vermeleri gerektiği belirtilerek maktû sistem ve muafiyetler yürürlükten kaldırılmıştı. Fakat buna rağmen birçok eski uygulama ve muafiyet devam etti; 1839'da vergi eşitliği prensibiyle bütün bu muafiyet ve imtiyazlar lağvedildi.

Cizye ödeyenlerin iki ayrı yükümlülüğü daha vardı. Bunlar, vergi toplayıcılarının "maişet" veya "maaş" adı verilen kendi masraflarını karşılamaktan ve merkezdeki cizye kalemine "resm-i hesâb, ücret-i kitâbet, harc-ı muhâsebe ve kalemiyye" gibi adlarla da anılan "resm-i kitâbet" harcını ödemekten ibaretti. Bu sonuncusu, bütün Osmanlı maliye bürolarınca uygulanan genel bir usuldü ve kâtiplik hizmeti karşılığı alınan harçları ifade ediyordu. 1475 tarihli fermana göre cizye toplayıcıları resm-i kitâbet olarak her aileden 2 akçe, il kethüdâları için de 1 akçe alıyorlardı (Kanunname-i Sultanı, s. 77-78). XVI. yüzyılda vergi toplayıcıları ve onlara refakat eden kâtipler kendileri için 1'er akçe talep ediyorlardı. Macaristan'da ilâve olarak 1 akçe "resm-i hâne" istenmişti (Barkan, s. 180, 316). 1691'de maişet adı altında alınan miktar âlâ, evsat, ednâ itibarınca 12,

6 ve 3 paraydı; bunların her birinden ayrıca 1'er para da kitâbet ücreti alınmıştı. Bundan dört yıl sonra kadıların maişeti için yeni bir ilâve daha yapıldı. Yine âlâ, evsat ve ednâ olarak 9, 4 ve 1,5 para alınmaya başlandı. 1694 tarihli fermanla bütün bunların toplanması sırasında vâki olabilecek suistimalleri önlemek için bu miktarların vergi toplayanlar tarafından kendi adlarına değil hazine adına alınması kararlaştırıldı. Toplanan miktar önce hazineye gidecek, sonra da ilgili memurlara oradan cizye bürosunda cizye gelirlerinden ödeme yapılacaktı. Bu kanunî harçların toplam miktarı cizyenin 1 / 25'ine tekabül ediyordu ve cizye gelirlerindeki artışa göre nisbeti tesbit ediliyordu. Yine aynı fermanda cizye toplayıcılarının kanuna aykırı olarak cizye ödeyenlerden zahire, kâtibiye, sarrâciye, kolcu akçesi, harc-ı mahkeme, mum akçesi, buyruldu avâidi vb. bazı "salgın"lar saldıklarına da işaret edilmişti.

1839 Tanzimat Fermanı ile bütün vergi toplayıcıları hazineden maaşa bağlandı; vergi ödeyenlerden sadece hayvanları ve kendileri için asgarî ölçüde olmak üzere erzak teminine izin verildi. Fakat cizye mükellefleri için en ağır yükü, bazan bir köyün tamamıyla harap olmasına yol açan ölüm ve yeri yurdu terketme (girîhte) neticesi onların vergilerinin geride kalanlarca tazmin edilmesi teşkil ediyordu. 1691 fermanında ifade edildiği gibi bazı yerlerde cizye mükelleflerinin sayısı çeşitli sebeplerle dörtte bire düştüğü halde diğer dörtte üçün vergileri geride kalanlara yükleniyordu. Diğer taraftan cizye toplayıcıları bazan kadılarla anlaşarak resmî izin olmaksızın cizye defterlerine henüz ismi girmeyenleri (nev - yâfte) tesbit edip cizye almaya teşebbüs ediyorlar, bazan da defterlerde tanımlanamayan kişiler için bedel akçesi (bedel-i cizye) istiyorlardı. Devlet cizye mükelleflerinin her birine eşit oranda olmak üzere "girîhte" denilen yeni bir vergi belirleyerek bu gibi suistimalleri önlemeye çalıştı. 1691 cizye kayıtlarında görülen bu verginin miktarı kişi başına 40 akçe idi ve cizyenin yaklaşık sekizde birine tekabül ediyordu. Ayrıca buna benzer "nev-yâfte akçesi" adlı bir vergi daha eski dönemlerde de mevcuttu. Fakat vergi toplayıcıları zorla ek para alma âdetlerini sürdürdükleri için bu vergiler reâyâya yeni bir yük haline geldi. 1691'de cizye toplama usulünde resmî kâğıt dağıtma yoluna gidildiğinde vergi toplayıcıları, hazine tarafından dağıtılmış olan kâğıtları tamamen kullanmak için cizye mükellefi olmayanları ödemeye zorladıkları gibi aşağı seviyede olması gerekenlere

daha yüksek seviyede kâğıt kabul ettirmeye çalıştılar. Bazıları ise yüksek seviyeden vergi ödeyen zenginlerin vergilerini düşük göstermek için rüşvet alarak daha alt seviyeden ödemelerini temin ediyorlar ve onlardan meydana gelen açığı fakir kesime yüklüyorlardı. Çöküş döneminde vergi toplamada cebrî davranışlar, vergi toplayıcılarının kolcu adı verilen kalabalık maiyetlerinin ihtiyacını reâyânın karşılaması da genel şikâyetler olarak bu yolsuzluklara ilâve edilmelidir. Ayrıca cizye mükelleflerine vergi toplayıcılarının oldukça sert ve haşin davrandıkları da gönderilen fermanlardan anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, hiç şüphesiz reâyânın XVII. yüzyıl sonlarından itibaren yabancı istilâcılarla iş birliği yapmalarının başlıca sebebini teşkil etmiştir. 1691'de veya daha sonraları alınan tedbirler de bu durumu düzeltememiş, özellikle yeni sistemde rahiplerin vergi muafiyetlerinin kaldırılması, bazı nüfuzlu gayri müslim zümrelerin Osmanlı idaresine karşı çıkmaları ile sonuçlanmıştır.

Cizye 1856 Islahat Fermanı ile kaldırılmıştır; zira bu ferman Osmanlı tebaası arasında eşitlik prensibi getirdiği için gayri müslimlerin de askerlik hizmeti yapmaları gerektiği ortaya çıkınca, bunlardan belirli bir vergi alınmak suretiyle bu hizmetten muafiyetleri (bedel-i askerî) kararlaştırılmış ve böylece kaldırılan cizye vergisi bu ad altında mahiyet değiştirerek 1907'ye kadar sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Cizye Muhasebe Defterleri; BA, KK, nr. 3503-3799; BA, MAD, nr. 176, 2775, 6222, 7587; Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm, s. 195-216; Mülteka'l-ebhur (trc. Mevkufâtî), İstanbul 1318, s. 349-351; Silâhdar, Târih, II, 559; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukuât, İstanbul 1327, III, 100-101; Barkan, Kanunlar, s. 83, 180, 201, 226, 237, 303-304, 316, 320, 351; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period, Copenhagen 1950, s. 134-135; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 155-159; Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 104-124; L. Fekete, Die Siyaqat-schrift in der türkischen Finanzverwaltung, Budapest 1955, I, 179-198; II, s. XI, XXXVI; Kanunname-i Sultanı ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmanī

(nşr. R. Anhegger – H. İnalcık), Ankara 1956, s. 39, 66, 76-78; B. Lewis, Notes and Documents from the Turkish Archives, Jarusalem 1952, s. 10-11; a.mlf., “Studies in the Ottoman Archives”, BSOAS, XVI / 3 (1954), s. 484-485; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1954, s. 176-179; a.mlf., “Osmanlılarda Raiyyet Rüsumu”, TTK Belleten, XXIII / 92 (1959), s. 602-608; a.mlf., “Djizya”, EI[2] (İng.), II, 562-566; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine 1552-1615, Oxford 1960, s. 121; B. C. Nedkoff, “Osmanlı İmparatorluğunda Cizye” (trc. Şinasi Altundağ), TTK Belleten, VIII / 32 (1944), s. 599-652; H. Hadzibegić, “Dzizja ili harac”, POF, III-IV (1952-53), s. 55-135; V (1954-55), s. 43-100.

Halil İnalcık

CLAUSON, Sir Gerard

(ö. 1891-1974)

Türk dilinin en eski dönemleri üzerindeki çalışmalarıyla tanınan İngiliz Türkologu.

Londra'da doğdu. Bir binbaşının oğludur. Eton College'den sonra yüksek öğrenimini Oxford Üniversitesi'ne bağlı Corpus Christi College'de yaptı. 1914'te buradan mezun oldu ve çok geçmeden asker olarak katıldığı I. Dünya Savaşı boyunca Çanakkale, Mısır ve Irak'ta ordu hizmetinde bulundu. Savaştan sonra 1919'da girdiği Sömürgeler Bakanlığı'nda 1951'de emekli oluncaya kadar önemli mevkilere yükseldi. Emekli olduktan sonra ise kendini bütünüyle ilmî araştırmalara vermek imkânını elde ederek en önemli çalışmalarını bu devrede ortaya koydu. 1 Mayıs 1974'te Londra'da öldü.

Öğrenciliği sırasında Pali dili ve Sanskritçe'den başka Türkçe ve Arapça gibi Doğu dillerini de öğrenmeye başlayan Clauson, pek erken denebilecek yaşta ilmî çalışmalar içine girmişti. Daha üniversite öğrencisi iken 1912'de Royal Asiatic Society'ye üye oldu. Ölümüne kadar altmış iki yıl bu sıfatını koruduğu gibi 1958 - 1961 arasında buranın başkanlığında bulundu. 1975'te kendisine cemiyetin altın madalyası verildi. 1969 yılında da Amerika'da İndiana Üniversitesi'nin Altaic Studies mükâfatını kazanmıştı. 1906'da yayımladığı ilk ilmî yazısından itibaren Pali, Sanskrit ve Tibet dilleri alanında yürüttüğü çalışmalarını, arada yayımlanan "A Hitherto Unknown Turkish Manuscript in 'Uighur' Characters" (JRAS, January 1928, s. 99-130) adlı makalesi bir tarafa bırakılırsa, asıl 1951'den sonra hemen hemen tamamıyla Türk dili üzerinde yoğunlaştırmıştır. Türk diliyle ilgisi bakımından bu çalışmalar arasında Moğolca da yer alır. Yayımladığı yetmiş bir araştırmasından kırk sekizi doğrudan doğruya Türkoloji sahası ile ilgili bulunmaktadır. Zamanla Rusça, Çince, hatta Japonca da öğrenen ve elli yaşından sonra kendisini Türkoloji'ye veren Clauson'un yazıları esas itibariyle Türk dili tarihi üzerinedir.

Eserleri. Türkçe ile Altay dillerinin akrabalığı teorisine karşı çıkan teziyle kendisini ilk planda tanıtan Clauson'un

makaleleri dışında üç eseri vardır. 1. Sanglāx: a Persian Guide to the Turkish Language, by Muhammad Mahdı Xān (London 1960). Bu eserinde, Muhammed Mehdi Han'ın 1750'lerde yazdığı ÇağataycaFarsça sözlüğün bir giriş ve geniş açıklamalarla tıpkı basımını yaptı. Çalışmasında o devirdeki Çağatay dilinde Moğolca'dan alınma pek çok kelime bulunduğunu meydana koydu. Buna dayanarak, "The Case Against the Altaic Theory" adlı makalesinde (CAJ, II / 3, 1956, s. 181-187) Türkçe ile Moğolca arasındaki akrabalığı ileri süren Altay dil birliği teorisine karşı ortaya attığı görüşlerini burada daha da delillendirdi. 2. Turkish and Mongolian Studies (London 1962). Eser uzunca önsözü ile birlikte on bir bölüm içinde Clauson'un Türk dili üzerindeki araştırmalarının sonuçlarını toplu bir şekilde açıklamaktadır. Türk dilinin menşei ve tarihî gelişmesi, VIII. yüzyıldan önceki yapısı ve fonetiği, en eski Türkçe ile Moğolca arasında münasebet meselesi gibi konular kitabın esasını teşkil eder. 3. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth - Century Turkish (Oxford 1972). Ölümünden iki yıl önce yayımladığı bu son ve en önemli eseri, Clauson'un 1940'lardan beri süren çalışmalarının bir ürünüdür. 1950'lerde Radloff'unkinin yenisi ve daha mükemmeli olmak üzere en eski devirlerden günümüze kadar bütün Türk lehçelerini içine alan bir sözlük meydana getirmek düşüncesiyle yola çıkan Clauson, altı yıl kadar süren bir çalışmadan sonra, altmışa yaklaşmış yaşı ile bu projesinin gerçekleşmesinin mümkün olamayacağını anlamıştır. Bu sebeple planını değiştirip ondan daha mütevazi bir çapa indirdiği çalışmasıyla Türk dilinin sadece 1200 yılından öncesi üzerindeki tarihî ve etimolojik sözlüğünü hazırlamaya hasretti. Kendine mahsus bir tertip tarzı olan sözlükte, XII. yüzyıl sonuna kadar Sanskritçe, Arapça ve Farsça'dan doğrudan doğruya alınmış olanlar hariç, Türkçe yazılı metin ve vesikalarda geçen bütün kelimeler toplanmış, mümkün olduğu kadarı ile bunların etimolojik açıklamaları yapılmıştır. Büyük bir boşluğu dolduran eser, kısa zamanda Türkoloji'nin temel müracaat kitaplarından biri olmuştur. Bilinen tarzda bir alfabetik sıralama yerine yarı köken ve hece sayısına, yarı alfabetik sisteme dayanan sözlükten istifadeyi kolaylaştıracak bir kılavuz olmak üzere, A. Róna - Tas'ın başkanlığında P. Hajdu ve T. Mikola'nın iştirakiyle, I. cildi doğrudan doğruya alfabetik, ikincisi yapı bakımından sistematik bir genel indeksi

yapılmıştır (Sir Gerard Clauson. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish Index, Studia Uralo - Altaica, sy. 14-15, Szeged 1981).

Clauson'un makaleleri arasında Türk dili ve Türkoloji ile ilgili olanlarının en önemlilerinden bazıları şunlardır: "Turkish Ghost Words" (JRAS, 1955, s. 124-138); "A Note on Qapqan" (a.g.e., 1956, s. 73-77); "The Ongin Inscription" (a.g.e., 1957, s. 177-192); "The Turkish Numerals" (a.g.e., 1959, s. 19-31); "The Earliest Turkish Loan-Words in Mongolian" (CAJ, IV / 3, s. 174-187); "The Turkish Elements in 14th Century Mongolian" (a.g.e., V / 4, s. 301-316); "Notes on the 'Irk Bitig"' (UAJ, XXXIII / 3-4, s. 218-225); "The Muhabbat-nama of Xwarazmı" (CAJ, VII / 4, s. 241-255); "The Name Uyğur" (JRAS, 1963, s. 140-149); "Early Turkish Astronomical Terms" (UAJ, XXXV, s. 350-368); "A Lexicostatistical Appraisal of the Altaic Theory" (CAJ, XIII / 1, s. 1-23); "The Origin of the Turkish 'Runic' Alphabet" (AO, XXXII, s. 51-76, E. Tryjarski ile birlikte); "The Inscription at Ikhe Khushotu" (RO, XXXIV / 1, s. 7-33); "Armeno-Qïpcaq" (a.g.e., XXXIV / 2, s. 7-13); "A Late Uyğur Family Archive" (Iran and Islam, nşr. C. E. Bosworth, Edinburg 1971, s. 167-196); "Some Notes on the Inscription of Tonuquq" (Studia Turcica, nşr. L. Ligeti, Budapest 1971, s. 125-132, Türkçe tercümesi, TM, XVIII, s. 141-148); "The Foreign Elements in Early Turkish" (Researches in Altaic Languages, nşr. L. Ligeti, Budapest 1975, s. 43-49).

Clauson'un aşağıdaki makalelerinin ilk neşirleri ise Türkiye'de yapılmıştır: "Türkçe Sözler Üzerinde Araştırmalar" (Jean Deny Armağanı, Ankara 1958, s. 67-70); "The Concept of 'Strength'in Turkish" (Németh Armağanı, Ankara 1962, s. 93-101); "Three Notes on Early Turkish" (TDAY-Belleten, 1967, s. 1-18, Türkçe tercümesi, s. 19-37); "The Turkish-Khotanese Vocabulary re-edited" (İTED, V, 1973, s. 37-45).

BİBLİYOGRAFYA

C. E. Bosworth, “Sir Gerard Clauson”, Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies, I, 1974, s. 39-40; V. L. Ménage, “Sir Gerard Clauson”, JRAS (1975), s. 215-217; A. Róna - Tas, “Sir Gerard Clauson”, AOH, XXIX / 3 (1975), s. 393.

Christine Woodhead

CODERA y ZAIDIN, Francisco

(ö. 1836-1917)

İspanyol şarkiyatçısı.

İspanya'da Aragon bölgesinin Pireneler'e yakın Fonz kasabasında orta halli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşlarından itibaren parlak zekâsı, güçlü hâfızası ve öğrenmeye olan merakı ile dikkatleri çekti. 1855'te Zaragoza Üniversitesi'nde fen bilimleri ve ilim tarihi okumaya başladı; ancak bir süre sonra devam ettiği fakültenin kapatılması, tahsil hayatının sosyal bilimler alanına kaymasına sebep oldu. Bir taraftan ilâhiyat, diğer taraftan edebiyatla ilgilenirken hukuk bilgisini geliştirmek gayesiyle 1861 sonrasında Madrid'e gitti. Burada hukukun yanı sıra Grekçe, Latince, İbrânîce ve Arapça öğrendi. 1868'de Zaragoza Üniversitesi'ne Grekçe profesörü olarak tayin edildi; daha sonra aynı görevle bir süre de Gırnata'da çalıştı. Zaragoza'da bulunduğu sırada takip ettiği Severo Catalina ve Pascual de Gayangos'un dersleri, Arapça çalışma şevkini arttırdığı gibi kendisine Arapça kaynaklara dayanarak memleketi olan Aragon'un tarihini yazma fikrini de ilham etti. 1874 yılında katıldığı bir imtihanı kazanarak Madrid Üniversitesi'nde Arap dili profesörü oldu. 1888'de ilmî araştırmalar yapması için İspanyol hükümetince Kuzey Afrika'ya gönderildi. Burada bulunduğu süre içinde hem Arapça'sını geliştirdi, hem de Tunus ve Cezayir'den çok sayıda el yazması eser toplayarak zengin bir kütüphane sahibi oldu. Ülkesine dönüşünde Madrid Üniversitesi'nde Pascual de Gayangos'un yerine Arapça bölümünün başkanlığına getirildi.

Codera yaptığı araştırmalar yanında Endülüs tarih ve kültürünün bazı temel kaynaklarının neşrini de gerçekleştirdi. Bu çabası ona, Endülüs İslâm kültür ve medeniyetini kendi orijinal kaynaklarından tanıma imkânını verdi ve bunun sonucunda, ele aldığı konularda ortaya koyduğu tarafsız ve ön yargısız tutumuyla, o zamana kadar genellikle İslâm aleyhinde tezler üreten İspanyol şarkiyatçıları arasında yeni ve farklı bir çığırın öncüsü oldu. "Los Benî Codera" (Codera'nın oğulları) lakabıyla anılan Julián Ribera, Miguel

Asin Palacios, Angel González Palencia gibi ünlü öğrencileri, onun açtığı bu çığırı bir ekole dönüştürerek İspanyol

şarkiyatçılığının ilmî temeller üzerine oturmasını sağladılar.

Codera'nın asıl hedefi, müslüman İspanya'ya ait genel bir kültür tarihi yazmaktı. Bu arzusunu tek bir eserle gerçekleştiremediyse de böyle bir eserin parçaları olarak kabul edilebilecek birçok önemli çalışma yaptı. Bu çalışmaların iki temel özelliğinden biri, hıristiyan kaynaklarını ihmal etmemekle beraber daha çok İslâm kaynaklarına dayandırılmış olmaları, diğeri de daha önceki İspanyol şarkiyatçılarının kaleme aldıkları eserlere kıyasla peşin hükümlerden ve bunların sebep olduğu hatalardan büyük ölçüde arınmış bulunmalarıdır.

1879'da Real Academia de Historia'nın üyeliğine seçilen ve burada Endülüs medeniyetine dair çeşitli konferanslar veren Codera, aynı zamanda iyi bir nümismat ve epigrafist olarak da kendini göstermiştir. 1904'te Codera'nın anısına Homenaje a Don Francisco Codera (Zaragoza 1904) adıyla bir armağan hazırlanmıştır.

Eserleri. A) Monografiler. 1. Mozárabes, su condición social y política (Lerida 1866). İslâm kültürünü benimsemiş hıristiyan İspanyollar'ın sosyal ve siyasî hayatları hakkındadır. 2. Tratado de numismátice arábigo-espanola (Madrid 1879). Endülüs İslâm paralarıyla ilgili bir araştırmadır. 3. Estudios críticos de la historia árabe-espanola (Zaragoza-Madrid 1903-1917). Journal Asiatique'te yayımlanmış çeşitli makalelerinin, "Coleccion de Estudios Arabes" dizisinin VIII ve IX. ciltleri olarak yapılmış toplu bir yayımdır. 4. Decadencia y disaparición de los Almorávides de Espana (Zaragoza 1899). Murâbıtlar'ın Endülüs'teki hâkimiyetlerinin zayıflaması ve yıkılışı üzerine yapılmış bir çalışmadır.

B) Neşirler (Biblioteca Arabigo-Hispana serisi). 1. İbn Beşküvâl, es-Sıla (I-II, Madrid 1882-1883). 2. Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, Bugyetü'l-mültemis (J. Ribera ile birlikte, Madrid 1884-1885). 3. İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla (I-II, Madrid 1886-1887). 4. İbnü'l-Faradî, Târîhu ʿulemâʾi Endelüs (I-II, Madrid 1890). 5. İbn Hayr, Fehrese (J. Ribera ile birlikte, Zaragoza 1893).

Codera'nın belli başlı makaleleri de şunlardır: "Contenido de las cien primeras paginas de la Assilah de Aben Pascual" (Boletin de la Real Academia de la historia, sy. 2 [Madrid 1882], s. 164-168); "Segundo cuaderno de la Assilah de Aben Pascual" (a.g.e., sy. 2 [1882], s. 215-217); "Manuscritos de autores arabes espanoles existentes en Tunez" (a.g.e., sy. 5 [1884], s. 9-11); "Comision Historica en Tunez, 1884" (a.g.e., sy. 12 [1888], s. 380-399); "Tres manuscritos importantes de autores arabes espanoles en la mezquite mayor du Tunez" (a.g.e., sy. 12 [1888], s. 399-406); "Manuscritos arabes de la mezquita mayor de Tunez en la Exposicion historico-europea" (a.g.e., sy. 21 [1892], s. 462-463); "Libros procedentes de Marruecos" (a.g.e., sy. 24 [1894], s. 365-378); "Libros arabes adquiridos para la Academia" (a.g.e., sy. 23 [1893], s. 448-454; sy. 26 [1895], s. 408-416); "Copia de un tono de Aben Çaid al-Mughrib fi hula al-Maghrib a la Academia" (a.g.e., sy. 27 [1895], s. 148-160); "Manuscritos arabes espanoles de le coleccion de la casa Brill de Leiden" (a.g.e., sy. 27 [1895], s. 266-273); "Lápida arábiga descubierta en la Catedral de Cordóba en el ano 1896" (a.g.e., sy. 32 [1898], s. 10-16); "Peleografia árabe: dificultades que ofrece-su estadomedios de desarrollo" (a.g.e., sy. 33 [1898], s. 297-306); "Catálogos de bibliotecas de Constantinopla" (a.g.e., sy. 18 [1891], s. 297-303; sy. 35 [1899], s. 494-502).

BİBLİYOGRAFYA

Homenaja a Don Francisco Codera (nşr. Estudios de Erudición Oriental), Zaragoza 1904; Necîb el-Akıkı, el-Müsteşrikun, Kahire 1980, II, 187-188; ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrubbâ, Beyrut 1982, s. 136-137; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 298-300, 308; Cl. Huart, "Francisco Codera y Zaidin", JA, XI (1918), s. 317-319; I. Cattan, "L'orientaliste espagnol Francisco Codera y Zaidin", RT (1918), s. 128-129; E. García Gómez, "Homenaje a Don Francisco Codera (1836-1917)", al-Andalus, XV / 2, Madrid 1950, s. 263-274.

Mehmet Özdemir

COĞRAFYA

Tirli (Sûr) Marinos (ö. 130 [?]) ile Batlamyus'un (Ptolemaios, ö. 168 [?]) o zamanki dünyayı tanıtan kitaplarına ad olarak verdikleri geographia kelimesi, Grekçe'de "yeryüzünü anlatan yazı" mânasını taşımaktadır. Kelime cuğrâfiyâ şeklinde Arapçalaştırılarak Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zührî (XII. yüzyıl) ve İbn Saîd el-Mağribî (XIII. yüzyıl) gibi Arap coğrafyacıları tarafından da kullanılmıştır. Daha önce ise Hârizmî (ö. 232 / 847'den sonra), eserine coğrafyanın Arapça karşılığı olarak düşündüğü Sûretü'l-arzé adını verirken Mes'ûdî de (ö. 345 / 956) kelimeyi "kat'u'l-arz" (yeryüzü araştırması) şeklinde mânalandırmıştır. Ortaçağ İslâm coğrafyacıları bu ilmi modern meslektaşları gibi, iyi tanımlanmış ve sınırları belli bir bilim dalı olarak tanımıyorlardı. Bundan dolayı coğrafyanın çeşitli dallarıyla ilgili hususlar, astronomi, kozmografya, felsefe, matematikî coğrafya, tasvirî coğrafya gibi çeşitli konular içinde ve seyahatnâmelerde dağınık şekilde bulunurdu. O dönem yazarları coğrafî eserlere el-Mesâlik ve'l-memâlik, Kitâbü'l-Büldân, Suverü'l-ekalîm, Kitâbü Nüzheti'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk, gibi değişik adlar vermişlerdir.

A) İslâm Coğrafyasının Temelleri. İslâmiyet öncesinde Araplar, Arabistan ve komşusu olan bölgeler hakkında bazı coğrafî bilgilere sahiptiler. Bunun yanında gezegenlerin hareketleri, gökyüzü ve yıldızlar hakkında da günlük gözlemlerine dayandırdıkları bazı bilgileri vardı. Bu bilgilerden seyahatlerinde, takvim düzenlemelerinde ve hava durumu tahminlerinde faydalanıyorlardı. VIII. yüzyılda Abbâsî Devleti'nin kurulmasından sonra Yunan, İran ve Hint astronomicoğrafya çalışmalarının İslâm dünyası tarafından tanınmasıyla coğrafya bir ilim dalı olarak ortaya çıktı. Bu süreç, bir Hintli bilim heyetinin Abbâsî sarayına bazı Sanskritçe astronomi eserlerini getirdiği 771 veya 773 tarihinde başladı. Bu eserlerden Arapça'ya tercüme edilenler, 499'da I. Âryabhat tarafından yazılmış Aryabhatıya (Ar. el-Ercebhed), Brahmagubta'nın 628'de telif ettiği Brahmasphutasiddhanta (Ar. el-Sind-Hind) ve aynı yazarın 665'te kaleme aldığı Khandakhadyaka'dır (Ar. Arkand). Bu çalışmalarla müslüman bilginler Hintliler'in yeryüzünün şekli, dönmesi, bilinen son sınırları, üzerini örten kubbe ve Orta Hindistan'dan hesap edilen enlem ve boylamlar gibi

coğrafya-astronomi bilgilerinden haberdar oldular. Yine bu dönemde, aralarında Zîcü’ş-Şâh ve Âyînnâme gibi eserlerin de bulunduğu astronomi ve eski İran tarihi üzerine yazılmış birçok Pehlevîce kitap Arapça’ya tercüme edilmiştir. Sâsânî dönemine ait çeşitli haritalar ve arazi ölçüm kayıtları, IX. yüzyılda tasvirî coğrafya üzerinde Arapça çalışmaların temelini atan İslâm coğrafyacılarına hazır kaynak teşkil etmiştir. Astronomi ve coğrafya konusundaki eski Yunan kaynaklarının da İslâm coğrafyasının gelişmesinde derin tesirleri olmuştur. Arapça’ya tercüme edilen

Grekçe eserler arasında Batlamyus’un Almagest (Ar. el-Mecistî), Geographia (Ar. Cografya) ve Tetrabiblos’u (Ar. el-Makalâtü’l-erbaʿa) ile Aristo’nun Meteorologica’sı (Ar. el-Âsârü’l-ʿulviyye) başta gelmektedir.

B) Klasik Dönem (IX-X. yüzyıllar). İslâm coğrafyasının temellerinin atıldığı Abbâsîler döneminde IX. yüzyılın ortalarında Irak’ta tasvirî coğrafya okulu, X. yüzyılda da Orta Asya’da Belh coğrafya okulu ortaya çıktı. Özellikle Grek coğrafyasının etkisinde kalan bu okullara mensup coğrafyacılar konu üzerinde rehberlik edecek düzeyde klasik eserler meydana getirdiler.

1. Astronomi Bilginleri ve Matematikçiler. Bağdat’ta Halife Me’mûn’un (813-833) himayesinde çalışan müslüman ilim adamları Grekçe eserlerden sağlanan coğrafî bilgileri tahkik ettiler ve özellikle Batlamyus’un bir derecelik kavsin uzunluğu için bulduğu 66 2 / 3 Arap miline tekabül eden uzunluğun gerçek değerini hesaplamak için yeryüzünü ölçme çalışmaları yaptılar. “es-Sûretü’l-Me’mûniyye” adını verdikleri bir dünya haritası çizdiler. Ancak bu harita günümüze kadar gelmemiştir. Daha sonra Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî Batlamyus’un Geographia kitabından elde ettiği bilgilere dayanarak bir dünya haritası çizdi ki bu harita da günümüze ulaşmamıştır. Yazar Kitâbü Sûreti’l-arz (nşr. Hans von Mzik, Leipzig 1926) adlı eserinde Yunan iklim bölgelerine uyan tarifler vermiştir. Hârizmî’nin bu haritası yeniden düzenlenerek yayımlandı (S. Razia Ja’frî, al-Khwarizmı’s Geographical Map of the World, Dushanbe-Srinagar 1985). Hârizmî’nin çalışma metodunu sürdüren İbn Serâbiyûn (Suhrâb) ise Kitâbü ʿAcâʾibi’l-ekalîmi’s-sebʿa’yı kaleme aldı (902-945 arasında). Yazar genellikle Hârizmî’yi takip etti; ancak birçok durumda şehir, dağ ve nehir ağızlarının enlem ve boylamlarına 5º daha ekledi. İbn Serâbiyûn ayrıca

Hârizmî'nin eserinde bulunmayan bir harita çizim tekniğini de göstermiştir.

Bu dönemde astronomi ve matematikî coğrafyaya katkıda bulunan diğer önemli ilim adamları arasında, Cevâmiᶜu ᶜilmi'n-nücûm ve harekâti's-semâviyye adlı eserin yazarı Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergānî (ö. 247 / 861'den sonra) yer alır. Fergānî, Mütevekkil - Alellah (847-861) tarafından Fustat'ta (eski Kahire) "el-mikyâsü'l-kebîr"in (Nil'in taştığı sırada yüksekliğini tesbit için yapılan ve 861'de tamamlanan ölçüm aleti) yapımını teftiş etmekle görevlendirildi. Diğer bir ilim adamı, kendi gözlemlerine ve Batlamyus'un yaptıklarına dayanarak meydana getirdiği ez-Zîcü'l-mümtehan adlı eseriyle tanınan Habeş el-Hâsib el-Mervezî'dir (ö. 260 / 874 [?]). Ancak dönemin en önemli astronomu Muhammed b. Câbir el-Bettânî (ö. 317 / 929 [?]) idi. Kitâbü'z-Zîc adlı eserinde kendi gözlemlerine dayanarak ekliptik eğiminin değerini Batlamyus'unkinden (23º 51´ 20´´) 16´ daha düşük bir değerde tesbit etmiştir (23º 35´). Gece ve gündüz sürelerinin gerilemesi konusunda, Batlamyus'un değerinden (100 yılda 1º) daha doğru, ancak yaklaşık % 10 daha hızlı (doğrusu 72 yılda 1º) olan Sâbit b. Kurre'nin (ö. 288 / 901) bulduğu değeri (66 yılda 1º) tekit eder. Bundan dolayı onun 365 gün 5 saat 46 dakika 24 saniye olarak hesapladığı güneş yılı doğrusundan (2´ 22´´) daha kısadır (doğrusu 365 gün 5 saat 48 dakika 46 saniye). Bunun yanında Batlamyus'un bulduğu değer ise (365 gün 5 saat 55 dakika 12 saniye) 6 dakika 26 saniye daha uzundur. Batlamyus gibi Bettânî de eserinde doksan dört ülkeyi tanımlar ve 273 yerin enlem ve boylamlarını verir. Nallino'nun görüşüne göre Bettânî'nin tartışması, Batlamyus'un eserinin Sâbit b. Kurre tarafından doğru yapılmış tercümesi etrafında dolaşır. Bettânî, Me'mûn'un ilim adamlarının kitaplarından herhangi bir alıntı yapmadığı eserinde bu gibi sonuçlardan kaçınmıştır. Sâbit b. Kurre dönemin en önemli astronomlarındandı. Sekiz gök küre yardımıyla gece gündüz arasındaki değişim olayını açıklayan hareket tezini ortaya koymuş, ayrıca dokuzuncu bir gökkürenin yardımıyla da gece ile gündüzün eşitliğindeki kararsızlığı (trepidation) açıklamıştır ki bu teorinin İslâm'da ilk defa Sâbit b. Kurre adıyla birlikte ortaya çıktığı bilinmektedir (DSB, XIII, 288-295). Resâ᾿ilü İhvâni's-Safâ ve hillâni'l-vefâ᾿ (yazılışı 287 / 900 [veya muhtemelen daha önce] – 354 / 965 arasında) İsmâilîler'in görüşlerini sunarak dönemin felsefî ve ilmî bilgilerinin bir özetini meydana getirir. Kitabın coğrafya bölümünde çok fazla orijinal fikir yoktur; fizikî, matematikî ve beşerî coğrafya konularında

var olan geleneksel bilgileri tekrar etmiştir. İhvânü's-Safâ'ya göre yeryüzünün çevresi 6855 fersah (yaklaşık 40.957 km.), çapı 2167 fersah (yaklaşık 10.540 km.), bir yerküre derecesinin değeri ise 19 fersah (yaklaşık 91 km.) idi. Yeryüzünün sadece meskûn olan dörtte biri biliniyor, geriye kalan dörtte üçü bilinmiyordu. Kuzey kutup bölgeleri bütün hayvan ve bitkilerin hayatını yok edecek derecede soğuk, buna karşılık güney kutup bölgeleri ise aşırı derecede sıcaktı ve bu yüzden oradaki bütün hayvan ve bitkiler yanmıştı; dolayısıyla o topraklarda oturmak mümkün olmadığı gibi oraya herhangi bir kimse de ulaşamamıştı.

Bu dönemde Mısır'da çalışmalarını sürdürmüş önemli bir astronomi bilgini de Ebü'l-Hasan İbn Yûnus es-Sadefî (ö. 399 / 1009) idi. Halife Azîz-Billâh döneminde (976-996), sonradan da Halife el-Hâkim'in (996-1021) emriyle astronomi gözlemlerinde bulundu ve gözlemlerine 1003 yılına kadar devam etti. Bugün sadece bazı bölümleri mevcut olan en önemli eseri ez-Zîcü'l-Hâkimi'l-kebîr'dir. İkinci önemli eseri, Kahire'de XIX. yüzyıla kadar zaman tesbiti için kullanılan küresel cetvellerin hazırlanmasında baş vurulan Kitâbü Gayeti'l-intifâʿ adlı eserdir. Bu eserin bir kısmı XIII. yüzyılda Maksî tarafından tamamlanmıştır. Söz konusu cetveller genellikle doğru hesaplanmış olup tamamıyla İbn Yûnus'un Kahire için verdiği 30º enlem derecesi ve 23º 35´ ekliptik eğimi değerlerine dayanır (DSB, XIV, 574-580). Diğer bir astronomi bilgini Ebû Mahmûd Hâmid b. Hıdr el-Hucendî'dir (ö. 390 / 1000). Eserlerinden biri Risâle fi'l-meyl ve ʿarzi'l-beled'dir. Onun Rey şehri yakınında Büveyhî Sultanı Fahrüddevle'ye (976-997) nisbetle ekliptiğin eğimini gözlemlemek için "essüdsü'l-Fahrî" isminde bir alet yaptığı söylenir. Hucendî'den önce yapılan aletler saniyeyi göstermezlerdi. Bîrûnî'ye göre bu aletin üzerindeki her derece 360 eşit parçaya bölünmüştü ve ölçek üzerinde her 10 saniyelik bölüm ayrı bir işaretle belirtilmişti ki bu Hucendî için büyük başarı idi. Buna benzer aletler daha sonra 1261'de inşa edilen Merâga ve 1410'da inşa edilen Semerkant rasathânelerinde de yapılmıştır. Bununla beraber Bîrûnî'ye göre Hucendî'nin yaptığı alet ağırlığından dolayı bir derece sapma yapmıştır ve bu sebeple kusurludur. Hucendî güneş ve gezegenleri gözlemledi. Ekliptik eğimini ve Rey şehrinin enlemini hesapladı. Bu gözlemlerinden faydalanarak Zîcü'l-Fahrî adlı eseri telif etti. Ona göre Hintliler 24º olarak hesapladıkları ekliptik eğiminin en büyük derecesini bulmuşlardır. Bu eğim Batlamyus'ta 23º 51´ 20´´, kendi hesaplarında

ise 23º 32´ 19´´ idi. Bugün bu farklı değerlerin kusurlu aletler yüzünden olmadığı, ekliptik eğimin sabit durmayan ve gittikçe azalan bir değer olmasından kaynaklandığı kabul edilmektedir. Hucendî Rey şehrinin enlemini 35º 34´ 38´´ olarak hesaplamıştır.

2. Filozoflar. VIII ve IX. yüzyılların astronomi bilginleri astronomi coğrafyasına önemli katkılarda bulunurken dönemin filozofları da fizikî coğrafyanın gelişmesine yardım ediyorlardı. Bunlar arasında en ön sırayı işgal eden meşhur Ya‘kūb b. İshak el-Kindî'dir (ö. 252 / 866). Risâletü Yaʿkub b. İshâk el-Kindî fî havâdisi'l-cev (nşr. Yûsuf Ya‘kub Miskûnî, Bağdad 1965) ve Resâʾilü'l-Kindî elfelsefiyye (nşr. M. A. Ebû Ridâ, I-II, Kahire 1369-1372 / 1950-1953) adı altında basılan birçok risâle Kindî'ye atfedilmiştir. Bu ikinci kitabın II. cildi beş element, gök katları, bazı yerlere yağmur yağmamasının sebepleri, semanın renkleri, suların med ve cezir hareketleri gibi konulara tahsis edilmiştir. Kindî'nin öğrencisi İbnü't-Tayyib es-Serahsî (ö. 286 / 899) coğrafî konularda çeşitli eserler meydana getirdi. Mes‘ûdî, Kindî ile beraber Serahsî'den de sık sık alıntılar yapmıştır. Mes‘ûdî'nin istifade ettiği Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik ve Risâle fi'l-bihâr ve'l-cibâl adlı kitaplar Serahsî'ye aittir; ancak bu eserlerin hiçbiri bugün elimizde bulunmamaktadır.

3. Irak Coğrafya Okulu. Genel ve tasvirî coğrafya üzerinde ilk defa sistematik olarak yazı yazanlar IX. yüzyılın ortalarında Irak'ta görüldü. Bu okulun en önemli coğrafyacıları arasında İbn Hurdâzbih, Ya‘kūbî, Mes‘ûdî, İbnü'l-Fakīh, İbn Rüste ve Kudâme b. Ca‘fer el-Kâtib bulunmaktadır. Bilinen dünyayı ilk tarif eden coğrafyacı Ebü'l-Kāsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdâzbih'tir (ö. 300 / 912) ve bundan dolayı kendisine "İslâm coğrafyasının babası" unvanı verilmiştir. İranlı olan İbn Hurdâzbih, Cibâl bölgesinde posta işlerinde çalışan bir devlet memuru idi. Yazarın envâ'* üzerinde bir çalışması ve Batlamyus'un Geographia'sının Arapça bir tercümesi vardı; ancak bu eserlerin hiçbiri bugün elde bulunmamaktadır. Coğrafya konusunda en önemli çalışması olan Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik günümüze kadar ulaşmıştır (nşr. de Goeje, BGA, VI, Leiden 1889). Bu eser, daha sonraki dönemlerde tasvirî coğrafya üzerinde çalışan birçok coğrafyacıya kaynak teşkil etmiştir. Irak okulunun ikinci önemli coğrafyacısı Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ya‘kūb b. Ca‘fer el-Kâtib el-Ya‘kūbî (ö. 292 / 905 [?]) idi. Bağdat'ta doğan Ya‘kubî uzun süre Ermenistan ve

Horasan'da kaldı; Hindistan'a ve Filistin bölgesine gitti. Kitâbü'l-Büldân'ın yazarı olan Ya'kūbî İbn Hurdâzbih'in usulünü takip etti; yazdığı eserde tuttuğu yol, toplamış olduğu bilgilerin bir özetini çıkarmaktı.

Coğrafya konusunda en orijinal eser yazanlardan biri de Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'dir (ö. 345 / 956). Birçok eser kaleme alan Mes'ûdî seçkin bir tarihçi olmasının yanında Ortaçağ müslüman seyyahlarının en büyüklerinden biri idi. Ancak onun eserlerinden sadece Mürûcü'z-zeheb ve meʿ âdinü'l-cevher ile et-Tenbîh ve'l-işrâf günümüze kadar gelebilmiştir. Mürûcü'z-zeheb, her ikisi de bize ulaşmayan Kitâbü Ahbâri'z-zamân ile onun özeti sayılan Kitâbü'l-Evsaṭ'ın kısaltılmış şeklidir. Mes'ûdî, Kitâbü'l-Kadâyâ ve't-tecârib adında bir seyahatnâme yazdı. Müellif kitabında, iklimin bir bölgede oturanlar üzerine yaptığı etkilerle bazı suların hayvan yaşamındaki etkileri gibi konuları tartışmıştır. Mes'ûdî, zamanın coğrafyacıları arasında yaygın olan bazı coğrafî bilgilerin hiçbirini tenkit etmeden benimsememiş, onları kendi deney ve gözlemlerinin ışığında yeniden tahkik etmiştir. Mes'ûdî, güney yarım kürenin tamamen bilinmeyen bir kara parçası ile kaplı olduğu yolundaki bilgi hakkında şüphelerini ifade eden ilk müslüman coğrafyacılardandır. Gemi kaptanları tarafından kendisine anlatılan Hint Okyanusu'nun bazı yönlerde sınırı olmadığı konusuna da işaret etmiştir; onun bu görüşü filozofların inandıklarına ters düşmektedir.

903'te yazılmış ve sadece kısaltılmış şekliyle bilinen Kitâbü'l-Büldân adlı eserin sahibi İbnü'l-Fakıh el-Hemedânî diğer bir İslâm coğrafyacısıdır. Başka bir İslâm coğrafyacısı da İbn Rüste olarak bilinen Ebû Ali Ahmed b. Ömer idi. 903 yılında yazmış olduğu Kitâbü'l-ʿ Alâkı'n-nefîse'nin sadece coğrafya ve astronomiyle ilgili olan yedinci bölümü günümüze kadar gelmiştir. Hayatı hakkında İsfahanlı olduğu ve Hicaz'a gittiğinden başka bilgi yoktur. Öyle anlaşılıyor ki İbn Rüste İbn Hurdâzbih'in eserinin bütün uyarlamalarından faydalanmıştır. Bu dönemin bir başka İslâm coğrafyacısı Kudâme b. Ca'fer el-Kâtib (ö. 337 / 948) idi. 928'de tamamlanmış olan eseri Kitâbü'l-Harâc ve sanʿ atü'l-kitâbe günümüze ancak bölümler halinde ulaşabilmiştir. Basralı bir hıristiyanken müslüman olan Kudâme b. Ca'fer hayatının son yıllarını postacıbaşı olarak geçirmiştir. Telif ettiği eserindeki amacı, posta merkezlerinin bir kayıt defteriyle halifeler için ordularına gönderilmek üzere bir rehber hazırlamaktı.

IX. yüzyılla birlikte coğrafyaya olan ilgi oldukça genişledi. Bu ilgi sadece hükümet memurları, tarihçiler ve seyyahlarla sınırlı kalmadı, edebiyatçılar da coğrafya ile ilgilenmeye başladılar. Bu tip bir ilim adamı Arap edebiyatçısı Amr b. Bahr el-Câhiz'dir (ö. 255 / 868-69). Mes'ûdî'nin zikrettiği Câhiz'e ait Kitâbü'l-Emsâr ve ʿacâʾibü'l-büldân adlı eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Câhiz, iktisadî coğrafya üzerindeki et-Tebassur bi't-ticâre adlı bir kitap yazmıştır (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Beyrut 1966). Ona atfedilen diğer eserler arasında, Fırat'ın suyunun Dicle'ninkine üstün olduğunu konu edinen el-Evtân ve'l-büldân ile kozmografyaya dair Kitâbü'l-ʿİber ve'l-iʿtibâr adlı kitaplar bulunmaktadır. Câhiz'in bu konuda yazılmış ilk eserin

sahibi olması muhtemeldir. Ona göre kozmografya üzerine ilk eser yazan, Emevî döneminde Pehlevîce'yi kullanan Yasû Matran Fâris adlı bir İranlı idi. Câhiz Kitâbü'l-Hayevân'ında Hintliler'den aldığı bilgilere göre bir kangurunun özelliklerini Hint gergedanına benzetir ki buradan Hintli denizcilerin bu dönemde Avustralya'ya gitmiş oldukları anlaşılmaktadır.

4. Belh Coğrafya Okulu. Irak İslâm coğrafya okulu çalışmalarını genel ve tasvirî coğrafya konularına ayırırken X. yüzyılın ilk yarısında Horasan'da bugün Belh İslâm Okulu diye adlandırılan yeni bir coğrafya mektebi ortaya çıktı. Bu mektebin yazarları, müslüman olmayan ülkeleri dışarıda bırakarak çalışmalarını geniş ve ayrıntılı bir şekilde İslâm ülkelerinin coğrafyası üzerinde yoğunlaştırdılar. Bu durum, eski eğilimlerden ayrılma ve bölgesel coğrafyaya doğru bir adım atma sayıldı. Okulun kurucusu Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî'dir (ö. 322 / 934). Belhî gençliğinde Bağdat'ta filozof Kindî'nin talebesiydi. Orta Asya'ya döndükten sonra eserini yazdı; ömrünün son dönemlerinde de İslâm ülkelerinin çeşitli yerlerinin bölgesel haritalarını çizdi (308 / 920 ve 309 / 921). Belhî'nin genelde Suverü'l-ekalîm adıyla bilinen coğrafya kitabı Makdisî tarafından el-Emsile ve sûretü'l-arz (bk. Ahsenü't-tekasîm, s. 4) şeklinde zikredilir. Barthold, Belhî'nin kitabının sadece Ebû Ca'fer el-Hâzin'in çizmiş olduğu haritaların bir açıklaması olabileceğini ve haritaları onun çizmediğini iddia eder. Ancak bu iddia tartışılabilir ve daha fazla araştırılmaya muhtaçtır. Çünkü her ne kadar Belhî'nin orijinal eserinin metni ortaya konmamış ve bir dönem ona atfedilen yazmaların sonradan İstahrî'nin olduğu tesbit

edilmişse de İstahrî'nin 930-933 arasında, yani Belhî'nin henüz hayatta olduğu bir dönemde yazdığı eserinin onun çalışmasının genişletilmiş bir düzenlemesi olduğu şeklindeki De Goeje'nin görüşü hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Makdisî'nin İstahrî ve Belhî'nin eserlerinden iktibas ettiği çeşitli pasajlardan zamanla Belhî'nin eserinin İstahrî'ninkinden ayırt edilemez hale geldiği açıkça anlaşılmaktadır.

Belh okuluna mensup coğrafyacılar İslâm ülkelerini iklimlere (bölge) ayırdılar ve her iklimin ayrı bir haritasını çizdiler. Yuvarlak bir dünya haritası çizerek Mekke'yi bu haritanın merkezinde gösterdiler. Genel olarak coğrafî gerçekleri Kur'an ve hadisteki kavramlarla desteklemek temayülü vardı. Ayrıca çalışmalarını İslâm ülkelerinin coğrafyası üzerine yoğunlaştırarak coğrafyaya İslâmî ve siyasî bir renk verdiler. İslâm ülkelerinin sadece coğrafî bölgeler esasına göre taksimi ve o bölgelerin haritalarının çizimi zamanın coğrafya düşüncesinin gelişmesinde müsbet bir ilerleme idi. Böylece onlar, zamanlarında coğrafî sınırları belirlenmiş ülke kavramını ilk defa ortaya koyan müslüman coğrafyacılar arasında yer aldılar. Bu okulun ilk mensupları arasında Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-İstahrî (ö. X. yüzyılın ikinci yarısı) başta gelir. İstahrî, eseri Mesâlikü'l-memâlik'i yirmi iklime ayırmıştı. Çalışmalarındaki asıl önemli nokta, önceden hiç kimsenin yapmadığı iklim haritalarını çizmiş olmasıdır. İstahrî İslâm ülkelerinin çeşitli bölgelerini gezdi; bu yüzden onun bilgileri kısmen şahsî gözlemlerine dayanır.

İbn Havkal olarak tanınan Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Havkal Kitâbü Sûreti'l-arz (el-Mesâlik ve'l-memâlik) adlı kitabını yaklaşık 977'de tamamladı. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen İbn Havkal genç yaşından itibaren coğrafya ile ilgilenmeye başladı ve çok yer dolaştı. Eseri İstahrî'ninki ile karşılaştırıldığında ondan çok istifade ettiği, ancak Afrika ve İspanya hakkındaki bilgilere büyük eklemeler yaptığı anlaşılmaktadır. İslâm ülkelerinin yirmi iki haritasını çizdi. İbn Havkal'a göre İstahrî'nin bazı haritaları mükemmel, bazıları ise eksikti. Bu yüzden İstahrî'nin kendi isteği üzerine karışık ve eksik olan haritaların bazılarını yeniden çizdi (Sûretü'l-arz, s. 329-330). İbn Havkal'ın yaptığı haritalar hiç şüphesiz İstahrî'ninkilerine göre daha gelişmiştir.

Belh okulunun en araştırıcı coğrafyacısı, Makdisî veya Mukaddesî olarak

tanınan Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî'dir (ö. X. yüzyılın sonları). Fıkıh eğitimi görmüş olan Makdisî, İslâm memleketlerinde çok uzaklara varan geniş seyahatler yaptı. Sonunda kırk bir yaşında iken Ahsenü't-tekasîm fî maʿrifeti'l-ekalîm adındaki coğrafî eserini yazmaya başladı. Eseri her ne kadar 985 yılında tamamladıysa da 997 yılına kadar ona eklemeler yapmaya devam etti. Coğrafyayı herkes ve her grup insan, hatta daha çok dinî ilimlerle uğraşanlar için, İslâm ülkelerinden haberdar olmaları açısından gerekli bir ilim olarak kabul ediyordu. Ona göre coğrafya fıkıh öğreniminde de gerekli idi. Eserinde İslâm ülkelerini altısı Arap ve sekizi Acem (Arap dışı) olmak üzere on dört iklime ayırmış ve iklimler hakkında yalnız coğrafî bilgiler vermekle kalmayıp aynı zamanda o iklimlerde yaşayan insanların sosyokültürel ve sosyoekonomik yönleri üzerinde de durmuştur. Makdisî kelime ve deyimlere özel mânalar vererek ilk defa Arapça'da bir coğrafya terminolojisi oluşturmuştur. İslâm ülkelerinin gerçek şekillerini gösterebilmek için, Belh okulunun benimsediği geometrik çizimli haritalardan bir şey anlaşılamayacağına işaret ederek okuyucunun daha kolay kavrayabileceğine inandığı genel bir ülke haritası çizmek için çaba harcamıştır (Ahsenü't-tekāsîm, s. 62).

5. Ceyhânî ve Diğer Coğrafyacılar. Irak ve Belh okullarına bağlı coğrafyacıların yanında bu dönemde ün kazanmış birçok

coğrafyacı daha vardı. Bunlar arasında en meşhur olanı, Sâmânî Veziri Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ceyhânî'dir. Ancak ne yazık ki onun 922'den önce yazılmış Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı eseri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu eserin geniş kapsamlı olduğu ve daha sonraki dönemlerde pek çok yazara kaynak teşkil ettiği anlaşılıyor. Ceyhânî'nin kendi topladığı bilgiler yanında önemli bir ölçüde İbn Hurdâzbih'in eserinden de faydalandığına inanılmaktadır. Bu dönemde kitap telif eden diğer bir coğrafyacı da Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'dir. el-Bedʾ ve't-târîẖ adlı eseri (yazılışı 966) Büst şehrinde Sâmânî vezirlerinden biri için kaleme alınmıştır. Bazı ilginç coğrafî bilgiler içeren eser astronomik ve matematikî coğrafyada Yunan sistemini ortaya koyarken tasvirî coğrafyada klasik İslâm coğrafya okullarını takip eder.

Bunlardan başka X. yüzyılda genel ve sistematik coğrafya konularında

yazılmış en önemli eser, 982-983 yılında derlenmiş olan yazarı meçhul Hudûdü'l-ʿâlem'dir. Eser, Afganistan'ın kuzeyinde Gûzgânân'da hüküm süren Ferîgunîler hânedanından Emîr Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ahmed'e ithaf edilmiştir. Hudûdü'l-ʿâlem Minorsky tarafından ayrıntılı açıklamalarla İngilizce'ye çevrilmiştir. Eserin Şehnâme'den daha önce yazılmış Fars edebiyatının ilk nesir çalışmalarından biri olduğu görüşünü ileri süren Minorsky yazarın çalışmasını bizzat hazırladığı bir harita üzerine oturttuğu kanaatindedir. Bu haritanın Ebû Ca'fer el-Hâzin'in dünya haritasının düzeltilmiş bir şekli olduğu sanılmaktadır. Yazar belki de Ceyhânî'den istifade etmesi dolayısıyla İbn Hurdâzbih'in çalışmasından faydalanmış ve sistematik olarak da İstahrî'yi kullanmıştı. Hudûdü'l-ʿâlem, ilk bölümü önsöz, son bölümü sonuç olmak üzere altmış bir bölüme ayrılmıştır. İkinci bölümden yedinci bölüme kadar olan kısım denizler, adalar, dağlar, nehirler, çöller vb. konularla ilgili olarak matematikî ve sistematik coğrafyadan bahseder; geri kalan bölümler ise her ülkenin ayrı ayrı tasvirine ayrılmıştır. Eser, bu dönemde doğu İslâm dünyasında coğrafyaya yapılan en büyük katkıyı oluşturur.

Mısır'da kaleme alınan en önemli eser, Hasan b. Ahmed (veya Muhammed) el-Mühellebî tarafından Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh için yazılan ve aynı zamanda Kitâbü'l-Etvâl veya el-ʿAzîzî olarak da bilinen Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik adlı kitaptır. Günümüze kadar ulaşmamış olan eser sadece Yâkūt el-Hamevî, Ebü'l-Fidâ ve Hâfız-ı Ebrû'nun yaptıkları iktibaslardan tanınmaktadır. Diğer önemli bir eser, muhtemelen Endülüs'te İshak b. Hüseyin tarafından yazılmış olan Âkâmü'l-mercân fî zikri'l-medâʾini'l-meşhûre fî külli mekân adlı kitaptır. X. yüzyılın ortalarında yazıldığı sanılan eserin elimizdeki nüshası çok geniş olduğu anlaşılan ilk nüshanın kısaltılmış şeklidir. Şehir ve ülkeler kısa tanımlanmış olmalarına rağmen enlem ve boylamlarıyla birlikte verilmişlerdir.

6. Elçilerin Raporları ve Denizcilik Literatürü. Bu dönemdeki coğrafya literatürü, sultanlar tarafından Asya ve Avrupa'nın çeşitli bölgelerine yollanan elçilerin yazdıkları raporlarla ve dünyanın çeşitli bölgelerini gezen denizci ve tüccarların naklettikleri rivayetlerle oldukça zenginleşti. Hindistan'a ait en eski raporlardan biri, 800 yılı civarında Abbâsî Veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 805) bir elçisi tarafından kaleme alınmıştır. Daha sonraki coğrafyacılar bu rapordan geniş bir şekilde istifade

etmişlerdir. Güney ve Güneydoğu Asya ile ilgili bu tip bir eser de iki yıl Kamboçya'da yaşamış olan Ebû Abdullah Muhammed b. İshak tarafından hazırlandı. 845'te Kurtuba Emîri II. Abdurrahman, Gazâl olarak bilinen Yahyâ b. Hakem el-Bekrî'yi (ö. 250 / 864), daha evvel 844'te Endülüs'e saldıran Vikingler'le ticarî ilişkiler kurmak üzere İrlanda'ya yolladı; Bekrî, Viking Kralı Turgeis ve karısı Ota ile görüştü.

Silsiletü't-tevârîẖ'in bir bölümünü teşkil eden Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind adlı eser Ebû Zeyd es-Sîrâfî tarafından yine bu dönemde kaleme alınmıştır (851). Ahbârü's-Sîn ve'l-Hind, Çin ile Basra körfezi arasında gemicilik yapan Süleyman et-Tâcir ve diğerlerinin raporlarını kapsar. Eser adalar, denizlerdeki balıklar, civarda yaşayan halk ve diğer ilginç şeylerden bahseder; Çin ve Hindistan hakkında geniş bir tasvirle son bulur. Konu ettiği bölge hakkında en eski ve en güvenilir kaynaklardan birini oluşturan ve bu yüzden daha sonraki dönemin yazarlarından birçoğunun kendisinden faydalandıkları eser, Jean Sauvaget tarafından Arapça metni ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Paris 1948). Bu kategorideki eserlere, Büzürg b. Şehriyâr tarafından yazılan Kitâbü ʿAcâʾibi'l-Hind (Livre de Merveilles de l'Inde, Arapça metnin neşri P. A. van der Lith, Fransızca tercümesi Marcel Devic, Leiden 1883-1886) adlı eser de dahildir. Bu eser, yazar tarafından derlenen 900-953 yılları arasına ait denizci hikâyelerinin bir koleksiyonudur. Bu tür eserlere meşhur Elf leyle ve leyle de (binbir gece masalları) eklenebilir. Bu masallar eğlendirici özelliklerine ek olarak aynı zamanda yedi deniz, kıyı ülkeleri ve adalarla ilgili konularda önemli bir coğrafî kaynak niteliğindedir.

7. Sefaret Heyetleri ve Seyahat Notları. 921 yılında Halife Muktedir - Billâh, Hazarlar'a karşı savunmasını geliştirebilmesi için kendisine yardım etmek üzere bir sefîr ve bölgesinde İslâm'ı yaymaya çalışmak üzere de bir âlimin gönderilmesini isteyen Volga Bulgarları'nın kralına bir heyet yolladı. Sefâret kafilesine refakat eden Ahmed b. Fadlân Risâle adlı eserinde uzun süren bu seyahatten çok değerli bilgiler aktarmış ve kafilenin karşılaştığı çeşitli kabilelerden bahsetmiştir. Risâle, Volga bölgesi ve yaklaşık 60º kuzey enlemine kadar olan bölgelerin topografyasından bahseden Arapça'daki ilk bilgi kaynağıdır. Eser Risâletü İbn Fadlân adıyla Sâmî ed-Dehhân tarafından yayımlanmıştır (Şam 1959). 965'te Alman İmparatoru I. Otto'ya iki heyet yollandı. Bunlardan birincisi, aralarında Mağribli bir

yahudi olan İbrâhim b. Ya‘kūb et-Turtûşî’nin de bulunduğu Kuzey Afrika’nın Fâtımî yöneticileri tarafından yollanan heyet, ikincisi ise Kurtuba halifesi tarafından yollanan ve içinde İbrâhim b. Ahmed et-Turtûşî’nin de bulunduğu heyet idi. İmparator her iki elçi heyetini Magdeburg’da kabul etti ve heyetler döndükten sonra İbrâhim b. Ya‘kūb ile İbrâhim b. Ahmed intibalarını yazıp o dönem Orta Avrupa’sı hakkında önemli bilgiler verdiler.

Bu dönemin seyyahlarından biri de 942’de Sâmânî Sultanı II. Nasr’ın sarayını ziyarete gelen bir Çin heyetinin dönüş yolculuğunda onlara refakat eden Ebû Dülef Mis‘ar b. Mühelhil el-Yenbûî el-Hazrecî idi. Batı ve Doğu Türkistan’ı (Sinkiang) kateden Ebû Dülef bilinmeyen bir yoldan Çin’e girdi ve oradan Hindistan’a geçerek Sicistan yoluyla İslâm ülkesine döndü. Yâ‘kūt, Kazvînî ve diğer bazı yazarlar bölge konusundaki rivayetlerinden çeşitli alıntılar yapmışlardır. Ancak Srinagar örneğinde olduğu gibi bazı haberleri gariptir ve güvenilir değildir. Dönemin bir başka seyyahı, 975 yılında meşhur Fâtımî kumandanı

Cevher es-Sıkıllî tarafından diplomatik bir görevle Nûbe ülkesine yollanan İbn Selîm el-Üsvânî’dir. Sadece Makrîzî ve İbn İyâs tarafından yapılan özetleri günümüze ulaşmış olan Kitâbü Ahbâri’n-Nûbe ve’l-Mukurre ve ʿAlve ve’l-Bücce ve’n-Nîl adlı kitabında yazar Nil hakkında ayrıntılı bilgi verir.

8. Bölgesel Coğrafya ve Önemli Şehirlere Dair Eserler. Bu ve daha sonraki dönemin çok sayıda eseri İslâm dininin kutsal şehirleri ile önemli köy ve kasabaları hakkında çeşitli bilgiler ihtiva eder. Bu eserlerin bazısı ise bölgesel coğrafyaya hasredilmiştir. Mekke hakkında yazılan kitaplar arasında Ebü’l-Velîd el-Ezrakī (ö. 244 / 858 [?]) ve Fakıhî’nin (ö. 272 / 885) eserleri bulunmaktadır. Bu tip eserlerin önsözlerinde şehirler hakkında bilgi verilmesi, diğer bölümlerinin ise çok tanınmış şahsiyetlerin biyografilerine hasredilmesi dikkate değer özellikleridir. Şehirler hakkında yazanlar arasında Ahmed b. Ebû Tâhir (ö. 280 / 893), Târîhu Baġdâd’ın yazarı Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463 / 1071), Târîhu Dımaşḳ’ın yazarı İbn Asâkir (ö. 571 / 1176), Târîhu Buhârâ’nın yazarı Nerşahî (ö. 348 / 959) ve et-Târîh fî ahbâri vülâti Horâsân’ın (telif tarihi yaklaşık 344/955) yazarı Ali es-Selâmî bulunmaktadır.

“Hıtat” olarak bilinen topografya eserlerinin Mısır’da ortaya çıkması da bu döneme rastlar. Bu tip eser verenlerin ilk temsilcilerinden biri Fütûhu Mısr yazarı İbn Abdülhakem idi (ö. 257 / 871); ondan sonra Târîhu vülâti Mısr ve kudâtihâ’nın yazarı Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (ö. 350 / 961) gelir. Kindî’nin oğlu Ömer b. Muhammed b. Kindî Fezâˀilü Mısr isminde bir methiye kitabı yazdı. İbn Zûlâk rivayetlere dayanan el-Fezâil adlı bir derleme düzenledi. Bu konuda yazan diğer müellifler arasında el-Muhtâru fî zikri’l-hıtat ve’l-âsâr’ın yazarı Kudâî (ö. 454 / 1062) ile Risâletü’l-Mısriyye’nin yazarı Ebü’s-Salt Umeyye b. Abdülazîz ed-Dânî bulunmaktadır. Fütûh (fetihler) konulu eserler kategorisine, ilk dönemde İslâm’ın yayıldığı yerleri anlatan Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî’nin (ö. 279 / 892) Fütûhu’l-Büldân adlı eseri dahildir. Günümüzde mevcut olan eser kaybolmuş çok daha büyük bir kitabın özetidir. Bu çalışmaların çoğunda topografik bilgi tarihî bilgiler arasına serpiştirilmiştir.

X. yüzyılda tamamen bölgesel coğrafya üzerine yazılmış birkaç eser vardır. Bu konuda Mağrib’de Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk (ö. 363 / 973) Kitâbü’l-Mesâlik ve’l-memâlik adında bir kitap yazdı; ancak bu eser günümüze kadar ulaşmış değildir. Endülüs üzerine Avrupalılar’ın Moro Rasis dedikleri tarihçi Ahmed b. Muhammed er-Râzî (ö. 344 / 955) önemli bir eser telif etti. Bu eser ve Portekizce’ye yapılmış olan tercümesi kaybolmuştur; sadece bugün Portekizce tercümesinden çevrilen bir İspanyolca nüshası bulunmaktadır. Râzî Kurtuba (Cordoba) şehri hakkında da Kitâb fî vasfi Kurtuba adında bir kitap yazmıştı.

Bölgesel coğrafya konusunda en önemli eser, Hasan b. Ahmed el-Hemdânî (İbn Ebü’d-Dumyan veya İbnü’l-Hâik, ö. 334 / 945) tarafından yazılan Sıfatu Cezîreti’l-ˁArab’dır. Batlamyus’u çok iyi bilen Hemdânî, şahsî gözlemlerine ve önceki yazarların kaydettikleri bilgilere dayanan eserinin giriş kısmında koordinatlar konusunda çeşitli görüşler ortaya koydu. Yemen’i anlatan bu eser Arapça coğrafî kaynaklar arasında en ayrıntılı bilgi verenlerden biridir.

C) İslâm Coğrafyasının Zirveye Ulaşması (XI ve XII. yüzyıllar). 1. Filozoflar, Astronomlar ve Diğer İlim Adamları. XI. yüzyıl, özellikle jeomorfoloji, fizikî, astronomik ve matematikî coğrafya sahalarında nazarî

coğrafyanın gelişmesinin doruğunu teşkil eder. Ortaçağ İslâm dünyasının iki büyük âlimi İbn Sînâ ve Bîrûnî bu sahalara esaslı katkılarda bulunmuşlardır. Tıp, müsbet ilimler ve felsefe alanlarında birçok eserin sahibi olan İbn Sînâ (ö. 428 / 1037), eş-Şifâ˒ın "et-Tabî˓iyyât" adlı bölümünde yeryüzünün oluşması, bulutlar, çiyler, baharlar, depremler, dünyanın meskûn bölgelerinin oluşumu, ülkelerin özellikleri, hâleler, gökkuşağı, rüzgârlar, gök gürlemesi, şimşek, sağnak yağışların sebepleri, göktaşı ve kuyruklu yıldız gibi konulardaki görüşlerine yer vermiştir. Aristo ve Batlamyus'un fikirlerinin etkisi altında kalan İbn Sînâ, Kindî'den sonra Aristo'nun görüşlerini şerheden en önemli müslüman filozoftur. Özellikle onun yeryüzünün, ovaların, yaylaların, denizlerin ve dağların oluşumu hususundaki görüşleri ilgisini çekmiştir. İbn Sînâ'ya göre iki temel element olan su ve toprak yaratılışlarından dolayı evrenin merkezine çekilmişlerdir. Bu yüzden tabii eğilimlerine göre değil yeryüzününün oluşumundaki genel sisteme göre hareket ederler. Denizler, suların alçak kesimlerde toplanmalarına ve yer değiştirdikleri zaman yüksek noktaları terketmelerine sebep olan yıldızların hareketlerine göre şekillenmişlerdir. İbn Sînâ'nın belirttiği en önemli madde, toprak ve suyun arasından ortaya çıkmış olan yapışkan çamurdur. Bu çamur güneş ve gezegenlerin enerjisine mâruz kaldığı zaman sertleşir ve dağ şeklini alır. Dünyanın başlangıçta oturulabilir kısımları sular altındaydı. Bu kesim yavaşça deniz içinde ortaya çıkarak sertleşmiş olabilir; ancak bu gelişmenin o kesimin denizden ayrılmasından sonra meydana gelmesi daha mâkuldür ve deniz hayvanı fosillerinin kayaların içinde ortaya çıkması da bu yüzdendir. İbn Sînâ'ya göre dünyanın oluşmasında bütün safhalar Allah'ın ilmine bağlıdır. Bu sebeple yeryüzünün ortaya çıkmış bazı kesimlerinde hayvanlar temiz havada (nesîm) yetişmişlerdir. Elementlerin birbirlerine dönüşebilme kabiliyetleri ile yıldızlarla gezegenlerin ve güneşin hareketleri yeryüzünün dengesini sağlamış ve ona küre şeklini vermiştir. İbn Sînâ, yeryüzünün güney kesiminin tamamen kara olduğu veya sular altında bulunduğu şeklindeki yaygın görüşe karşı çıkmıştır. İnsanların yaşadığı bölgelerde adaların bulunması ihtimaline inanmış, ancak onlar hakkında herhangi bir bilgi vermenin zor olduğunu kabul etmiştir. Sıcaklığın şiddeti sebebiyle güney bölgelerinin meskûn olmadığını düşünenlerin hata ettiğini belirtir. Güneşin merkezden çok fazla sapmayacağını, ancak oğlak dönencesine paralel uzanan toprakların çok sıcak olduğu farzedilse bile güney kutbuna doğru giden su akıntısının bunu önleyeceğini söyler. Kuzey kutbunda oturulabilme

meselesinde ise bu bölgenin insanın çoğalması ve yerleşmesi için uygun olduğu kesin değilse de insanların buraya kısa süreyle seyahat etmesinin mümkün göründüğünü ileri sürer. Ona göre eğer bu bölge çoğalmaya uygun ise özel cins hayvanların üremesine de uygundur. Sonunda bütün bu görüşlerin sadece faraziye olduğunu ve haklarında kesin delillerin bulunmadığını söyleyerek konuyu kapatır. İbn Sînâ'ya göre deniz yerleşmeye tabii engel değildir; engel olan güneşin uzaklığı ve yakınlığıdır (eş-Şifâ˒ [5], s. 24-26). Bunlar fizikî coğrafyanın problemlerini mantık yoluyla çözmeye çalışan filozof bir bilim adamının görüşleridir.

İbn Sînâ'nın çağdaşı Ebû Reyhân el-Bîrûnî de (ö. 453 / 1061 [?]) fizikî, astronomik ve matematikî coğrafya dallarına orijinal katkılarda bulundu. Bugün hemen hepsi çeşitli dillere çevrilerek

yayımlanmış durumdaki başlıca coğrafî bilgi ihtiva eden eserleri şunlardır: el-Kanûnü'l-Mes˓ûdî, Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin li-tashîhi mesâfâti'l-mesâkin, Kitâbü'l-Cemâhir fî ma˓rifeti'l-cevâhir, Tahkıku mâ li'l-Hind ve et-Tefhîm fî evâ˒ili sınâ˓ati't-tencîm. Bunlardan başka jeodezi ve klimatoloji gibi konularda da bazı risâleleri bulunmaktadır. Bîrûnî, dünyanın şekli ve kâinattaki yeri konusunda onun ayın feleğinin merkezinde bulunduğunu ve küre şeklinde olduğunu, ancak bu kürenin üstündeki dağlarla çukurlar sebebiyle engebeli bir yüzeye sahip olduğunu, fakat büyüklüğü karşısında bunların farkedilmediğini söyler. Teşekkül edişi hakkında ise toprağın sudan daha ağır olduğunu ve bu yüzden tortular şeklinde suyun dibine çöktüğünü ileri sürer; toprak ve su her taraftan hava ile çevrili olan yerküreyi birlikte meydana getirirler. Ona göre havanın çoğu ay semasıyla temas halinde olduğu için dönme ve sürtünme dolayısıyla ısınır; havanın etrafını saran ısı kutupların yakınlarında ise hareketin az olması sebebiyle daha azdır. Bîrûnî'nin çağdaşı Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Abdülcelîl es-Siczî (ö. 1020 [?]), hareketin göklerde değil yeryüzünde olduğu yönündeki teoriye dayanarak bir usturlab geliştirdi. Kitâb fî istî˓âb adlı eserinde Bîrûnî bu teoriyi takdir etmekle dünyanın merkezde bulunduğu görüşüne bağlı kaldı (bk. H. A. Kazmi, The Geographical Concepts of al-Beruni, s. 51). Hintli astronomi bilginlerinin ileri sürdükleri dünyanın kendi ekseni etrafında döndüğü teorisine karşı ise dünyanın veya etrafındaki göğün dönmesi halinde meydana gelecek olayların (gündüz, gece vb.) değişmeyeceği fikrini savunarak tarafsız kaldı.

Yeryüzünün ölçüleri meselesinde Bîrûnî, Halife Me'mûn dönemindeki astronomi bilginlerinin tesbitlerine uydu. Onların bulduklarına göre yeryüzündeki büyük çemberin (ekvator) bir derecelik kavsinin boyu 65 2 / 3 Arap mili idi. Bu değer Bîrûnî'nin Hindistan'da kendi bulduğu ölçülere uyuyordu. Onun bu konudaki değerleri şöyledir: Dünyanın çapı 2163 1 / 3 fersah = 6490 Arap mili. Dünyanın çevresi 6800 fersah = 20.400 Arap mili. Dünyanın yüzölçümü 14.712.720 1 / 4 fersah = 44.138.160 Arap mili. Dünyanın hacmi 16.674.442 fersah = 50.023.326 Arap mili. 1 Fersah = 3 Arap mili. 1 Arap mili = 6474 ft = 11 / 5 coğrafik mil.

Bîrûnî, matematikî coğrafya sahasında ekliptik eğiminin değerini hesaplamış ve 23º 35´ olduğunu bulmuştu. Enlemlerin hesaplanmasında yeni metotlar uygulamış ve boylamları birçok astronomi bilgininin yaptığı gibi Kanarya adalarından değil Batı Afrika kıyısından başlatmış ve 10º'lik bir fark elde etmiştir. 70º olan Bağdat'ın boylamını esas alarak bazı önemli şehirlerin boylamlarını hesaplamış, bölgelerin yerlerini bir sonuca bağlamış ve dünyanın en kuzeyinde bulunan iskân edilebilir toprakların sınırını 66º enlemi olarak göstermiştir. Bîrûnî'ye göre yeryüzündeki kara parçaları her taraftan okyanusla çevrili idi. Ancak bu okyanusun bazı kesimleri bilinmiyordu. Güney yarım küre su ile kaplanmıştı; fakat bu denizlerde adalar bulunmaktaydı. Bîrûnî ayrıca enteresan bir fikir ileri sürdü: Yeryüzü dengesinin korunması için Hint Okyanusu ile Nil'in kaynaklarının güneyinde Atlantik'i birbirine bağlayan su kanalları olmalıydı. Zira Hint Okyanusu doğuda Asya kıtasının kuzeyine doğru girmiş, birçok ada ve benzer şekilde kara kıta da batıda Güney denizine doğru girerek aralarında dar su geçitleri oluşturmuştu (el-Kanûnü'l-Mesʿûdî, II, 588). Bîrûnî, Hintliler'in güney kutbunun altında Vadvamukha adında bir ada olabileceği görüşünü benimsedi ve bu karanın genişleyerek iskân edilebilir hale geldiğini, hatta sonradan daha da genişleyip kuzey yarım küredeki bilinmeyen kıtaları oluşturduğunu kabul etti. Bîrûnî, dünyanın meskûn bölgelerinin Çin'den Avrupa'ya doğru uzanan uzun bir sıradağla ikiye ayrıldığını, bu sıradağın iki tarafında ovaların bulunduğunu ve bunlardan birinin Hindistan olduğunu düşünüyordu. Ona göre bu ovalar, dağlardan aşağıya doğru akan nehirlerin getirmiş olduğu tortuların bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Böylece Bîrûnî, şu anda Hindistan ovasının olduğu yerde denizin bulunduğunu ileri sürmüş ve modern jeoloji kavramı tethysi

önceden tanımlamış oluyordu.

Bu dönemin birçok astronomi bilgini ekliptik eğimi, gece ile gündüz eşitliği (ekinoks), güneş yılı, takvimler ve bir yerin enlem ve boylamlarının tayin edilmesi gibi çeşitli meseleler üzerinde çalıştılar. Bunlar arasında yer alan Ebû İshak İbrâhim b. Yahyâ en-Nakkāş ez-Zerkalî (ö. 1100 [?]), Kepler'den çok önce yörüngelerin eliptik (oval) olduğu görüşünü ortaya koymuştu. Ömer Hayyâm (ö. 1131 [?]), otuz üç yıllık bir devir hesabına dayanan yeni bir takvim düzenledi. Bu takvim Selçuklu Sultanı Celâleddin Melikşah'a nisbetle "Melikî takvimi" veya "Celâlî takvimi" olarak adlandırıldı. Ebü'l-Feth Abdurrahman el-Hâzinî, 1115 - 1130 yılları arasında Merv'de başarılı çalışmalar yaptı. Ekliptik eğimin hesaplamasında Bettânî'nin 23º 35´ değerini tercih eden Hâzinî ışınların kırılmasına bağlı zorluklardan bahsederek eğimin hem azalan hem de münâvebeli olarak azalıp çoğalan bir değere sahip olduğunu kabul etmedi.

Botanik ve ziraat konularından bahseden Arapça ve Farsça eserler coğrafya açısından son derece önemlidir. Bu eserler botanik araştırmaları, meyve, sebze ve bitkilerin tasnifi, tarım yapılabilir toprakların çeşitleri ve seçimleri, kuyular, pınarlar, sulama kanalları, kuru tarım usulüyle mahsul alınması ve nadas gibi konulara tahsis edilmiştir. Bu konuların çoğu toprağın kullanılması konusuna girer. Ziraat konusu üzerinde yapılan ilk çalışmalar, İbn Vahşiyye tarafından 904'te yazılmış (veya Nabatî dilinden tercüme edilmiş) olan el-Filâhatü'n-Nabatiyye ile muhtemelen Cassianus Bassus tarafından yazılan el-Filâhu'r-Rûmiyye idi. Bu iki eser akla uygun ziraî bilgilerle birlikte bâtıl inançlar içeren birtakım tavsiyelerde de bulunmuşlardır. Ortaçağ'da ziraat üzerine Batı Asya'da birçok eser yazılmış olmakla beraber özellikle XIXII. yüzyıllarda bu konuda bir Arapça literatürün doğup geliştiği yer İspanya'dır. En önemli yazarlar şunlardır: Muhtasaru Kitâbi'l-Filâha ile şöhret yapan Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî (ö. 1010), İspanyolca'ya da çevrilen bilimsel tarım konusundaki Mecmûʿ adlı eserin yazarı İbn Vâfid (ö. 1075), sadece kendi tecrübelerine dayanarak Divânü'l-filâha adlı eseri yazan Muhammed b. İbrâhim el-Bessal, aralarında el-Mugnî fi'l-filâha adlı kitabın da bulunduğu ziraat konusundaki birçok eserin sahibi Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Haccâc el-İşbîlî, bir botanik sözlüğü olan ʿUmdetü't-tabîb fî maʿrifeti'n-nebât li-külli lebîb'in yazarı İbn Abdûn el-İşbîlî ve bilimsel tarım konusunda on iki kitabı

içeren Zühretü'l-bustân ve nüzhetü'l-ezhân adlı eserin yazarı Muhammed b. Mâlik et-Tığnerî.

2. Genel Coğrafya ve Kozmografya. XIXII. yüzyıllarda genel ve sistematik coğrafya konularında yazılan eserler yeni

gelişmeler gösterdi. Endülüs'te bu sahada Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) el-Memâlik ve'l-mesâlik ve Muʿcem me'staʿcem adlarında iki eser telif etti. 1068'de yazımı bitirilen birinci eserin tamamı günümüze kadar ulaşmamıştır; bugün mevcut olan bölümleri Kuzey Afrika, Mısır, Irak, Hazar denizi çevresi ve İspanya'nın bazı bölgeleri hakkındadır. Abdullah Yûsuf el-Guneym bu eseri iki bölüm halinde neşretmiştir (Cezîretü'l-ʿArab min Kitâbi'l-Memâlik ve'l-mesâlik, Küveyt 1977; Coğrâfiyâtü Mısr min Kitâbi'l-Memâlik ve'l-mesâlik, Küveyt 1980). Coğrafî bir sözlük olan ikinci eserde ilk defa Bekrî Arapça alfabetik ebced sistemini kullanmıştır. Eser, esas olarak Arabistan'daki yerler hakkında verilmiş bilgilerle sınırlıdır ve öncelikle Kur'an'da, hadislerde ve eski Arap şiirinde geçen isimlerle ilgilidir.

XII. yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zührî (ö. 1154'ten sonra), hem tasnif hem muhteva açısından benzeri bulunmayan ve daha önceki eserlerin taklidi mahiyetinde olmayan bir eser yazdı. Yazar, adı Kitâbü'l-Cografya (nşr. Muhammed Hacı Sâdık, Bulletin d'etudes orientales, XXI, 1968) olan eserinin Halife Me'mûn zamanında yapılan haritadan (es-sûretü'l-Me'mûniyye) kopya edilmiş olan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî'ye ait haritanın kopyasına dayandığını ifade eder. Ancak Fezârî ve Me'mûn'a nisbet edilen haritalar orijinal şekilleriyle zamanımıza kadar ulaşamamış olması sebebiyle bu açıklamanın doğruluğu hakkında kesin bir şey söylenemez. Zührî kitabında bilinen dünyayı yedi cüze ayırmış, her cüzü de ayrıca üç suk'a bölmüştü. Onun bu tasnifinde ikinci cüz merkeze, diğer altı cüz ise İranlılar'ın kişver (ülke) tasnifine tekabül edecek şekilde onun etrafına yerleştirilmişti. Eserin muhtevasının hikâye ve gerçeklerin bir karışımını kapsadığı ifade edilir.

Bu yüzyılın en önemli coğrafyacısı Sicilya'da Norman Kralı II. Roger'in (1097-1155) sarayında bulunmuş olan Şerîf el-İdrîsî adıyla ünlü Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. İdrîs'tir (ö. 560/1165).

İdrîsî’nin Kitâbü Nüzheti’l-müştâk fi’htirâkı’l-âfâk, adındaki büyük eseri, Ortaçağ’da İslâm dünyasında yazılmış yerkürenin genel ve sistematik coğrafyası üzerindeki en kapsamlı çalışmalardan biridir. Eser, ana hatlarıyla çalışmalarını finanse eden kralın iradesine uygun biçimde kendisi tarafından çizilmiş olan dünya haritasının bir açıklaması mahiyetindedir. Eserin Arapça tam metni Opus Geographicum başlığıyla yayımlandı (Roma-Napoli 1970-1976). İdrîsî Batlamyus coğrafya okulunun bir takipçisidir. İlk dönem İslâm coğrafyacılarının birkaç eserinden faydalandığı gibi Batlamyus’un Kitâbü’l-Cografya’sını da kullandı. Bunun yanında Kral Roger’in elçilerinin getirdiği raporlarla şifahî bilgilerden de faydalanmıştır. Zamanındaki hem meskûn hem de terkedilmiş şehirlerin durumlarından bahseder. İdrîsî gençliğinde Ön Asya, Fransa’nın güney sahilleri, İngiltere, İspanya ve Fas’ı dolaşmıştır. Avrupa, Kuzey Afrika, Batı ve Orta Asya hakkında vermiş olduğu bilgiler Güney Asya, Güneydoğu Asya ve Uzakdoğu hakkında verdiği bilgilere nisbetle daha doğrudur; bu durum yapmış olduğu iklim haritalarında da görülmektedir.

Muhammed b. Necîb Bekrân’ın dünya coğrafyası üzerine Farsça bir eser yazması bu döneme rastlar. Cihânnâme adlı eserin yazım tarihi yaklaşık 1215 yılıdır. Farsça’da kozmografya konusunda eser veren ilk kişi Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî’dir. 1180 yılı dolaylarında yazdığı ʿAcâʾibü’l-mahlûkāt adlı eseri on bölüme ayrılmıştır. Ebû Hâmid Muhammed b. Abdürrahim el-Gırnâtî’nin (ö. 1170) 1162’de tamamladığı Tuhfetü’l-elbâb ve nuhbetü’l-aʿcâb adlı eseri coğrafya-kozmografya literatürü içinde yer alır. Dört bölüme ayrılmış olan eser insan ve cin taifesi, ülkeler, eşsiz yapılar, denizler ve içindekiler gibi konulardan bahsetmektedir. Yazarın gerçekleri hikâyelerle karıştırmaya doğru bir meyli olmasına rağmen kitabında yer verdiği geniş seyahat bilgileri coğrafya açısından büyük bir değere sahiptir.

3. Bölgesel Coğrafya ve Topografya. Irak’tan Kuzey Suriye’ye ve muhtemelen Mısır’a doğru yaptığı seyahatteki izlenimlerini bir risâlede anlatan hıristiyan hekim İbn Butlân (ö. 1066) XI. yüzyıl coğrafyacıları arasındadır. Eseri Bizans topraklarındaki hıristiyanların hayatından da bahsetmektedir. Bu dönemin en önemli coğrafyacılarından biri de Nizâmü’l-mercân fi’l-mesâlik ve’l-memâlik adlı eserin sahibi olan Ahmed b. Ömer el-Uzrî’dir (ö. 1085). Müellif Bekrî’nin hocasıydı ve bu yüzden

Endülüs coğrafyası konusundaki eseri daha sonraki coğrafyacılar için önemli bilgi kaynağı oldu.

Orta Asya'da hüküm süren Karahanlı hânedanına akraba asil bir aileden gelen Kâşgarlı Mahmud'un XI. yüzyılda Orta Asya'daki Türk kabilelerinin dilleri üzerine yazmış olduğu önemli eser aynı zamanda coğrafî bilgiler de ihtiva eder. 1068-1072 yılları arasında yazılmış olan Dîvânü lugāti't-Türk adlı eseri, esasta yazarın tesbit ettiği şekilde yirmi kadar Türk kabile lehçesinin bir sözlüğüdür. Kâşgarî bölgeyi dolaşarak çeşitli lehçeler üzerinde araştırma yaptı. Bu araştırmalardaki amacı, zamanında çok güçlü olan Türk ırkının üstünlüğünü ortaya koymaktı. Kâşgarî eserini Muktedî-Billâh'a (1075-1094) ithaf etmiştir. Eser, yer isimleri ve Orta Asya'nın coğrafî özellikleri üzerine zengin bilgiler ihtiva eder.

Kitaptaki dünya dil haritası İslâmî haritacılıkta eşine az rastlanan bir örnektir. Bu haritada Balasagun'u merkeze yerleştirir, ayrıca kabilelerin yerlerini ve çevre bölgeleri gösterir.

Farsça'da da İbn Belhî'nin Farsnâme'si çok önemli bir coğrafî bilgi kaynağı teşkil eder. 1106-1116 yılları arasında Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Muhammed'in isteği üzerine yazılan bu eser eski İran şahlarının tarihi ve İran coğrafyası ile ilgilidir (The Farsnāme of Ibnu'l-Belhıa [nşr. G. Le Strange – R. A. Nicholson], London 1968). Farsça coğrafya eseri yazma geleneği yavaş yavaş gelişti. Bunun en güzel örneği, genel tabiat tarihi üzerine Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdulhay Habîbî, Tahran 1347) adlı bir kitap kaleme alan Ebû Saîd Abdülhay b. Dehhâk Gerdîzî'nin çalışmasında görülür. Bu eser Gazne Sultanı İzzüddevle Abdürreşîd döneminde (1049-1051) yazıldı. Bir bilgi hazinesi olan eser Türkler, Hintliler ve Doğu Avrupa konusunda önemli hususları ihtiva eder. Yazar Turan ile Çin'in eski başşehri Humdân arasındaki yolu da tanıtır.

4. Etnoloji ve İktisadî Coğrafya. Ortaçağ İslâm dünyasında zooloji konusunda yazılmış az eser vardır; bildiklerimiz beşerî coğrafya bakımından önemlidir. Şerefüzzaman Tâhir Mervezî'nin Tabâʾiʿu'l-hayevân adlı eseri bunlardan biridir. Kitabın yazılış tarihi bilinmiyor; ancak içinde zikredilen son tarih 1120'dir. İlk bölümü çeşitli ırklar ve coğrafya konusuna ayrılmıştır. Halklarıyla birlikte özellikleri de anlatılan Hindistan,

Çin ve Tibet bölümleri çok önemlidir. Eser aynı zamanda 1027 yılında Çinliler tarafından Gazneli Mahmud'un sarayına gönderilen elçiden alınan bilgilerle Kitan'ın başşehri ile Gazne arasındaki yolu da tarif eder; ayrıca XI. yüzyılın ortalarında Orta Asya halklarının göçü konusuyla da ilgilenmiştir (W. Minorsky, Şerefü'z-zamân Tâhir Mervezî [Ar. metinle trc.], London 1942).

Bu dönemde Mısır'da muhasebe ve yönetim konusunda iktisadî coğrafya açısından önem taşıyan eserler yazıldı. Bunlardan biri, İbn Memmâtî'nin (ö. 606/1209) kaleme aldığı arazi sistemi, vergiler ve ilgili meselelerden bahseden Kavânînü'd-devâvîn adlı kitaptır. Eser Aziz Suryal Atıya tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1943).

5. Seyahatnâmeler. Bu dönemde eserleriyle Mısır ve Suriye hakkında geniş bilgi veren iki önemli seyyah yaşamıştır. Bunların ilki, Fâtımîler döneminde birkaç yıl Mısır'da kalmış olan İsmâilî mezhebine mensup Nâsır-ı Hüsrev'dir (ö. 481/1088). Sefernâme adlı eseri, bu dönemdeki Kahire'nin tarihi ve bölgeleri (hitat) konusunda önemli bir bilgi kaynağı teşkil eder. Bu dönemin ikinci seyyahı ise İbn Cübeyr olarak bilinen Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Kinânî'dir (ö. 614/1217). Eseri Rihletü'l-Kinânî, müslümanların Haçlılar'a karşı savaştıkları dönemde Suriye ve Mısır halkının yaşayışını anlatır; Sicilya'dan da bahseder. Babası gibi "küttâb" sınıfına dahil olan İbn Cübeyr seyahatnâme yazımını edebî eserler seviyesine ulaştırdı. Bu dönemde çok fazla tanınmayan bir seyyah da İbn Fâtıma idi. İbn Fâtıma'nın Afrika'nın sahil bölgelerini dolaştığı anlaşılıyor. İbn Saîd el-Mağribî değerli bir eser olan seyahatnâmesinde ondan Afrika konusunda nakiller yapar.

6. Ziyârât ve Fezâil Kitapları. Bu dönemde ziyârât ve fezâil kitapları yazılmaya başlanmıştır. Ziyârât kitapları, muhtelif İslâm ülkelerinden yola çıkarak Mekke'ye yapılan ziyaretleri, yolda görülenleri ve ziyaret yerlerini anlatan eserlerdir. Muhtemelen Haçlı seferlerinden esinlenerek kaleme alınmış olan fezâil kitapları da bu sınıfa dahildir. Bu tür eserleri kaleme alanlar arasında, Kitâbü'l-İşârât ilâ maʿrifeti'z-ziyârât'ın yazarı Ali b. Ebû Bekir el-Herevî (ö. 1215), 1043 yılı dolaylarında tamamlanmış olan el-İʿlâm bi-fezâʾili'ş-Şâm ve Dımaşḳ'ın yazarı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rabaî, XI. yüzyılın sonlarında şöhret bulmuş Fezâʾilü

Beyti'l-mukaddes ve'ş-Şâm'ın yazarı Ebü'l-Meâlî Müşerref b. Müreccâ b. İbrâhim el-Makdisî, 1106'da yazılmış Fezâʾilü Beyti'l-mukaddes'in yazarı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-Vâsıtî yer alır. Ayrıca Müsîrü'l-garâm ilâ sâkini'ş-Şâm adlı eserinde "Fezâilü'l-kuds" üzerine bir bölüm yazan tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de (ö. 1200) bulunmaktadır.

7. Coğrafya Sözlükleri. Kur'an'da ve hadislerde geçen yer isimleri üzerine eser yazma geleneği bu dönemde de devam etti. Meşhur müfessir Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) bu konuda Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emâkin ve'l-miyâh (Krachkovski, I, 317-318) adlı eserini kaleme aldı. Bu konuda eser yazan Zemahşerî'nin çağdaşı Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 1167) Merv bölgesinde yetişmiş olan bir tarihçidir. Kitâbü'l-Ensâb adlı eseri tarih kadar coğrafya bakımından da önemlidir; çünkü aynı zamanda coğrafî terimlerden bahseder. Sem'ânî'nin amacı şahısların isimlerini araştırmak değil isimlerin asıllarının izahını yapmaktı. Meselâ Sînî'nin nesebini incelerken Çin'e ticaret yapmak ve bilgi elde etmek için giden birçok şahsın ismine temas eder. Bu sebeple Mağrib ve Orta Asya bölgeleri hakkında olduğu gibi zaman zaman Çin'le ilgili meseleleri de aydınlatmıştır. Sem'ânî'nin 1155 yılında yazmaya başladığı bu eser Yâkūt'un kitabına önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Yâkūt'un başvurduğu coğrafya sözlüklerinden bir diğerinin yazarı da Ebü'l-Feth Nasr b. Abdurrahman el-İskenderî'dir (ö. 1166). Bu yazarın eseri Fî Ma'htelefe veʾtelefe fî esmâʾi'l-bikāʿ adını taşımaktadır.

Ortaçağ İslâm dünyasında telif edilen coğrafya sözlüklerinin yazarları arasında en büyüğü, Yâkūt el-Hamevî er-Rûmî olarak bilinen Şehâbeddin Ebû Abdullah Yâkūt b. Abdullah'tır (ö. 626/1229). Bizans topraklarında doğan Yâkūt gençken Araplar'a esir düşer ve Bağdat'a getirilerek Asker b. İbrâhim el-Hamevî adlı bir tüccara satılır; bu yüzden Hamevî nisbesini almıştır. Asker b. İbrâhim kendine daha faydalı olsun diye Yâkūt'un biraz eğitilmesini ister ve bu arada Yâkūt, Ukberî (ö. 1219) ve İbn Yaîş'ten (ö. 1245) Arap dili ve edebiyatı dersleri alır. Asker b. İbrâhim'in ölümünden sonra kitap satıcısı olarak Bağdat'a yerleşen Yâkūt bu işinin yanında zamanının çoğunu kitap telif ederek geçirir. Bilinen birçok eserinin sadece dört tanesi günümüze ulaşmıştır: Muʿcemü'l-büldân, Muʿcemü'l-üdebâʾ olarak da bilinen İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb, Kitâbü'l-Müşterik vazʿan ve'l-muhtelif sakʿan ve el-Muktedab min Kitâbi Cemhereti'n-neseb. Yâkūt

coğrafya ile tarih arasında yakın bir ilişki bulunduğuna inanmış ve yer isimlerinin imlâsının önemini vurgulamıştır. Alfabetik sırayla düzenlemiş olduğu Muʿcemü'l-büldân'da yer isimlerinin telaffuzunu belirtmiş, yerlerin coğrafî durumlarını, sınırlarını ve koordinatlarını vermiştir. Birçok kaynaktan faydalanmasının yanında görüştüğü kişilerden aldığı bilgilerle seyahatleri sırasında edindiği deneyimlerini ve gözlemlerini de ekleyerek eserinin değerini artırmıştır. Yâkūt, uzun önsözünden de belli olduğu üzere müslüman coğrafyacıların kullandığı matematikî, fizikî ve bölgesel coğrafya konularındaki kavramlara tamamen âşina idi. Muʿcemü'l-büldân, geniş kapsamlı bir eser olmasından dolayı XIV. yüzyılda

Abdülmü'min b. Abdülhak el-Bağdâdî tarafından kısaltılarak Merâsıdü'l-ittılâʿ ʿalâ esmâʾi'l-emâkin ve'l-bikā adıyla tekrar yazılmıştır (daha fazla bilgi için bk. DSB, XIV, 546-548; Krachkovski, I, 335-344).

D) Coğrafya İlminin Gelişmesi (XIII-XVI. Yüzyıllar). İslâm coğrafyası her ne kadar XII. yüzyılda hem coğrafî düşüncenin gelişimi hem de eserlerin yüksek edebî bir değer kazanmasıyla en yüksek seviyesine çıkmışsa da coğrafyacılar bu ilim dalının çeşitli branşlarını, özellikle tasvirî ve bölgesel coğrafyayı geliştirmeye devam etmişlerdir. Astronomi bilginleri, coğrafyacılar, seyyahlar ve gemiciler bu ilme önemli katkılarda bulundular. XV. yüzyıldan sonra Türkçe ve Farsça daha çok eser yazıldı; çünkü bu dillerin ilki Osmanlı Devleti'nin, ikincisi Bâbürlü Devleti'nin saray dili olma özelliğini taşıyordu.

1. Astronomik Coğrafya. Merâga Rasathânesi'nde Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 1274) birçok seçkin bilim adamının iş birliğiyle astronomi araştırmaları yaptı. Tûsî gezegenlerin hareketi konusuna önemli katkılarda bulundu ve sonradan "Tûsî'nin rotatif kuvvet teorisi" olarak adlandırılan teoriyi ortaya attı. Şüphesiz bu, modern zamanlardan önce Batlamyus astronomisinin dışında keşfedilmiş olan en önemli noktaydı. Copernicus'un güneşi merkez kabul eden teorisi (heliocentric) ondan çok önce Tûsî'nin ve takipçisi müslüman astronomların eserlerinde bulunmaktadır. Belki de bu eserler Copernicus'a Bizanslı aracılarla ulaşmış olabilir (DSB, XIII, 511).

Horasan Valisi Uluğ Bey (Muhammed Taragay, ö. 1449) Semerkant'ta bir rasathâne kurdu. Rasathânenin asıl gözlem aleti yukarıda adı geçen

Hucendî'nin yaptığı "es-südsü'l-Fahrî" idi. Uluğ Bey'in ekliptik eğim için bulduğu 23º 13´ 17´´ değeri, zamanındaki gerçek değerinden sadece 32 saniye farklıdır. Semerkant'ın enlemini 39º 37´ 33´´ olarak ölçtü. Uluğ Bey gece ve gündüz eşitliğinin yıllık gerilemesini de (presesyon) 51´ 4´´ olarak tesbit etmiştir ki bugün gerçek değerin sadece 50´ 2´´ olduğu bilinmektedir (DSB, XIII, 535-537).

Genel ve matematikî coğrafya konularında eser veren bu dönemin en önemli yazarı İbn Saîd el-Mağribî idi (ö. 1286). Batlamyus-İdrîsî geleneğini takip eden İbn Saîd Kitâbü'l-Cogrâfya'sında (nşr. İsmâil el-Arabî, Beyrut 1970) tanıttığı yerlerin koordinatlarını verir ve çağdaşı kaynaklara dayanarak İdrîsî'ye göre daha yeni bilgiler sunar. Yine genel ve matematikî coğrafya konularında diğer bir önemli isim, İbnü'l-İbrî (Barhebraeus) olarak bilinen Ebü'l-Ferec Yuhannâ (Gregorius) el-Malatî'dir (ö. 1286). Ebü'l-Ferec Batlamyus'un Almagest'ini şerhederek kozmografya ve astronomi üzerinde Süryânîce Salāh Hūnyānah adlı bir kitap yazdı. Matematikî coğrafya konusunda benzersiz bir çalışma sayılan bu eser, daha çok Bîrûnî'nin bilgilerini yansıtır. Bu eserde ve Manāris Kudşı (Menâratü'l-akdes) adlı diğer eserinde de coğrafî değeri olan önemli bilgiler nakleder.

Ortaçağ İslâm dünyasının son büyük coğrafyacısı, ilmî yeteneğinin yanında askerî dirayetini de ispat eden Hama Valisi Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ali'dir (ö. 1331). Takvîmü'l-büldân adlı muazzam eserinde (Géographie d'Aboul-Féda [nşr. M. Reinaud – M. De Slane], Paris 1840) bir cetvel halinde ülke ve şehirlerin koordinatlarıyla kısa tanıtmalarını veren Ebü'l-Fidâ bilgi kaynağı olarak birçok güvenilir eserden faydalanmıştır. Özellikle Hint Okyanusu ile Atlantik arasında su kanallarının varlığına inanan Bîrûnî'nin görüşlerini savunmuştur. Takvîmü'l-büldân plan açısından Belh okuluna bağlı olmakla birlikte Hârizmî ve İbn Saîd el-Mağribî'nin eserlerinin kategorisine dahil edilebilir. Yazar önsözünde ayrıca dünya coğrafyasının ana özelliklerini de araştırmıştır.

Bu dönemde Farsça eser veren en önemli coğrafyacı, Kazvin ve civarında defterdarlık (müstevfî) yapmış olan Hamdullah b. Ebû Bekir b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvînî idi (ö. 750/1349). Ünlü coğrafyacı Kazvînî (aş.bk.) ile karışmaması için daha çok Hamdullah Müstevfî adıyla anılan bu müellifin Nüzhetü'l-kulûb adlı Farsça kitabı esas olarak kozmografik ve

coğrafik bir eserdir. İlhanlılar'ın son döneminde ortaya konmuş beşerî coğrafya konusundaki tek kaynaktır. Yönetim, halkın sosyal ve ekonomik yaşamı ve diğer konulardan bahseder. Çizmiş olduğu haritalar geleneksel İslâm haritacılığından farklı bir sisteme sahiptir. Genel coğrafya konusunda eser veren diğer bir coğrafyacı Muhammed b. Yahyâ'dır. Suverü'l-ekālîm adlı Farsça kitabını 1347'de tamamlamış ve Kirman'daki Muzafferîler'in yöneticilerinden biri olan Mübârizüddin Muhammed'e (1314-1358) ithaf etmiştir. İlk bölümü uzun bir girişten oluşan eserin ikinci bölümü, yedi coğrafî bölgenin anlatıldığı yedi bölüme ayrılmıştır.

2. Bölgesel Coğrafya. Bu dönemde birçok eser, özellikle Mısır başta olmak üzere bölgesel coğrafya konuları üzerine yazılmıştır. Bunlardan biri, Abdüllatîf b. Yûsuf el-Bağdâdî (ö. 1231) tarafından 1206'da yazımı tamamlanmış olan el-İfâde ve'l-iʿtibâr fi'l-umûri'l-müşâhede ve'l-havâdisi'l-muʿâyene bi-arzı Mısr idi. Aslında biyolog olan yazar Mısır'da çeşitli konulardaki gözlemlerini kaydetmiş ve halkın yamyamlığa sürüklendiği 597-598 (1200-1201) yıllarındaki büyük kıtlıktan bahsetmiştir. Nil etrafında oturan halkın nehir hakkındaki inançları üzerinde durmuş ve her yıl taşan sularını ölçerek incelemelerde bulunup ikisi arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Bölgesel coğrafya konusuyla ilgilenen diğer bir coğrafyacı, Necmeddin el-Eyyûbî'nin hükümdarlığı sırasında (1240-1249) Kitâbü Lümʿu'l-kavânîn adlı eseri yazan Osman b. İbrâhim en-Nablûsî es-Safedî'dir. Yönetim konusundan bahseden kitabı İbn Memmâtî'ninkine benzer. Ancak daha önemli olan eseri, eyalet valisi iken yazdığı Târîhu'l-Feyyûm adlı kitabıdır. Bu dönemde bundan başka toprak ölçüm kayıtları (er-revkât) meydana getirildi. Bunlardan biri er-Revkü'n-Nâsırî (1315) idi. Kitâbü Îkāzi'l-mütegaffil adlı eserin yazarı İbnü'l-Mütevvec diye bilinen Muhammed b. Abdülvehhâb ez-Zübeyrî (ö. 730/1330), Kitâbü'l-İntisâr li-vâsıtati ʿikdi'l-emsâr adlı eserin sahibi İbn Dokmak (ö. 1407 [?]), et-Tuhfetü's-seniyye bi-esmâʾi'l-bilâdi'l-Mısriyye'nin yazarı Şeyh Ebü'l-Bekā İbnü'l-Cey'ân da (ö. 1497) bu konuda eser veren coğrafyacılardandır. Şeyh Ebü'l-Bekā 1477'de Kayıtbay'ın Suriye'yi ziyareti sırasında ona refaket etmiş ve Suriye ile Mısır arasındaki yolu anlattığı bir de hâtırat yazmıştı. Tanınmış tarihçi Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 1442) Mısır'da o dönemin en önemli yazarı olarak görülür. Makrizî, Himyerî'nin er-Ravzü'l-miʿtâr adlı coğrafya sözlüğünün bir düzenlemesini yaptı. Ancak en önemli eseri, tarih ve coğrafya tarihinin bir arada ele alındığı el-Hıtat, adlı kitabıdır.

Eski Mısır konusunda ilginç gözlemlerde bulunan Makrizî, geçmiş zamanlarda Nil nehrinin bütün Mısır'ı kapladığına ve Memfis şehrinin kurulmasından önce Mısırlılar'ın mağaralarda yaşadıklarına inanıyordu.

XIII. yüzyılda Güney Arabistan hakkında eser yazmış önemli bir ilim adamı, İbnü'l-Mücâvir olarak bilinen Yûsuf b. Ya'kūb ed-Dımaşkı'dir (ö. 1291).

Târîhu'l-müstebsır adlı eserin yazarı olan Dımaşkı Hindistan'a seyahat etmiş ve bir müddet Mültan'da kalmıştır. Dımaşkı'nin zamanındaki "râhnâmecât"ları (denizcilik rehberi) iyi bildiği anlaşılmaktadır. Batı Asya'da bölgesel coğrafya konusunda yazılmış diğer önemli bir eser de doğu hıristiyanlarının patriği III. Mâryâ Billâhâ'nın Süryânîce yazılmış biyografisinde bulunur. Yazarı belli olmayan bu eserin Rabbân Barsûmâ'nın (ö. 1293) hâtıralarına dayandırıldığı ihtimali vardır. Rivayete göre Mâryâ Billâhâ, Barsûmâ ve iki Nestûrî hıristiyan Kuzey Çin'deki Hanbalık'tan başlayarak seyahate çıkarlar. Amaçları Kudüs'e gidip Beytülmakdis'i ziyaret ederek hacı olmaktır. Ancak bölgede devam eden savaşlar sebebiyle yollar kapalıdır ve hiçbir zaman amaçlarını gerçekleştiremezler. Bu yüzden Irak'ta kalırlar. Mâryâ Billâhâ zamanla patrik olur. Barsûmâ ise İlhanlı Hükümdarı Argun'un (1284-1291) emrine girer ve onun tarafından Avrupalı devlet adamlarıyla irtibat kurması için Roma'ya gönderilir. Barsûmâ bu arada Cenevre ve Paris'i de ziyaret eder.

Bu dönemde Suriye ve Filistin hakkında birçok eser meydana getirildi; ancak bunlar esas olarak övgü niteliği taşıyan fezâil kitapları türündedir. Bu dönemde yazılan eserler o kadar açık bir şekilde birbirlerinden alıntı yapmış ve aynı kaynakları kullanmışlardır ki bunları okuyan bir kimse aynı yazar tarafından yazılmış değişik eserleri okuduğu kanaatine sahip olur. Bu kitaplar tarih ve coğrafya konularında önemli malzeme ihtiva etmelerinin yanında arkeoloji ve topografya bakımından da önemlidirler. Filistin üzerine eser veren müellifler arasında Makdisî, Süyûtî, Ebü'l-Yümn el-Uleymî sayılabilir.

3. Ansiklopediler. XIV ve XV. yüzyıllarda ansiklopedik nitelik taşıyan eserler coğrafî açıdan da önemlidirler. Bunlar coğrafyayı ve birçok değişik konuları ihtiva ederler. Devlet yetkilileri ve hükümet memurlarına genel

bilgi sağlamak amacıyla yazılmışlardır. Coğrafya ile ilgili bölümleri pek fazla orijinal değere sahip değildir. Gerçekte kendi edebî türlerinde yazılmış olan bu eserler ayrı bir kategori teşkil ederler. Bu eserlerin yazarlarından biri, Mısır'da yerleşmiş olan Mağribli Cemâleddin Muhammed b. İbrâhim el-Vatvât'tır (ö. 1318). Kazvînî'nin planına göre düzenlediği Mebâhicü'l-fiker ve menâhicü'l-ʿiber adlı eserini okuyucuya nasihat vermek üzere yazmıştır. Bu eser, Trablusşam ve Mısır'ın birçok eyaletinde divan başkâtipliği yapmış olan Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb adlı muazzam eserin yazarı Şehâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö. 1332) için önemli bir kaynak teşkil eder. Onun amacı memurların bilmesi gereken sosyal bilimlerin bir özetini çıkarmaktı. Eser bunun yanında o dönemin tarihi ve coğrafya tarihi hakkında önemli bir kaynak teşkil eder. Daha büyük öneme sahip kitaplardan biri, Şehâbeddin İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 1349) et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf adlı eseridir. Bir hükümet dairesinin yönetilmesi için gerekli bilgileri veren eserin Memlük dönemindeki Suriye ve Mısır'ın haberleşme vasıtalarıyla ilgili beş ve altıncı makaleleri pratik ve teorik bakımdan büyük öneme sahiptir. Bu eser sadece resmî dokümanlara değil aynı zamanda olayların çoğunda yazarın birinci elden temin ettiği bilgilere dayanmaktadır. Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr adlı ansiklopedik çalışması ise tarih ve coğrafya konularına hasredilmiştir. İki kısım olan kitabın ilk bölümü yeryüzüne, ikinci bölümü de orada yaşayanlara ayrılmıştır. Eserinde takip ettiği metoda göre, çeşitli ülkelere mensup halklardan topladığı bilgilerin doğruluklarını ispat edinceye kadar tartışan yazar sahip olduğu derin bilgisini özellikle ikinci bölümde ortaya koyar.

Dönemin son büyük ansiklopedisti Şehâbeddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî'dir (ö. 1418). 1389'dan itibaren Dîvânü'l-inşâ'da çalışan Kalkaşendî Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâʾ adlı eserinde Ömerî'nin verdiği bilgileri güvenerek kullanmış, kendisi de ayrıca birçok yeni bilgi ilâve etmiştir. Coğrafya konusundaki bölümün kitabın en önemli kısmı olduğu kabul edilir. Kalkaşendî, İbn Hurdâzbih'ten Ebü'l-Fidâ'ya kadar ilk dönem coğrafyacılarının çeşitli eserlerinden faydalanmıştır. Ülkeler hakkında verdiği coğrafî bilgilerin asıl önemi kendisinin şahsî tesbitlerine dayanmış olmalarından gelir.

4. Seyahatnâmeler. Bu dönem seyahatnâmeler bakımından zengindir. İbn

Battûta gibi Endülüslü ve Mağribli birçok seyyah, Asya ve Kuzey Afrika'da müslüman olan ve olmayan çeşitli ülkeleri dolaşarak geriye tarihî ve coğrafî açıdan büyük öneme sahip bilgiler ihtiva eden eserler bıraktılar. Bunlardan biri Belensiyeli Ebû Muhammed el-Abderî'dir. Abderî seyahatine 1289'da Mogador'dan başladı. er-Rihletü'l-Magribiyye adlı seyahatnâmesinin önemi, Kuzey Afrika şehirlerini tanıtmasının yanında temiz bir çevre ve iklim içinde yaşayan çöl sakinlerinin yaşamlarını da canlı bir şekilde tasvir etmesidir (er-Rihletü'l-Magribiyye [nşr. Ahmed b. Cedv], Kostantine, ts.; [nşr. Muhammed el-Fâsî], Rabat 1968). Diğer bir seyyah, er-Rihletân adıyla anılan iki ayrı seyahatnâmenin yazarı İbn Rüşeyd el-Endelüsî'dir (ö. 1321). Milʾü'l-ʿaybe fîmâ cümiʿa bi-tûli'l-gaybe fi'l-vechi'l-muvâcihe ile'l-haremeyn Mekke ve Taybe adlı ilk eseri, Meriye'den (Almeria) başladığı Kuzey Afrika seyahatini, 1290 yılında tamamladığı Ehlü'l-hadîs adlı ikinci eseri ise özellikle Endülüs'teki kadıları anlatır (Krachkovski, I, 382-383). Diğer bir seyyah da 1309'da seyahatlerine başlayan Abdullah b. Muhammed et-Ticânî'dir. Rihletü't-Ticânî adlı eserinde Kuzey Afrika'dan bahsetmiş ve coğrafî problemlerle beşerî coğrafya konularını tartışmıştır (Rihletü't-Ticânî [nşr. Hasan Hüsni Abdülvehhâb], Tunus 1958).

Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük seyyahı İbn Battûta (ö. 1377 [?]) idi ve o güne kadar hiçbir müslüman seyyah dönemin bilinen dünyasını onun yaptığı gibi baştan başa gezmemişti. Tanca'da bir Berberî ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbn Battûta ilk öğrenimini doğduğu şehirde İslâm fıkhı üzerine yaptı. Doğuştan gelen seyahat tutkusuyla genç yaşında hac görevini ifa etmek için 1324'te Mekke'ye doğru yola çıktı ve o başlangıçla hayatının tamamını devamlı şekilde seyahatlerde geçirdi. İbn Battûta Arabistan, Anadolu, Güney Rusya, Hindistan, Seylan, Maldiv adaları, Güneydoğu Asya, Çin, İspanya, Büyük Sahrâ ve Sudan gibi ülkeler başta olmak üzere pek çok yeri dolaştı. İbn Battûta seyahatlerini, kendi edebî üslûbuyla süslü bir şekilde kaleme alan Muhammed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî'ye yazdırmıştır. Eser Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâʾibi'l-emsâr ve ʿacâʾibi'l-esfâr adıyla günümüze kadar ulaşmış ve birçok defa neşredilmiş olup yazarın şahsî görüşlerini ve mistik yorumlarını, ziyaret ettiği ülke halklarının o zamanki sosyopolitik yaşamlarıyla birleştirdiği zengin bir kaynaktır.

5. Kozmografya Eserleri. Yukarıda kozmografya üzerine yazı yazan ilk

âlimin muhtemelen Câhiz olduğu zikredilmişti. Bu konuda ilk Farsça eser meydana getiren kişi de Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî'dir.

XIV. yüzyılda kozmografya konusunda çalışma yapma eğilimi arttı ve âlimler bu ilme eskisinden daha çok önem verdiler. Bunun asıl sebebi, bilim ve felsefede göze çarpan genel gerilemedir. Daha önce ilmî çalışmalar doruğuna ulaştı ve coğrafyada özellikle teorik açıdan müslümanlar Yunanlılar'ı dahi geçerek en yüksek başarıyı elde ettiler. Böylece kozmograflar hazır buldukları geçmişin zengin ilmî verilerine ruhî ve dinî inançlarını katarak Allah'ın varlığını ispat etmeye ve yine O'nun tarafından yaratılan evreni açıklamaya yönelik bir dünya görüşü ortaya koydular. Bu dönemin en büyük kozmografya âlimi, tanınmış sûfî Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) etkisinde kalmış olan Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'dir. Kazvînî ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt ve garâʾibü'l-mevcûdât adlı eserinde ulvî âleme, melekût âlemine, süflî âleme ve dünyevî meselelere temas eder. Coğrafya konusundaki eseri ʿAcâʾibü'l-büldân ile Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ʿibâd adlarını taşıyan aynı kitabın birbirinden farklı iki nüshasından oluşur. Yâkūt'tan istifade eden Kazvînî, onun kozmografya üzerine yazdıklarından pek çok iktibas yaparak coğrafî konuları alfabetik sırayla anlatır.

Kozmografya üzerinde çalışan bir başka yazar, tasavvufî eğilimlerinden dolayı sûfî lakabını alan Şemseddin Muhammed b. Ebû Tâlib ed-Dımaşkı'dir (ö. 727/1327). Çeşitli coğrafî ve mânevî önem taşıyan konulardan bahseden Nuhbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-bahr adlı eserinde Kazvînî'nin metodolojisini takip etmiştir. 1332'de şöhret bulan İbn Hamdân el-Harrânî Dımaşkı'nin çağdaşıdır. Câmiʿu'l-fünûn ve salvetü'l-mahzûn adlı eserinde dünyanın acaiplikleri üzerinde durmuştur. Bu dönemin son kozmografyacısı Sirâcüddin Ebû Hafs İbnü'l-Verdî (ö. 861/1457) olup Harîdetü'l-ʿacâʾib ve ferîdetü'l-garâʾib adlı kitabıyla tanınmıştır. Ancak coğrafya ile tabiat tarihinin bir birleşimi niteliğindeki eseri çok az ilmî değere sahiptir.

6. Tarihçiler. Tarihin geri planında coğrafyanın öneminin bilincine varan bu dönemin bazı tarihçileri eserlerinde coğrafî bilgilere de geniş yer vermişlerdir.

Orta Asya'nın en tanınmış tarihçisi Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî (ö. 1318) Câmiʿu't-tevârîẖ adlı eserin yazarıdır. Eseri tarihî coğrafya konusunda bilgiler ihtiva eder. Müellif coğrafya üzerine aynı zamanda Câmiʿu't-tesânîfi'r-Reşîdî adlı kitabı da içine alan bir monografi yazmıştır (yazma nüshası için bk. Krachkovski, I, 396, dipnot).

Kısaca İbn Haldûn olarak bilinen Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, Mukaddime adlı eserine genel coğrafya konusunda derlediği bilgileri fazla irdelemeden almış ve bu bilgileri büyük çoğunlukla Batlamyus'la İdrîsî'nin eserlerine dayandırmıştır. Bununla beraber insanların karakterlerini, sosyal ve ekonomik faaliyetlerini değerlendirmede orijinal düşüncelere yer vermiştir. Hayvan ve bitkilerin içinde yaşadıkları iklim bölgesiyle ilişkili özel durumlarını da göstermiş, iklimin ve çevrenin canlılar üzerindeki etkilerini incelemiştir; asıl katkısı ise beşerî coğrafyaya olmuştur.

Eserlerinde coğrafî bilgilere geniş yer veren önemli tarihçilerden biri, Timurlu Hükümdarı Şâhruh'un (1404-1447) saray tarihçisi olan Hâfız-ı Ebrû adıyla ünlü Nûreddin Abdullah b. Lutfullah b. Abdürreşîd el-Bihdâdânî el-Havâfî'dir (ö. 1430). Müellif gençliğinde Timur'un hizmetinde bulunmuş ve ona Çin seferi sırasında refakat etmiştir. Timur'un ölümünden sonra oğlu Şâhruh'un hizmetine girdi ve çeşitli seferlerine katıldı. Hâfız-ı Ebrû birçok tarihî eser telif etti. Târîh-i Hâfız-ı Ebrû adlı kitabı coğrafî konularla ilgilidir. Hâfız-ı Ebrû ve hâmisi Şâhruh dünya coğrafyasıyla yakından ilgileniyorlardı. Hâfız-ı Ebrû'ya coğrafya üzerine yazma ilhamını, hükümdarın izniyle Farsça'ya çevirdiği Kitâbü'l-Mesâlik ve suverü'l-ekālîm adlı Arapça eser vermiştir. Bu eserin önsözünde Muhammed b. Yahyâ tarafından yazılan Suverü'l-ekālîm adlı bir kitaptan da söz eder ki bu yukarıda Kirman'da yazılmış olduğu kaydedilen eserle aynı olmalıdır. Hâfız-ı Ebrû, kendi eserinde ülkeleri anlatırken Kitâbü Mesâliki'l-memâlik adlı bir kitaba müracaat ettiğini ve eserinin çoğunun bu kitaptan tercüme olduğunu söyler. Hâfız-ı Ebrû'nun Farsça'ya tercüme ettiği risâlenin Ebû Zeyd el-Belhî'nin veya daha önce onun eserleriyle karışmış olan İstahrî'nin bir düzenlemesi olma ihtimali mevcuttur. Çünkü İstahrî'nin eseriyle karşılaştırıldığında iki metin arasında büyük benzerlikler olduğu görülmektedir. Hâfız-ı Ebrû eserinde Batlamyus, İbn Hurdâzbih, Bîrûnî, İdrîsî, Ebü'l-Fidâ ve diğerlerinin yazdıkları ilk döneme ait önemli

kaynakların birçoğundan faydalanmıştır. Eserin ilk bölümünde genel ve sistematik coğrafya ile birlikte matematikî ve fizikî coğrafya konularına yer verilmiş, çeşitli ülkeler ayrı ayrı tanıtıldıktan sonra Fars ve Kirman'ın siyasî tarihine girilmiştir. İkinci bölüm Horasan coğrafyasından bahsetmekte olup coğrafî kısmı Mâil Herevî tarafından neşredilmiştir (Cogrâfya-yı Hâfız-ı Ebrû, Tahran 1349). Güney yarım kürenin bilinmeyen toprakları konusunda İbn Sînâ ve Bîrûnî'nin görüşlerini tekrarlar. Eserinde bulunan haritalar İstahrî'ninkilere benzerler ve onun yedi iklimi matematiksel metotla bölmesinin etkisi altında kalmışlardır; ancak onun yuvarlak dünya haritasında güney bölgesi su ile kaplı olarak gösterilmiştir.

Tarihçi İbn İyâs (ö. 1524), astronomik ve matematikî coğrafya ile ilgili Neşku'l-ezhâr fî ʿacâʾibi'l-aktâr adlı bir eserin yazarı idi. Bu coğrafyacı esas olarak ilk devir kaynaklarına bağlı kalmış ve özellikle Mağrib'de, Endülüs'te meydana gelen ilmî gelişmelerden haberdar olamamıştır.

7. Denizciler. Abbâsîler ve daha sonraki dönemlerde Arap-İslâm denizciliği üzerine telif edilmiş birçok eser günümüze ulaşmamıştır. Denizcilik literatürü arasında, gemi kaptanlarının tuttukları günlük notların dışında XV-XVI. yüzyıllara ait Arapça ve Türkçe yazılmış birkaç eser zengin coğrafî bilgiler ihtiva etmektedir. Bu eserlerden o dönemdeki Arap ve Osmanlı denizcilerinin teorik ve pratik yönlerden mesleklerinde epeyce ilerledikleri, Hint Okyanusu ile Akdeniz hakkındaki bilgilerinin geniş ve mükemmel olduğu öğrenilmektedir. Türk denizcileri deniz haritacılığında yüksek bir seviyeye çıkmışlardı. Pîrî Reis gibi Türk denizcilerinin çizdiği deniz plan ve haritalarının, Ortaçağ haritacılığıyla modern

haritacılık arasında bir köprü teşkil ettiği bilinmektedir. Denizcilik sahasında Hint Okyanusu'ndaki Arap denizcilerin Ümitburnu'nu dahi dolaştıkları söylenir. 1457'de bir dünya haritası çizen Frau Mauro'ya göre bir Arap denizcisi 1420'de Ümitburnu'nu dolaşarak Hint Okyanusu'ndan Atlas Okyanusu'na geçmiştir.

XV. yüzyılın en büyük Arap denizcisi, İbn Mâcid adıyla bilinen Şehâbeddin Ahmed b. Mâcid en-Necdî idi. Necidli denizci bir aileye mensup olan İbn Mâcid'in nazım ve nesir halinde birçok eseri günümüze gelmiştir. Bunlardan yirmi iki tanesi Gabriel Ferrand tarafından (Instructions

Nautique et Routiers Arabes et Portugais des XVe et XVIe siècles, I-II, Paris 1921-1923, 1925), üç tanesi de Selâse râhmânecâtü'l-mechûle ismiyle T. A. Shumovsky tarafından yayımlanmıştır (Moscov-Leningrad 1957). İbn Mâcid'in önemli coğrafî bilgiler ihtiva eden eserlerinden biri de 895 (1490) tarihli Kitâbü'l-Fevâʾid fî usûli ʿilmi'l-bahr ve'l-kavâʿid adlı kitabıdır (nşr. İbrâhim el-Hûrî – İzzet Hasan, Dımaşk 1971). Bu kitap çeşitli denizcilik konuları yanında Hint Okyanusu'ndaki denizcilerin takip ettikleri yolları, birçok limanın enlem derecelerini, on büyük adayı, deniz seyahatleri için elverişli muson rüzgârlarını ve Asya, Avrupa ve Afrika'nın sahil şeridiyle ilgili konuları da ele almıştır. İbn Mâcid, Afrika kıtasını gerçek boyutlarından daha küçük tasavvur etmiş ve Hint Okyanusu ile Atlantik arasında su kanallarının (medhal) bulunduğuna inanmıştı. Kutbüddin el-Mekkî'nin (ö. 1582) yazdığı el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-ʿOsmânî adlı eserde bahsedildiğine göre Vasco de Gama'nın Doğu Afrika sahilindeki Malindi'den Hindistan'daki Kalikūt'e kadar yaptığı yolculukta ona rehberlik eden denizci İbn Mâcid'dir. İbn Mâcid bu bilgiyi doğrulamakta, ancak Portekizli gemicinin ismini vermemektedir (Gabriel Ferrand, s. 539-557).

İbn Mâcid'in çağdaşı denizci Süleyman b. Ahmed el-Mehrî de XVI. yüzyılın ilk yarısında şöhret buldu. Onun Kitâbü'l-ʿUmdeti'l-mehriyye fî zabti'l-ʿulûmi'l-bahriyye adı altında yayımlanan beş eseri günümüze kadar ulaşmıştır (nşr. İbrâhim el-Hûrî, Dımaşk 1970). İbn Mâcid'den faydalandığı anlaşılan Mehrî Hint Okyanusu'nun sahil şeritleri, mevsimlik rüzgârlar ve deniz yolları gibi konularda değerli bilgiler vermiştir. İbn Mâcid ile Mehrî'nin bazı durumlarda kendi bilgileriyle Hint denizcilerinin bilgilerini karşılaştırmaları, Chola (es-Süliyân) metinlerinden haberdar olduklarını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, el-Kānûnü'l-Mesʿûdî, Haydarâbâd 1954-56, II, 588; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 4, 62; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 329-330; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (ed. C. Pellat), Beyrut 1960, I, 148; İbn Haldûn, The

Muqaddima (trc. F. Rosenthal), London 1958, s. 105-109, 116-117; M. Rinaud, Introduction Générale à le Géographie des Orinetaux, Paris 1848; C. Nalino, ʿİlmü'l-felek ve târîhuhû ʿinde'l-Arab fi'l-kurûni'l-vustâ, Roma 1911-12; W. Barthold, Turkestan Down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 12-13; V. Minorsky, Şerefü'z-zamân Tâhir Mervezî, London 1942, s. 125, 153; Nafis Ahmad, Muslim Contribution to Geography, Lahore 1947; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376/1957, s. 160-161, 166; W. E. D. Allen, The Poet and Spac-Wife, London 1960, s. 1-14; S. Maqbul Ahmad, India and the Neighbouring Territories, Leiden 1960, "Giriş"; a.mlf., "Yākūt", DSB, XIV, 546-548; a.mlf. – Fr. Taeschner, "Djughrafiya", EI² (İng.), II, 575-590; H. A. Kazmi, The Geographical Concepts of al-Beruni, Hapur, ts., s. 51; a.mlf., Arab Classical Accounts of India and China, Calcutta 1989; a.mlf., "Travels of Abu'l-Hasan ʿAlī b. al-Husayn al-Masʿudī", IC, XXXVII/4 (1954), s. 4-15; a.mlf. – Raja Bano, Historical Geography of Kashmir, Delhi 1984, s. 3-5, 12; S. M. Ali, Arab Geography, Aligarh 1960; I. I. Krachkovski, Târîhu'l-edebi'l-cogrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osmân Hâşim), Kahire 1963-65, I-II; A Treatise on Meteorology by Abu Yusuf Yacub Ibn Ishak el-Kindi (ed. Yusuf Yakub Miscony), Bağdad 1965; S. M. Ziaddin Alavi, Arab Geography in the Ninth and the Tenth Centuries, Aligarh 1965; G. R. Tibbets, Arab Navigation in the Indian Occian, London 1971; A. Miquel, Le Géographic humain du monde musulman Jusqu au milieu du 11e siècle, Paris 1973-80; Tarif Khalidi, Islamic Historiography-The Histories of Mesudī, Albany 1975, s. 157; M. Muhammed Muhammedeyn, el-Cogrâfya ve'l-cogrâfiyyûn, [baskı yeri yok], 1403/1983 (Dârü'l-Ulûm); a.mlf., et-Türâsü'l-cogrâfiyyi'l-İslâmî, Riyad 1404/1984; Macid Fakhri, A History of Islamic Philosophy, London 1983, s. 167; S. Razia Ja'frî, al-Khawarzmi's Geographical Map of the World, Srinagar 1985; B. A. Rosenfeld – A. T. Grigorian, "Thābit İbn Qurra", DSB, XIII, 288-295; Seyyed Hossein Nasr, "al-Tūsī", a.e., XIII, 511; T. N. Kari-Niazov, "Ulugh Beg", a.e., XIII, 535-537; David A. King, "Ibn Yūnus", a.e., XIV, 574-580; Gabriel Ferrand, "Le Pilote Arebe de Vasco de Gama", Etudes sur la géographie Arabe-Islamique, Frankfurt 1986, s. 539-557.

S. Maqbul Ahmad

E) Osmanlılar Dönemi.

Başlangıç döneminde Arap ve Fars eserlerinin tesiri altında kalan Osmanlı coğrafyacılığı, XV. yüzyılı bu eserleri tanımakla geçiren, XVI. yüzyılda ise bir yandan tercümeler yapan, bir yandan da seyahatnâmelerle denizcilik, yollar ve bazı önemli şehirler üzerine kitap ve risâleler yazan müellifler sayesinde önemli bir gelişme göstermiştir. Bu asır, o güne kadar yazılanların bir özeti olan ve benzerleri arasında en önemli eseri teşkil eden, Âşık Mehmed'in kendi müşâhedelerini de eklediği Menâzırü'l-avâlim adlı kitabıyla kapanmıştır. Osmanlı coğrafyacılığı XVII. yüzyılda bu temel üzerine kurulup Doğu ve Batı kaynaklarına dayanan Kâtib Çelebi (ö. 1657), Ebû Bekir b. Behrâm'ın (ö. 1691) çalışmalarıyla ve Evliya Çelebi'nin (ö. 1682) Seyahatnâme'siyle zirveye ulaşmıştır. Fakat bu ilim dalı XVIII. yüzyılda geçirdiği durgunluktan sonra hemen artık hiç orijinal eser verememiş ve kendini XIX. yüzyılda da bu durumdan kurtaramamıştır.

XIV. yüzyıla kadar dünya genelinde daha çok Arapça ve Farsça yazılan coğrafya kitapları XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Batı dillerinde yazılmaya başlanmış, bu iki devir arasındaki boşluk ise gittikçe ciddiyet ve çeşitlilik kazanan Osmanlı eserleriyle doldurulmuştur. Ancak Osmanlı coğrafya eserlerinin, bu ilmin tabii ve riyâzî taraflarından çok, belki biraz da günün ihtiyaçları gereği, mevziî ve topografik yönleriyle ilgilendiği görülmektedir. Osmanlı coğrafya eserleri konu yönünden kesin hatlarla birbirlerinden ayrılamamakla birlikte ilmî, amelî ve seyahatnâme türü olmak üzere üç grupta mütalaa edilebilir.

Mekân bilgisi Osmanlı Türkleri'ne Semerkant mektebinin tesiriyle matematik yolundan astronomi ve hey'et coğrafyası şeklinde girmeye başlamıştır. Kadızâde-i Rûmî (ö. 1412) tarafından kurulan Semerkant Rasathânesi'nin Osmanlı âlimleri üzerindeki tesiri büyük olmuş ve Ali Kuşçu (ö. 1474) ile torunu Mahmud Mîrim Çelebi (ö. 1525) gibi âlimler ya doğrudan doğruya bu müessesede okumuşlar veya dolayısıyla ondan etkilenmişlerdir. Ali Kuşçu'nun matematik ve astronomiye dair yazdığı Risâle fi'l-hey'e, er-Risâletü'l-Muhammediyye ve Zîc-i Ulug Bey'e yaptığı şerh sonraki müellifleri de etkilemiş, böylece Semerkant mektebi XV.

yüzyılda Osmanlı coğrafyasının gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Osmanlı coğrafyasının ilk kitabı sayılabilecek en eski tarihli eser, Edirne'nin fethinden (1362) hemen sonra yazılan Ali b. Abdurrahman'ın Acâibü'l-mahlûkāt'ıdır. Ali b. Abdurrahman'ın kendi gözlemlerine ve daha önceki müelliflerin, özellikle Kazvînî'nin yazdıklarına dayanarak kaleme aldığı eser, kozmografik ve ansiklopedik mahiyette olup iki kısım halinde kâinatın yaratılışı, gökler,

yıldızlar, anâsır-ı erbaa, iklimler, deniz, nehir ve dağlarla ilgili konular yanında şehirler, kaleler ve buralardaki insanlar hakkında verdiği bilgileri ihtiva etmektedir. Bu ilim dalına ilgileri, Arap ve Fars coğrafyacılarının eserlerini incelemek ve yoğun bir tercüme ve şerh faaliyetine girmek suretiyle başlayan Osmanlı âlimlerinin ilk önce Zekeriyyâ el-Kazvînî'nin (ö. 1283) ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt'ı dikkatlerini çekmiş ve daha önce Ali b. Abdurrahman'ın da faydalandığı eser bazı araştırmacılara göre meçhul bir müellif, bazılarına göre de Rükneddin Ahmed adlı biri tarafından Türkçe'ye aynen tercüme edilerek Çelebi Sultan Mehmed'e (1413-1421) sunulmuştur (bk. Adıvar, s. 28-29). Daha sonra Ahmed Bîcan da eseri 1453 yılında özet halinde tercüme etmiş (Süleymaniye Ktp., Sâliha Hatun, nr. 110), ayrıca aynı tarzda ve daha orijinal, daha mufassal şekilde Dürr-i Meknûn (Süleymaniye Ktp., Sâliha Hatun, nr. 112) adlı bir kitap kaleme almıştır. En önemli ʿAcâʾibü'l-mahlûkāt tercümesi, Kanûnî'nin oğlu Şehzade Mustafa'nın hocası Muslihuddin Mustafa Sürûrî Efendi (ö. 1562) tarafından yapılmış, ancak Kitâbü ʿAcâʾibi'l-mahlûkāt ve garâibi'l-mevcûdât adıyla 1552 yılında başlayan bu çalışma, "zürafa" maddesine gelince şehzadenin öldürülmesine üzülen Sürûrî Efendi'nin devam edememesi yüzünden yarıda kalmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 3632). Arkasından Rodosîzâde Mehmed b. Mehmed (ö. 1701), Sürûrî Efendi'nin kaldığı yerden başlayarak tercümeyi tamamlamış (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 529) ve 1685 yılında IV. Mehmed'e sunmuşsa da çalışmasında selefi kadar başarılı olamamıştır.

İbnü'l-Verdî'nin (ö. 1457) Harîdetü'l-ʿacâʾib ve ferîdetü'l-garâʾib adlı eseri, ilmî bir önem taşımamakla beraber bazı coğrafî bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle ilgi çekmiş ve 1466 yılında Mahmud Şirvânî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 530). Bu yüzyılda yalnız ulemâ değil idareciler de coğrafya ile ilgilenmişlerdir. Nitekim Fâtih Sultan

Mehmed Batlamyus'un Geographike Hiphegesis'i gibi bazı eserleri aslından tercüme ettirmiştir. G. Amyrutes tarafından Grekçe'den Arapça'ya Kitâbü'l-Cogrâfya fi'l-maʿmûre mine'l-arzé adıyla yapılan bu tercümeden başka Fâtih'in İstanbul şehrinin bugün kaybolmuş bir planını da çizdirdiği ileri sürülmektedir.

XVI. yüzyıl, Osmanlı coğrafyacılığı açısından hem Doğu eserlerinin tercüme edildiği, hem de günün ihtiyaçlarına cevap verecek malzemenin toplandığı ve birtakım monografilerin kaleme alındığı verimli bir devir olmuştur. 1506-1508 yıllarında gerçekleştirdiği seyahati sırasında Çin'e kadar giden Ali Ekber-i Hıtâî, 1516'da Farsça olarak yazdığı ve kısaca Hıtâʾînâme adıyla bilinen Kānûnnâme-i Hıtâʾ vü Hoten ü Çîn ü Mâçîn'ini önce Yavuz Sultan Selim'e, onun ölümünden sonra da Kānûnî Sultan Süleyman'a takdim etmiştir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 249). Uzakdoğu'ya dair verdiği bilgiler sebebiyle ilgi gören ve III. Murad zamanında (1574-1595) adı bilinmeyen bir mütercim tarafından Türkçe'ye çevrilen eser, daha sonra Kanunnâme-i Çîn ü Hıtâ adıyla basılmış (1853) ve her iki haliyle de yerli ve yabancı araştırmalara konu olmuştur. Yine uzak ülkeler hakkında bilgi veren başka bir eser de Sultan Selim Camii muvakkiti Mustafa b. Ali'ye (ö. 1571) aittir. Müellif, 1524'te yazıp Kanûnî'ye takdim ettiği İ'lâmü'l-ibâd ve a'lâmü'l-bilâd (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 304/3) adındaki kitabında Fas'tan Çin'e kadar 100 şehrin İstanbul'a olan uzaklıkları, en uzun ve en kısa günleriyle kıbleleri hakkında bilgi vermiştir; bu şehirlerin yirmi üçü Anadolu'da bulunmaktadır. Mustafa b. Ali'nin daha sonra yazdığı Tuhfetü'z-zamân ve harîdetü'l-evân (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2993) adlı eseri ise bir girişle dört bölümden oluşmaktadır. Girişte kitabın muhtevası hakkında bilgi verildikten sonra coğrafya ilminin kısa bir özeti yapılmış ve eserin kaynakları sayılmıştır. Birinci bölümde felekler ve feleklerde olanlar; ikinci bölümde arzın ahvali, denizler, adalar, ırmaklar, kuyular, dağlar ve bunların ilginç yanları; üçüncü bölümde yedi iklimde (ekvatordan kuzey kutbuna kadar sıralanan yedi coğrafî bölge) bulunan ve bunların dışında kalan bazı şehirler, özellikle müellifin mesleği icabı buralardaki vakitler, saatler ve şehirlerin aralarındaki uzaklıklar; dördüncü bölümde zeval vakti hakkında bilgiler verilmektedir. Eserin şehirlerle ilgili kısmında 150 şehir anlatılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin genişleyen sınırları ve artan fetih hareketleri, yeni

yerlerin öğrenilmesinde ve özellikle deniz seferlerinde rehber olarak kullanılacak eserlere ihtiyaç göstermiş, Pîrî Reis (ö. 1554) ile Seydi Ali Reis de (ö. 1562) bu ihtiyacı lâyıkıyla karşılayacak kitapları kaleme almışlardır. Gelibolu'da denizcilerle dolu bir çevrede dünyaya gelen Pîrî Reis, amcası (veya dayısı) Kemal Reis'in yanında geçirdiği uzun yıllar boyunca deniz ve denizcilik hakkındaki bilgisini genişletmiş, bazılarına kumandan olarak katıldığı seferler sebebiyle de Ege ve Akdeniz'i etraflıca öğrenmişti. Bir yandan Portekiz ve İtalyan portolanlarından (limanları gösteren harita) ve zamanın coğrafî eserlerinden faydalanarak, bir yandan da Türk deniz ocağının geleneksel bilgilerini göz önünde bulundurarak ve kendi müşâhedelerini de ekleyerek 1521'de Kitâb-ı Bahriyye'yi nazım ve nesir halinde telif eden Pîrî Reis, 1526 yılında eserini genişleterek ikinci defa kaleme almıştır. Denizcilere bir rehber olmak üzere yazılan ve Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa aracılığıyla Kanûnî'ye takdim edilen eserde sahil şehirleri haritalarla gösterilmiş, körfezler belirtilmiş, gemilerin yanaşabileceği limanlar, sığ yerler, kaleler ve buralarda oturan insanlar hakkında bilgiler verilmiş, ayrıca müstakil bir bölüm halinde Portekizliler'in faaliyet ve keşiflerinden bahsedilerek padişah üstü kapalı biçimde uyarılmıştır. Eser Ayasofya nüshası (nr. 2612) esas alınarak önce tıpkıbasım (Ankara 1935), daha sonra da Türkçe, İngilizce ve orijinal metin olarak dört cilt halinde basılmıştır (Ankara 1988-1991). Bundan başka Pîrî Reis, Kristof Colomb'un haritasından da faydalanarak çizdiği iki dünya haritası ile Amerika'nın keşfinden Osmanlılar'ı haberdar etmiştir. 1517'de Mısır'da Yavuz Sultan Selim'e sunduğu ilk haritasından günümüze, Avrupa ve Afrika'nın kısmen batı sahilleriyle Atlas Okyanusu'nu, Antiller'i ve Güney Amerika'yı gösteren bir parça kalmıştır. Gelibolu'da 1528 yılında çizerek Kanûnî'ye takdim ettiği ikinci haritanın da tamamı bugüne gelememiş, sadece Atlas Okyanusu'nun kuzeyi ile Grönland sahillerini ve Kuzey ve Orta Amerika'nın o sıralarda bilinen kısımlarını kapsayan bir parçası ele geçmiştir. Birincisine göre daha muntazam olan bu haritanın öncekinden daha büyük ebatta ve en yeni bilgilere göre çizilmiş olduğu görülmektedir.

Süveyş kaptanlığı sırasında Hint Okyanusu'nu her türlü zorluklarıyla iyice öğrenen Seydi Ali Reis, meslektaşlarına kılavuz almadan bu zorlu yolu katedebilmeleri için bir eser yazmak istemiş ve 1554'te Haydarâbâd'da yazılı kaynakların yanında geniş tecrübelerine dayanan şahsî

müşâhedelerinden de faydalanarak bu hususta zengin malzemeye sahip bir eser olan

Kitâbü'l-Muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ebhur (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1643) adlı kitabını telif etmiştir. Tam bir deniz rehberi hüviyeti taşıyan bu önemli eserinde Amerika'ya da bir fasıl ayıran Seydi Ali Reis, ayrıca Hindistan'dan dönüşünde başından geçenleri kaleme almış ve Mir'âtü'l-memâlik adını verdiği seyahatnâmesini ortaya koymuştur. Süveyş kaptanlığına tayininden itibaren sergüzeştini anlattığı bu kitabında uğradığı şehirler, karşılaştığı olaylar ve insanlar hakkında geniş bilgiler verir. Eser basılmış (İstanbul 1313) ve Batı dillerine de tercüme edilmiştir.

Bunlardan sonra yeni keşiflerden bahseden iki eser daha kaleme alınmıştır. Aslen Tunuslu olan Hacı Ahmed, coğrafya ve diğer ilimleri Fas'ta tahsil ettikten sonra Avrupa'da esir düşmüştür. Ancak esaret hayatında da saygı gören ve çalışma imkânı bulan Tunuslu Ahmed pek çok Batı eserini incelemiştir. Böylece çeşitli Doğu ve Batı kaynaklarından faydalanarak 967 (1559-60) yılında "dünya dili olan Türkçe ile" kaleme aldığı eserinde (Oxford, Old Bodleian Ktp., MS, Marsh 454) kozmografya, dünyanın yuvarlaklığı ve coğrafyaya dair, ayrıca iktisadî, ticarî, ziraî ve etnografik bilgiler vermiş, "Yeni Dünya" dediği Amerika'dan da bahsederek burayı dünyanın dördüncü kıtası saymıştır.

Gerçekleştirilen coğrafî keşifler daha sonra III. Murad devrinde yapılan bir tercüme eserle müstakil olarak Osmanlı ilim çevrelerine tanıtılmıştır. Müellifi ve mütercimi tesbit edilemeyen ve başka isimlerle de anılan Târîh-i Hind-i Garbî adlı bu eserin bilinen en eski nüshası 1583 tarihli olup padişaha sunulmak üzere çok güzel bir hatla istinsah edilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4969). İbrâhim Müteferrika tarafından resimli olarak basılan kitap (İstanbul 1142) daha sonra yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1292). Doğu ve Batı kaynaklarından faydalanılarak vücuda getirilen ve üç bölümden oluşan eserde sırasıyla Osmanlı toprakları, okyanusun büyüklüğü, Atlas Okyanusu ve 1492-1552 yılları arasında gerçekleştirilen keşifler konu edilmektedir. Yerli ve yabancı araştırmacıların büyük ilgisini çeken ve başka dillere tercümeleri yapılan eser, en son Thomas Goodrich tarafından doktora tezi olarak incelenip İngilizce'ye tercüme edilmiş ve basılmıştır (The Ottoman Turks and the New World, Wiesbaden 1990).

XVI. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının kaynak eserleri arasında, yollar ve güzergâhlar hakkında bilgi veren menâzilnâmelerle askerî hareketler sırasında günlük olarak tutulan rûznâmeleri de saymak gerekir. Bazı rûznâmeler Feridun Ahmed Bey'in (ö. 1583) Münşeâtü's-selâtîn'i (c. I-II, İstanbul 1274-75) içinde neşredilmiştir. Yollar hakkında yazılan eserlerin en önemlisi, Nasûh-i Matrakı'nin (ö. 1564 [?]) Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adıyla bilinen ve Kanûnî'nin İran seferi sırasında İstanbul'dan Tebriz'e, oradan da Bağdat'a kadar olan güzergâhtaki şehir, kale, nehir, geçit, otlak ve tepeleri minyatürlerle gösteren kitabıdır. Tek nüshası bilinen eser Hüseyin G. Yurdaydın tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1976).

XVI. yüzyılın son çeyreğinde Sipahizâde Mehmed (ö. 1589), Arapça telif ettiği Evdahu'l-mesâlik ilâ maʿrifeti'l-büldân ve'l-memâlik adlı eserinde ünlü coğrafyacı Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 1331) Takvîmü'l-büldân'ını esas alarak alfabetik sıraya göre şehirler hakkında bilgi vermiştir. Bir mukaddime ile beş babdan oluşan eser daha sonra Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın emriyle bizzat müellif tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Âlî Mustafa Efendi (ö. 1600) meşhur eseri Künhü'l-ahbâr'ın mukaddimesinde, eski coğrafyacılar gibi muhtasar ve toplu bir mevziî coğrafya bilgileri verme denemesine girişmiş, ancak teşebbüsünün önemi mesajından çok tarihe dair bir eserin içerisinde coğrafyaya yer ayırmasından ibaret kalmıştır.

XVI. yüzyıl sona ererken Âşık Mehmed, eski İslâm coğrafya bilgilerinin topluca gözden geçirilip bir araya getirilmesi ihtiyacına cevap vermiştir. 964 (1556-57) yılı civarında Trabzon'da doğan ve yirmi yaşlarında iken seyahate çıkarak yaklaşık yirmi beş yıl süreyle o zamanki Osmanlı topraklarının hemen hemen tamamını dolaşan Âşık Mehmed, Menâzırü'l-avâlim adını verdiği eserinde İbn Hurdâzbih, İbnü'l-Cevzî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, Dımaşkı, Ebü'l-Fidâ ve Hamdullah Müstevfî gibi eski coğrafyacıların eserlerinden de faydalanarak yaratılış, gökler, güneş, ay, arş, cennet, cehennem gibi konuları anlattıktan sonra coğrafyanın bütün dallarına temas etmiş ve arz, Kâbe, yedi iklim, denizler, adalar, göller, nehirler, şehirler vb. hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Müellifin özellikle

Rumeli ve Doğu Avrupa şehirleri üzerinde daha dikkatle durduğu görülmektedir.

XVI. yüzyılın hazırladığı uygun ortamdan sonra XVII. yüzyıl Kâtib Çelebi, Ebû Bekir b. Behrâm ve Evliya Çelebi'nin eserleri sayesinde Osmanlı coğrafyacılığının zirveye çıktığı devir olmuştur.

Hacı Halife adıyla da bilinen Kâtib Çelebi, daha on dört yaşında iken babasının yanında Anadolu muhasebesi kaleminde kâtip şâkirdi olarak görevi sebebiyle çeşitli seferlere katılmış ve özellikle Girit seferi (1645) sırasında coğrafyaya ilgi duyup pek çok konunun yanı sıra bu sahada da yazmaya başlamıştır. En önemli coğrafî eseri olan Cihannümâ'nın kaynakları ve tertibi itibariyle iki değişik yazımı bulunmakla birlikte her ikisinin de tamamlanmayarak eksik birer müsvedde halinde bırakıldıkları görülmektedir. Kâtib Çelebi Cihannümâ'nın ilk telifine 1648 yılında başlamış ve iki kısım halinde kaleme aldığı eserin birinci kısmında denizlerle nehirleri ve adaları, ikinci kısımda ise karalardaki memleketlerle şehirleri ve XIII. yüzyıldan sonra keşfedilen "iklim"leri konu edinmiştir. Ancak bir süre sonra mevcut bilgilerin yetersizliği karşısında telifi yarıda bırakıp Batı kaynaklarından tercüme faaliyetine girişmiş ve sonuçta eserine bıraktığı yerden devam etmeyerek yeniden telifine başlamıştır (1654). Bu ikinci telifte coğrafî bilgiler altı kıtaya göre (Avrupa, Asya, Afrika, Amerika, MacellanikaAvustralya ve kutuplar) ve alfabetik olan birinci teliften farklı biçimde sistematik düzenle verilmiş, anlatıma da Japon adalarından başlanarak batıya doğru devam edilmiştir. Bir Osmanlı müellifinin kaleminden çıkmış Osmanlı ülkelerinin ilk ve tek sistematik coğrafya kitabı olan Cihannümâ'nın her iki telifi de noksanlarına rağmen büyük ilgi görmüş ve nüshaları hızla çoğaltılarak bunların muhtasar ve zeyilleri yazılmış, tercümeleri yapılmıştır. İbrâhim Müteferrika'nın eseri harita ve metin ilâveleriyle yayımlaması (İstanbul 1145) ile de daha geniş okuyucu kitlesine ulaşarak sonraki coğrafya çalışmalarına öncülük etmiştir. Kâtib Çelebi'nin kısmen coğrafyadan bahseden bir başka eseri de Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr'dır. 1656'da kaleme alınan kitap bir mukaddime, iki kısım, bir hâtimeden oluşmakta ve mukaddimede Mora, Venedik, Arnavutluk ile Akdeniz sahillerindeki diğer Avrupa ülkeleri, diğer kısımlarda ise Osmanlı bahriye tarihi ve Tersâne-i Âmire üzerine çeşitli bilgiler ihtiva etmektedir. İbrâhim Müteferrika, eseri bazı harita ve metin ilâveleriyle matbaanın ikinci kitabı olarak basmıştır (İstanbul 1141). Kâtib Çelebi, ayrıca Keşfü'z-zunûn'da da coğrafya ilmine bir bölüm ayırarak bu

alanda yazılan eserleri sıralamıştır.

XVII. yüzyılın en tanınmış ismi şüphesiz Evliya Çelebi'dir. Kırk yıldan fazla süren seyahati sırasında yalnız Osmanlı topraklarının tamamını değil Doğu'nun ve Batı'nın birçok ülkesini de gezen Evliya Çelebi, on ciltlik ünlü Seyahatnâme'sinde gidip gördüğü, hatta görmediği yerlerin tarih ve coğrafyası, idarî ve iktisadî durumu, insanları ve gelenekleri hakkında çok geniş bilgiler vermiş, ancak okumaktan çok yaşayarak öğrenmeyi seven müellif, mizaha meyyal mizacının da tesiriyle bilgilerin kaydında biraz mübalağalı davranmıştır. Eserin tamamı İstanbul'da 1896-1938 yılları arasında son iki cildi Latin alfabesiyle olmak üzere yayımlanmış, bundan önce ise daha çok İstanbul'u anlatan I. ciltten alınan pasajlarla oluşturulan bir seçmeler kitabı hazırlanarak birkaç defa basılmıştır (Müntehabât-ı Evliya Çelebi, İstanbul 1256, 1262, 1279; Bulak 1264). Ancak eserin matbu nüshaları ile yazmaları arasında büyük farklar vardır. Evliya Çelebi'nin mahallî telaffuzları göstermek için kullandığı imlâ tarzı hata sanılarak günün söyleyiş şekline uydurulmuş, ayrıca dilini sadeleştirme amacıyla birçok kelimesi değiştirilmiştir. Seyahatnâme yerli ve yabancı pek çok araştırmaya konu olmuştur.

XVII. yüzyılın diğer bir coğrafyacısı da Ebû Bekir b. Behrâm'dır. Çeşitli eserleri bulunan müellif daha çok, kısaca Atlas Mayor adıyla bilinen on bir ciltlik Latince eserin mütercimi olarak tanınır. Daha önce yapılan tercüme denemelerinin başarısız olması üzerine bu görev Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle 1675'te Ebû Bekir b. Behrâm'a verilmiş ve mütercim, on yıl sonra Nusretü'l-İslâm ve's-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor (TSMK, Bağdat, nr. 325-333) adıyla tamamladığı çalışmasını altı cilt halinde IV. Mehmed'e sunmuştur. Eserde yer yer tercümenin dışına çıkılarak Osmanlı toprakları ve diğer İslâm ülkeleri hakkında bilgi verildiği görülür. Ebû Bekir b. Behrâm daha sonra bu eseri İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor (TSMK, Revan, nr. 1634) adıyla iki cilt halinde kısaltmıştır.

XVIII. yüzyıl coğrafyası için ilk akla gelen kişi İbrâhim Müteferrika'dır (ö. 1745). Sahip olduğu mekân bilgisiyle "el-Coğrafî" lakabını taşıyan ve bazı coğrafya eserleri de telif etmiş olan İbrâhim Müteferrika, Osmanlı coğrafyacıları arasındaki yerini, kendi yazılarından çok bu sahadaki önemli eserleri matbaasında basması, bunlara kıymetli haritalarla metin zeyilleri

eklemesi ve ayrıca müstakil haritalar yayımlaması sebebiyle almıştır. Özellikle Cihannümâ'nın ikinci telifini, kendisinin Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem adlı eseriyle Füyûzât-ı Mıknatısiyye ve Mecmûa-i Hey'etü'l-kadîme ve cedîde isimli iki tercümesinden ve Ebû Bekir b. Behrâm'ın kitabından faydalanarak yaptığı ilâvelerle ve eklediği haritalarla birlikte genişletilmiş biçimde yayımlaması, XVIII. yüzyıl ve sonrasında birçok coğrafya çalışmasına temel teşkil etmiştir. Bu çalışmaların başlıcaları şunlardır: Şehrîzâde Mehmed Saîd'in (ö. 1764) Ravzatü'l-enfüs fi't-târîh adıyla Cihannümâ'ya yazdığı zeyil. Müellifin temize çekmeden bıraktığı bu eserde İstanbul'dan itibaren Avrupa, Afrika ve Amerika hakkında bilgi verilmiştir. Bartınlı İbrâhim Hamdi Efendi'nin Cihannümâ'ya zeyil olarak yazdığı (1750) iki ciltlik Atlas. Anadolu ve Asya ülkelerine ait olan I. cilt matbu Cihannümâ'dan farklı değildir. II. cilt ise Mısır'dan itibaren Afrika ülkeleri, denizler, Rumeli, Kırım, Moskova, İsveç, Cermanya, Lombardiya, İspanya ve Amerika hakkında bilgiler ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2044). Bu eserlerden başka Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın ansiklopedik mahiyetteki Mârifetnâme'sinde (1756) yer alan coğrafî bilgiler de aynen Cihannümâ'dan nakledilmiştir. Esîrî Hasan b. Şeyh Hüseyin'in iki ciltlik Mi'yârü'd-düvel ve misbârü'l-milel'inin de (1729) (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 803) diğer bazı kaynaklar yanında en fazla Cihannümâ'ya ve yine Kâtib Çelebi'nin Arapça Fezleketü't-tevârîẖ'ine dayandığı görülmektedir.

XVIII. yüzyılda eski İslâm coğrafya eserlerinin tercüme faaliyeti devam eder ve meselâ Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 1451) ʿİkdü'l-cümân adlı kitabı 1725 yılında Abdüllatif Râzî tarafından Türkçe'ye çevrilirken (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1372) bu faaliyete paralel olarak gözler Batı'ya da çevrilmiş ve III. Ahmed zamanında (1703-1730) Avrupa'dan getirtilen eserlerin tercümeleri yapılmıştır. Bunlar arasında özellikle önemli bir yere sahip olan,

Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa'nın isteği üzerine Hollanda elçiliği tercümanı Petros Baronian'ın Risâle-i Coğrafya veya Fennümâ-yı Câm-ı Cem ez Fenn-i Coğrafya adıyla Türkçe'ye çevirdiği (1733) Jacques Robbs'un La Méthode pour apprendre facilement la géographie adlı eserinde, o zamana kadar Türkiye'de duyulmamış modern matematik ve fizikî coğrafya bilgileriyle Akdeniz ve Karadeniz'de ulaşım kolaylıkları için

verilmiş deniz astronomisine dair bilgiler bulunmaktadır.

Hacılara gerekli olan birtakım dinî bilgileri vermesinin yanında Mekke'ye kadar takip edecekleri yolları, uğrayacakları şehir ve ziyaretgâhları anlatan menâsik-i hac türünden eserler de coğrafî bakımdan önemlidir. Bu tür eserler arasında, XVIII. yüzyılda Mehmed Edîb'in yazdığı Nehcetü'l-menâzil özellikle önem taşımaktadır. Kitap 1232'de (1817) İstanbul'da yayımlandıktan sonra Fransızca'ya da tercüme edilmiştir (M. Bianchi, Itinéraire de Constantinople à la Mecque traduction de l'ouvrage turc: Kitab Menāsik el-Hadj, Paris 1826).

XIX. yüzyılda telif faaliyeti hemen tamamen durmuş, daha çok Batı kaynaklarından yapılan tercümelerle yetinilmiştir. Bunlar arasında, Mahmud Râif Efendi'nin Londra sefâret kâtibi iken büyük kısmını çeşitli kaynaklardan derlemek suretiyle meydana getirdiği sefâretnâme türündeki Fransızca kitabı sayılabilir (Journal du voyage de Mahmoud Raif Efendi en Angleterre, Zcrit par lui-mème, TSMK, III. Ahmed, nr. 3707). Eser Viyana maslahatgüzarı Yakovaki Efendi tarafından İcâletü'l-coğrafya adıyla Türkçe'ye çevrilmiş ve yayımlanması sırasında (İstanbul 1219) sonuna bir de yirmi dört harita ihtiva eden atlas (Cedîd Atlas Tercümesi) eklenmiştir. Bu yayında dikkat çeken husus, eser Londra'da ve Fransızca olarak hazırlandığı halde atlasta hâlâ Batlamyus sistemine yer verilmesi, Copernicus nazariyesine hiç temas etmeden âlemin merkezinde arzın bulunduğunun ve güneşin onun etrafında döndüğünün anlatılmasıdır.

XIX. yüzyılda, özellikle Tanzimat döneminde bütün yayınlara Batı kaynaklarının hâkim olması çerçevesinde, coğrafî eserler de çok defa Fransızca'dan tercüme edilmek suretiyle hazırlanmış Muhtasar-ı Coğrafya, Mebâdî-i Coğrafya, Usûl-i Coğrafya, Coğrafya Risâlesi gibi adlar taşıyan genel nitelikte basit birer okul kitabına dönüşmüştür. Bazı belli başlı coğrafya sözlükleri de bu asırda meydana getirilmiştir. Yağlıkçızâde Ahmed Rifat Efendi'nin Doğu ve Batı kaynaklarından derlenmiş Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrafiyye'si (I-VII, İstanbul 1299-1300) ile Şemseddin Sâmi'nin Kāmûsü'l-a'lâm'ı (I-VI, İstanbul 1306-1316/1889-1899) ve Osmanlı sınırları içindeki coğrafî mevkiler için kolağası Ali Cevad'ın hazırladığı Memâlik-i Osmâniyye'nin Târih ve Coğrafya Lugatı (I-IV, İstanbul 1311-1317) bunlar arasındadır. XIX. yüzyılın gittikçe hızlanan siyaset trafiğinde,

daha ziyade askerî gayelerle ve genellikle yabancılar tarafından Osmanlı ülkeleri hakkında birçok da harita yapılmıştır (geniş bilgi için bk. İ. H. Akyol ve H. Dağtekin'in bibliyografyadaki makaleleri).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Abdurrahman, Acâibü'l-mahlûkāt, İÜ Ktp., Yıldız tabiye, nr. 520; Flügel, Handschriften, Wien 1865, II; G. Ferrand, Relations de Voyages et Textes Géographiques Arabes, Persans et Turcs Relatif à l'Extrême-Orient du VIIIeme au XVIIIeme siècle, Paris 1914, I-II, tür.yer.; İ. Hakkı Akyol, "Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 511-571; Selçuk Trak, Türkiye Hakkında Yazılan Coğrafya Eserleri Genel Bibliyografyası, Ankara 1941; Afet İnan, Pirî Reis'in Amerika Haritası (1513), Ankara 1954; a.mlf., Pirî Reis'in Hayatı ve Eserleri, Ankara 1974; Cevdet Türkay, İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlılar Devrine Ait Türkçe-Arapça-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası, İstanbul 1958; a.mlf., Osmanlı Türklerinde Coğrafya, İstanbul 1959; Meşkûre Eren, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1960; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 440-464, 477; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Kanunî Devrinde Yazılmış ve Şimdiye Kadar Bilinmeyen Bir Coğrafya Kitabı", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 207-215; a.mlf., "Türkçe Çok İlginç Bir Coğrafya Yazması", BTTD, II (1967), s. 64-71; E. Albrecht, Ortsnamen Serbiens in Türkischen Geographischen Werken des XVI-XVIII Jahrunderts, München 1975; Babinger (Üçok), Ankara 1982, tür.yer.; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (Kazancıgil), tür.yer.; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkları'nda 1078 Düzenlemesi", Ord.Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1982, s. 251-309; Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", Kâtib Çelebi, Ankara 1985, s. 3-90; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987; Mahmut Ak, "Menâzırü'l-avâlim ve Kaynağı Takvîmü'l-büldân", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 101-120; Fikret Sarıcaoğlu, "Cihânnümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dimeşkî-İbrahim Müteferrika", a.e., s. 121-142; Hamid Sadi Selen,

"Muhtelif Devrelerde Anadolu'nun Yolları ve Cihan Münâkalâtına Nazaran Vaziyeti", DEFM, V/1-2 (1926), s. 96-108; a.mlf., "Anadolu'dan Geçen Kadim Transit Yolları", TY, V (1928), s. 360-367; F. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya" (trc. Hamid Sadi Selen), TM, II (1928), s. 271-314; a.mlf., "Djugrafiya-Epoque Ottomane", EI^2 (Fr.), II, 602-605; A. Aygün, "Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Coğrafî Eserler ve Haritalar", Haritacılar Mecmuası, IV/13, İstanbul 1933, s. 108-113; Ekrem Kâmil, "Gazzi-Mekkî Seyahatnamesi", Tarih Seminer Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 1-90; T. Mümtaz Yaman, "Cihannümâ'nın İlâveli Nüshası", Ülkü, XV/85, İstanbul 1940, s. 41-49; XV/86 (1940), s. 147-154; XV/87 (1940), s. 248-257; T. Halasi Kun, "Avrupa'daki Osmanlı Yer Adları Üzerinde Araştırmalar", Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar, I, İstanbul 1950, s. 63-104; M. Tayyib Gökbilgin, "Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livâları, Şehir ve Kasabaları", TTK Belleten, XX (1956), s. 247-285; Bekir Kütükoğlu, "Cihannümâ'ya Dâir", Bilgi, XI/128, İstanbul 1957, s. 10-12; Cengiz Orhonlu, "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlası", TED, XIV/19 (1964), s. 115-140; a.mlf., "Ahmed Resmî Efendi'nin Eflak Coğrafyası", GDAAD, IV-V (1976), s. 1-14; Hüseyin Dağtekin, "Bizde Tarih Haritacılığı ve Kaynakları Üzerine Bir Araştırma", TTK Bildiriler (1981), s. 1141-1181; Thomas Goodrich, "Osmanlı Amerika Araştırmaları: XVI. Yüzyıla Ait Târih-i Hind-i Garbî Adlı Eserin Kaynakları ile İlgili Bir Araştırma" (trc. Hüseyin G. Yurdaydın), TTK Belleten, XLIX/195 (1986), s. 667-691; J. H. Kramers, "Coğrafya", İA, III, 215-220.

Mahmut Ak

COLOF

Batı Afrika'da bölge ve eski bir devlet.

Senegal ve Gambia nehirleri arasındaki bölgede Valo, Cayor, Baol, Sine, Salum ve Dimar ile Bambuk'un bir bölümünü içine alan Colof Devleti buradaki yerli Voloflar tarafından kurulmuştur. Colof'un tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in soyundan geldiği söylenen ve Ebü'd-Derdâ diye de anılan Ebû Bekir b. Ömer adında bir kişi 1200 yıllarında Senegal'e gelerek buraya yerleşmiş ve bölgede İslâm dinini yaymıştır (İA, III, 221). Onun ahfadından olduğuna inanılan Ndiadiane Diaye XV. yüzyılda Colof'u Tekrûr Devleti'nin hâkimiyetinden kurtarmış ve Valo, Baol, Sine ile Salum'u da topraklarına katarak güçlü bir devlet haline getirmiştir. Fakat sonraları Bur ba Colof adı verilen bölge yöneticileri arasında çatışmalar çıkmış ve bu durum devletin siyasî bütünlüğünün bozulmasına ve bazı eyaletlerin merkezden kopmalarına yol açmıştır. XVI. yüzyılda önce Baol ve Cayor, başşehirleri M'Bour olmak üzere bağımsız bir krallık haline gelmişler, muhtemelen ardından da Valo ve Bayor merkezden ayrılarak devletin parçalanmasına sebep olmuşlardır.

Colof ile Avrupalılar arasındaki ilişkiler XV. yüzyılın ortalarına doğru başlamışsa da ilk defa Fransızlar 1638'de buraya gelip yerleşmişler ve daha sonra Senegal nehri boyunca içerilere doğru ilerleyerek kabileler üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmışlardır. Kabile reisleriyle yaptıkları anlaşmalarla bölgeyi sömürgeleştirmeyi başaran Fransızlar 1890'da Colof'un tamamına hâkim olmuşlardır. 1960'a kadar Fransız sömürgesi olarak kalan bölgenin bu tarihte büyük bir kısmı iki yıl önce bağımsızlığını kazanan Senegal'e, diğer kısmı da daha sonra bağımsızlığını elde eden Gambia'ya verilmiştir.

Colof'a İslâmiyet'in ne zaman ulaştığı kesin olarak bilinmemekte, ancak XV. yüzyılın ortalarına doğru bölgeye gelen Ca da Mosto bölgedeki yerlilerin müslüman olduklarını haber vermektedir. Yine bu yüzyıla ait kaynaklar buradaki din adamlarının kuzeydeki müslüman bölgelerden geldiklerini, özellikle camilerde ve ayrıca eyaletlerdeki idarecilerin yanlarında görev yaptıklarını bildirmektedir. Ancak idarecilerin maiyetinde

müslüman din adamları bulunmakla birlikte halkın tamamı İslâmiyet'i kabul etmiş değildi ve iç kesimlerde yaşayanlar kısmen bugün de olduğu gibi mahallî inançlara bağlı idiler. XVIII-XIX. yüzyıllarda müslüman ve putperest idarecilerle bölgeyi sömürgeleştirmeye çalışan Fransızlar arasında şiddetli çatışmalar meydana gelmiş ve sonuçta İslâmiyet bölgenin büyük bölümüne hâkim olmuştur. Bugünkü Voloflar'ın çoğunluğu müslüman, Dakar, Gore ve Banjul gibi sahil şehirlerinde oturan küçük bir bölümü hıristiyan ve kırsal alanlarda yaşayanların bir bölümü de putperesttir.

Volof müslümanları arasında Ticâniyye, Kādiriyye ve Ahmedü Bamba'nın Mürîdiyye tarikatları yaygın olup toplumun ekseriyeti bu tarikatlara mensuptur. Bugünkü Voloflar'ın çoğu çiftçi olmakla birlikte şehirlerde oturanlar ithalât, ihracat yapmakta ve resmî müesselerde çalışmaktadır. Konuştukları dil Nijer-Kongo grubuna dahildir ve bölgede ticaret dili olarak gelişmiştir.

Son yıllarda radyo, televizyon, sinema vb. kitle haberleşme vasıtaları ve eğitimin etkisiyle Volof toplumu Batılılaşma yönünde büyük bir sosyal değişim içerisine girmiştir; bu durum aile yapısında olduğu gibi kabile yapısında da önemli değişikliklere yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. D. Fage, A History of West Africa, Cambridge 1969, s. 36-37; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 33-34; M. Hiskette, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 138; David P. Gamble, “Wolof”, Muslim Peoples (nşr. Richard V. Weekes), WestportConnecticut 1984, II, 856-861; J. Spencer Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 45-47, 174-177, 227-228; E. Destaing, “Colof”, İA, III, 221-223; R. Cornevin, “Djolof”, EI² (Fr.), II, 581-582; The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, XIV, 1869-1871.

Davut Dursun

COMCEC

İslâm Konferansı Teşkilâtı Ekonomik ve Ticarî İşbirliği Dâimî Komitesi’nin kısa adı.

(bk. İSLÂM KONFERANSI TEŞKİLÂTI).

CONCORDANCE et INDICES de la TRADITION MUSULMANE

(bk. el-MU‘CEMÜ’l-MÜFEHRES li-ELFÂZİ’l-HADÎSİ’n-NEBEVÎ).

CORBIN, Henry Eugénie

(1903-1978)

İslâm düşüncesi ve özellikle İran-İsmâiliyye felsefesi üzerinde yaptığı araştırmalarla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

14 Nisan 1903’te Paris’te doğdu; Normandiyalı Katolik bir aileye mensuptur. St. Maur Papaz Okulu ile Paris Katolik Enstitüsü’nde okuduktan sonra skolastik felsefe alanında lisans eğitimi görmek üzere 1923 yılında Sorbonne Üniversitesi’ne bağlı Ecole Pratique des Hautes Etudes’e girdi. Burada Ortaçağ felsefesi uzmanı ünlü bilgin Etienne Gilson’un “Ortaçağ’da Latin İbn Sînâcılığı” konulu derslerine devam etti ve “eşsiz, karşılaştırılabilecek benzeri bulunmayan” şeklinde nitelendirdiği bu derslerden fazlasıyla etkilenerek ileride yapacağı felsefe ve İslâm felsefesi araştırmalarında Gilson’un metodunu kendine model aldı.

Yunanca, Latince, Almanca ve Rusça bilen Corbin, yüksek öğrenimi sırasında hocası Gilson’un tavsiyesi üzerine Ecole des Langues Orientales Vivantes’a kaydoldu ve burada Arapça, Farsça, Türkçe okudu. Aynı zamanda ünlü felsefe tarihçisi Emile Brehier’nin Plotin ve upanişad yazmaları üzerine verdiği derslere

devam ederken de Hint felsefesinin Plotin üzerindeki etkisini daha yakından ve sağlıklı biçimde inceleyebilmek için Sanskritçe öğrenmeye başladı. Bir ara hocalarından meşhur şarkiyatçı Louis Massignon’a, bir felsefe öğrencisi olarak Arapça öğrenmek istemesinin asıl sebebinin felsefe ile tasavvuf arasındaki ilişkiye dair kafasında beliren sorulara cevap aramak olduğunu ve Almanca yazılmış küçük bir makalede Sühreverdî (el-Maktûl) diye birisinin görüşlerinden söz edildiğini söylemesi, İran’dan yeni dönmüş olan Massignon’un da ona beraberinde getirdiği Sühreverdî’nin Hikmetü’l-işrâk, adlı eserinin şerhleriyle birlikte yapılmış bir taş baskısını vermesi üzerine içinde İslâm düşüncesine karşı büyük bir ilgi doğdu ve bu konudaki çalışmaları hayatı boyunca sürdü.

1929’da tahsilini bitiren Corbin Bibliothèque Nationale’de çalışmaya başladı ve kısa bir süre için İspanya’ya giderek ünlü Escurial Kütüphanesi’nde araştırmalar yaptı. 1930-1931 yıllarında Fransa’da ve iki defa gittiği Almanya’da Henrik Samuel Nyberg, Hellmut Ritter, Rudolf Otto, Rabindranath Tagore, Karl Loewith, Albert-Marie Schmidt, Henri Jourdan, Alexandre Kojevnikoff (Kojeve), Bernard Grehuysen ve Heidegger gibi ünlü ilim adamı ve filozoflarla tanışma imkânı buldu. Bu arada beş arkadaşıyla birlikte Hic et Nunc adlı sadece altı sayı devam eden bir dergi çıkardı; 1934’e kadar da Revue critique’in sekreterliğini yaptı. 1932 yılında Gazzâlî ile Hallâc-ı Mansûr’u karşılaştıran bir seminer hazırladı ve tekrar Almanya’ya, arkasından İsveç’e giderek buralarda Karl Barth, Paul L. Landsberg ve George Dumézil gibi ünlü kişilerle tanıştı. 1933’te Sorbonne Üniversitesi’nin öğretim üyelerinden Maurice Leenhardt’ın kızı ile evlendi. Eşi Stella kulağı az işiten Corbin’in bu eksikliğini sürekli yardımlarıyla telâfi etmeye çalışmıştır. Evlendiği yıl Le Semeur adlı bir dergi çıkardı ve Sühreverdî üzerine yaptığı ilk araştırmasını Les Recherches philosophiques isimli dergide yayımladı. 1934’te Société Asiatique’in üyeliğine seçilen Corbin, 1935 yılında Bibliothèque Nationale tarafından altı ay kadar Berlin’de çalışmakla görevlendirildi; arkasından Hermes ve Mesures adlı dergilerin yayın sorumluluğunu üstlendi. 1937’de Ecole Pratique des Hautes Etudes’de Alexandre Koyre’ye vekâlet etti; 1939’da da Luther’in Herméneutique’i üzerine ders verdi ve bu arada André Duppont’un Ârâmîce-Süryânîce kurslarına devam etti. 1940’ta İstanbul’daki Fransız Arkeoloji Enstitüsü’nde misafir araştırmacı olarak bulunurken II. Dünya Savaşı’nın çıkması üzerine burada kaldı ve enstitünün yöneticiliğini üstlendi; bu arada Sühreverdî külliyatını hazırlamaya başladı. 1945’te İran’a geçti ve Tahran’daki Fransız-İran Enstitüsü’nün bünyesinde bir İranoloji bölümünün açılması için çalışmalar yaptı.

1949’da Fransa’ya dönen Corbin, İsviçre’nin Ascona şehrinde Olga FröbeKapteyn tarafından tertip edilen ve dünyanın her yerindeki teosofik-gnostik fikirleri benimsemiş bilgin ve düşünürleri yılda bir defa bir araya getirmeyi amaçlayan, ayrıca verilen tebliğleri EranosJahrbuch adıyla bir yıllık halinde yayımlayan Cercle Eranos toplantısında “İran’da Hermetizmin ve İrşadın Hikâyesi” konulu bir konferans verdi ve o yıldan itibaren ölümüne kadar her yıl bu toplantılara katıldı. 1953’te İbn Sînâ hakkında konuşma yapmak için İtalya’ya gitti, 1954’te İbn Sînâ’nın

ölümünün 1000. yılı münasebetiyle Tahran'da düzenlenen milletlerarası kongreye katıldı ve aynı yıl Louis Massignon'un emekli olması üzerine bizzat onun tavsiyesiyle Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün Din Bilimleri Bölümü'ne bağlı bulunan İslâmî Araştırmalar kısmının başkanlığına getirildi.

1955 yılında Kültürel İlişkiler Genel Müdürlüğü tarafından Fransız-İran Enstitüsü'nün İran'la ilgili yayınlar bölümü başkanlığına tayin edilen Corbin, 1973'e kadar sürecek olan bu görevi dolayısıyla her yıl ocak-haziran döneminde Paris'teki derslerine devam ederken sonbaharı Tahran'da geçirdi ve diğer çalışmalarının yanında Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi ve ilâhiyatı okuttu. 1956'da Roma ve Paris'te konferanslar verip La Table ronde adlı dergide çeşitli yazılar yayımladı. 1958 yılında Tahran Üniversitesi tarafından kendisine şeref doktorluğu pâyesi verildi. 1962'de Amerika Birleşik Devletleri'nde bir kongreye katıldı ve aynı yıl Cercle Eranos'un danışman üyeliğine seçildi. 1970 yılını da daha önceki yıllar gibi Avrupa'nın başlıca üniversitelerinde konferanslar vererek geçirdikten sonra Meşhed'e gidip Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'K nos jours adlı serinin hazırlık çalışmalarına katıldı. 1974'te emekliye ayrıldı ve Robert de Chateaubriant, Gilbert Durand, Antonie Faivre, Richard Stauffer ile birlikte Kudüs'te Saint Jean Üniversitesi'ni kurarak ölümüne kadar bu üniversite ile Ecole Pratique des Hautes Etudes'deki konferanslarına ve İran'daki çalışmalarına devam etti; ayrıca emekliliğinin arkasından Nicolas Berdiaev Kurumu'nun başkanlığını da yürütmeye başladı. 1977'de Seyyid Hüseyin Nasr'ın yönetiminde Tahran ve Mc. Gill üniversitelerinin ortak girişimiyle kendisi için Mélanges offerts à Henry Corbin adlı bir armağan kitabı çıkarıldı. 1978 yılı Ocak ayında Kudüs Saint Jean Üniversitesi'ndeki beşinci yıllık konferansını veren Corbin temmuzda İskoçya'ya gitti; Paris'e dönüşünde 7 Ekim 1978'de öldü.

Eserleri. Corbin, çok titiz araştırma ve inceleme mahsulü olan kitap ve makaleleriyle XX. yüzyıl şarkiyatçılığının en önde gelen isimlerinden biri sayılmakla birlikte eserlerinin çoğunda, özellikle Histoire de la philosophie islamique'te neredeyse İslâm düşüncesindeki gelişmeyi tamamen İran kültürüne ve İsmâiliyye felsefesine irca edecek derecede sübjektif davrandığı gerekçesiyle birçok müslüman ve Batılı araştırmacı tarafından

tenkit edilmiştir. Nitekim bu ön yargılı yaklaşımının bir sonucu olarak çok defa zorlamalarla bâtınî ve gnostik yorumlar yaptığı, aşırı ve mesnetsiz te'villere yöneldiği, birçok Sünnî veya tarafsız düşünürü Şiî-İsmâilî göstermeye çalıştığı kolaylıkla göze çarpar. Sayıları 300'e yaklaşan kitap, makale, ansiklopedi maddesi, metin neşri, tercüme vb. çalışmalarında Sühreverdî'nin çok belirgin tesiri görülür. En önemli eserleri şunlardır: 1. Les Arts de l'Iran, l'ancienne Pers et Baghdâd (Paris 1938). 2. Sohrawardî, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi) (Paris 1939). 3. Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî (Tahran 1946). 4. Avicenne et le récit visionnaire (Tahran-Paris 1954 [İngilizce'si: Avicenna and the Visionary Recital, trc. W. R. Trask, New York 1960, Dallas 1980]). Corbin bu eserde, İbn Sînâ'nın Hay b. Yakzân, Risâletü't-tayr, Selâmân Ebsâl adlı hikâyelerinden hareketle irfanî bilginin temellerini araştırmaya çalışmıştır. 5. L'Imagination créatrice dans la soufisme d'Ibn Arabî (Paris 1958 [İngilizce'si: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn Arabı, trc. R. Manheim, Princeton 1969, 1970]). Eserde tasavvufun en parlak temsilcisinin Gazzâlî değil, "ezelî hikmet" (sophia aeterna)

geleneğine bağlanan ve ilâhî aşkın felsefesini yapan İbnü'l-Arabî olması gerektiği ileri sürülmüş, İbnü'l-Arabî ile Sühreverdî felsefeleri arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. 6. Terre céleste et corps de résurrection: De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite (Paris 1961 [2. edisyonu: Corps spirituel et terre céleste, Paris 1979; İngilizcesi: Spiritual Body and Celestical Earth, trc. N. Pearson, Princeton 1977]). Bu eserde antik gnostisizmin ve bâtınî yorumların sistematiği kurulmaya çalışılmış, Hıristiyanlık'taki haçın sembolik yorumları ile İsmâilîlik'teki te'vil birleştirilerek aynı menşee irca edilmiştir. 7. Histoire de la philosophie islamique (Paris 1964; Encyclopédie de la Pléiade serisinden Histoire de la philosophie [I, 1048-1197, Paris 1969]). Corbin'in S. Hüseyin Nasr ve Osman Yahyâ'nın katkılarıyla hazırladığı eserde İslâm düşüncesi tarihinin başlangıcından İbn Rüşd'ün ölümüne kadar (595/1198) olan dönemi incelenmiştir. Müellif hazırlamayı planladığı II. cildin geniş bir özetini, Encyclopédie de la Pléiade serisinden çıkan Histoire de la philosophie'nin III. cildinde (s. 1067-1183) "La Philosophie islamique depuis la mort d'Avérreos jusqu'à nos jours" başlığıyla neşretmiştir (Paris 1974). Histoire de la philosophie islamique'in I. cildi Esedullah Mübeşşirî tarafından Farsça'ya (Tahran 1358 hş.), Nusayr Mürüvve ve Hasan Kābisî tarafından Arapça'ya (Beyrut 1983), Hüseyin

Hatemi tarafından da Türkçe'ye (İstanbul 1986) tercüme edilmiştir. 8. En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques (I-II, ParisTahran 1971; III-IV, ParisTahran 1973). Dört ciltlik bir seriden oluşan eserde İran Şiî düşüncesiyle İsmâilî teosofisinin nasıl birleştiğini göstermeye çalışmıştır. İlk ciltte (ParisTahran 1971) On İki İmam Şiîliği'ni konu edinen müellif, bu mezhebin inanç esaslarının Sünnî akîdeden ayrıldığı noktaları göstererek gnostik yorumlar yapar. Aynı yıl neşredilen II. cilt Sühreverdî ve İran İşrâkılığine ayrılmış, III. cilt ise (ParisTahran 1973) Rûzbihân-ı Baklî, Haydar el-Âmülî, Ali İsfahânî ve Alâüddevle-i Simnânî gibi İranlı sûfîlere tahsis edilmiştir. Aynı yıl yayımlanan IV. ciltte XVII. yüzyıl İsfahan okulu ile (Sadreddîn-i Şîrâzî, Mîr Dâmâd, Kādî Saîd Kummî) XIX. yüzyıl Şeyhî (Şeyh Ahmed el-Ahsâî) okulu tanıtılmaktadır (Corbin'in çok sayıdaki makale ve metin neşirlerinin listesi için bk. Mélanges offerts à Henri Corbin [nşr. Seyyed Hossein Nasr], Tahran 1977, s. III-XXXII).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges offerts à Henry Corbin (ed. Seyyed Hossein Nasr), Tahran 1977, s. III-XXXII, 1102; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 318-320; Cahiers de l'Herne-Henry Corbin (ed. Ch. Jambet), Paris 1981; Bedevî, Mevsûᶜatü'l-müsteşrikın, s. 335-339; Muhsin Mahdi, Orientalism and the Study of Islamic Philosophy, Oxford 1990, s. 91-94; Y. Richard, "Henry Corbin", SIr., VIII (1979), s. 151-154; C. H. Fouchecour, "Henry Corbin", JA, sy. 3-4 (1979), s. 231-237; J. L. Vieillard-Baron, "Henry Corbin", Etudes philosophiques, Janvier-Mars, Paris 1980, s. 73-89; Dâryûş Şâyegân, "Seyr ü Sülûk-i Corbin ez Heidegger tâ Sühreverdî", Îrânnâme, VII/3, Tahran 1989, s. 461-492; VIII/4 (1989), s. 584-616.

H. Bekir Karlığa

CORCÎ ZEYDÂN

جرجي زيدان

Corcî b. Habîb Zeydân (1861-1914)

Son devir Arap tarihçisi, edip ve gazeteci.

14 Kasım 1861'de Beyrut'ta Ortodoks mezhebine mensup fakir bir hıristiyan ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İlyas Hûrî, Şevvâm ve Muallim Zâhir medreselerinde gördüğü ilk tahsilinin ardından (1866-1872) küçük bir lokanta işleten babasının yanında çalışmaya başladı. Birkaç yıl sonra gece öğretimi yapan bir okula devam ederek kısa zamanda İngilizce'yi öğrendi. 1881'de Beyrut'taki Amerikan Protestan Koleji'ne (el-Medresetü'l-külliyye) kaydoldu; fakat bir süre sonra meydana gelen boykota katıldığı için kolejden uzaklaştırıldı. Bu okuldaki tıp tahsilinden edindiği bilgiyle imtihan vererek eczacı diploması aldı. Daha sonra Kahire'ye giderek Kasrü'l-aynî Tıp Medresesi'ne girdi; ancak bu tahsilin çok uzun olması ve içinde bulunduğu maddî imkânsızlıklar sebebiyle okulu bırakmaya mecbur kaldı ve kendisini edebiyat, tarih, dil konularına verdi. 1884'te ez-Zamân gazetesinde çalışmaya başladı. Aynı yıl Gordon Paşa'yı kurtarmak üzere Sudan'a gönderilen İngiliz kuvvetlerine tercüman olarak katıldı. 1885'te Beyrut'a dönünce el-Mecmau'l-ilmiyyü'ş-Şarkı'nin faal üyeliğine seçildi. Daha önce öğrendiği İngilizce, Latince, Fransızca ve Almanca'nın yanı sıra burada İbrânîce ve Süryânîce'yi de öğrendi. Bu sıralarda el-Elfâzü'l-ʿ Arabiyye ve'l-felsefetü'l-lugaviyye adlı ilk eserini yayımladı (Beyrut 1886). Son derece faal fakat istikrarsız bir kişi olan Corcî Zeydân 1886'da İngiltere, Fransa ve İsviçre'yi içine alan bir seyahate çıktı; buralardaki ilmî müesseseleri, müzeleri ve âlimleri ziyaret edip incelemelerde bulundu. Beyrut'ta Amerikan misyonerlerinden aldığı Batı kültürü ve metodunun yanı sıra bu seyahatte özellikle İngiltere'de Avrupa oryantalizmini yakından tanıma fırsatını buldu. Aynı yıl Mısır'a döndükten sonra 1888'in başlarına kadar el-Muktetaf gazetesinde, ardından da iki yıl süreyle Rum Ortodoks cemaatine ait el-Medresetü'l-Ubeydiyye'de yöneticilik yaptı. 1892'de, hayatının sonuna kadar çalıştığı ve birçok

makalesini yayımladığı el-Hilâl dergisini çıkarmaya başladı. Jön Türkler'i destekleyen siyasî tavrı sebebiyle Osmanlı topraklarına ancak Meşrutiyet'ten sonra girebilen Corcî Zeydân, bazı tartışmalara da konu olan Kahire Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği görevinden alındıktan kısa bir süre sonra 21 Temmuz 1914'te Kahire'de öldü.

Arap edebiyatında yeni akımın önemli şahsiyetlerinden biri ve iyi bir gazeteci olan Corcî Zeydân özellikle tarih, Sâmî dilleri ve mukayeseli dil bilimi konularında Batı metoduna uygun eserler vermiştir. Yazılarında şarkiyatçıların İslâm'a bakış açısının tesirleri açık bir şekilde görülür. Batıcı aydın yetiştirme merkezleri olan misyoner okullarından Amerikan Protestan Koleji'nde öğrenim görmüş bir kişi olarak Corcî Zeydân, kültürel bir uyanış sağlamak için Batı kültürünü Araplar'a aktarmayı amaçlamış, İslâm ve Arap tarihini şarkiyatçıların bakış açısıyla inceleyip tahlil etmeye çalışmıştır. İlk İslâm tarihçilerinin olayları sadece nakletmekle yetinip bunların altında yatan sebepleri araştırmadıklarını belirterek onları tenkit eden Zeydân'a göre bir milletin gerçek tarihi savaş ve fetihler tarihi değil kültür ve medeniyet tarihidir. Onun gayesi, geleneksel tarih kitaplarını gözden düşürmek, İslâm tarihini incelerken dini ikinci plana iterek

bilim ve uygarlığı öne çıkarmak olmuştur. Bu bakımdan İslâm kaynaklarını yetersiz bulmasına karşılık İslâm tarihçilerinin itibar etmedikleri İsrâiliyat'ı güvenilir bir kaynak saymıştır. Bu yaklaşımını Arap halkına aktarmak için eğitici romanlar da yazan Zeydân'ın din faktörünü dikkate almaması sebebiyle İslâm tarihini yanlış değerlendirdiği görülür. Ona göre din, sosyal uyumu sağlayan faktörlerden sadece biridir. Bu yüzden İslâm'ın uygarlık tarihine dair eserinde bile dinî tarihle değil dinî dayanışma ile ve Araplar'ın elde ettikleri kültürel ve ilmî başarıyla ilgilenmiştir. İslâm uygarlığının İran ve Bizans'tan alındığına dair görüşlere karşı çıkmakla birlikte şarkiyatçıların yaptığı gibi o da İslâm'ın temelinde yahudi ve hıristiyan kültürünü aramıştır.

Bir hıristiyan olarak modern toplumda ve tarihin yorumunda belirleyici faktörün bilim olması gerektiğini savunan Zeydân, Araplar arasında millî şuur ve kimlik için de dine değil ortak tarih, dil ve kültüre önem verdi. Ona göre Arap kimliğinin en büyük dayanağı Arapça'dır. Nitekim Araplar fethettikleri yerlere Arapça'yı götürmüşlerdir. Zeydân, Suriye-Mısır

merkezli bir milliyetçilik üzerinde durur. Uygarlığın merkezi olan Mısır ile Suriye arasında tabii bir sınır mevcut olmayıp İslâm öncesinden beri her ikisi tek bir ülke halindedir. Kur'an'a da Arap dilini korumaya olan katkısı sebebiyle önem veren Zeydân'ın amacı Arapça ile birlikte İslâm kültürünün yükselmesi değildir. Asıl ulaşmak istediği Batı uygarlığı olup ona göre bu uygarlığa geçiş Arap kimliğine de zarar vermez. Böylece dine dayalı olmayan bir panarabizmin temelini atmış, fakat bunu siyasî bir programa dönüştürmemiştir. Osmanlı hâkimiyetinden yana olan Zeydân Meşrutiyet'i, İttihat ve Terakkî'yi desteklemiş, 1908'den sonra bu desteğini daha da arttırmıştır. Corcî Zeydân, Osmanlı Devleti'nin yıkılması halinde Avrupa etkisinin artacağından endişe ediyor, Meşrutiyet'in Batılılar'ın siyasî emellerine engel olacağını düşünüyordu. Osmanlılar'ın Türkleştirme politikalarının olmadığını, Araplar'ın kendi kültürlerini serbestçe yaşattıklarını belirten Zeydân, Araplar'ın Osmanlı Devleti'nde daha fazla siyasî hak talep etmelerine de karşı çıkmıştır.

Eserleri. Düzenli ve sağlam bir tahsil görmemesine rağmen ilme olan tutkusu sebebiyle kendini yetiştiren Corcî Zeydân, el-Hilâl'de yirmi iki yıl boyunca yayımlanan sayısız makalesinden başka tarih, edebiyat, dil ve sosyal konular üzerine kırk civarında kitap yazmıştır. Başlıca eserleri şunlardır:

A) Tarih. 1. Târîhu Mısr el-hadîs (I-II, Kahire 1306/1889). Emîn b. Hasan el-Hulvânî elMedenî tarafından Nebşü'l-hezeyân min Târîhi Corcî Zeydân (Leknev 1307) adlı bir risâle ile tenkit edilmiştir. Corcî Zeydân da buna cevap olarak Reddün rennân ʿalâ Nebşi'l-hezeyân (Kahire 1309) adıyla bir eser kaleme almıştır. 2. Târîhu't-temeddüni'l-İslâmî (I-V, Kahire 1902-1906). Tarih alanındaki çalışmalarının en önemlilerinden biridir. Eser Zeki Mugāmiz tarafından Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-V, İstanbul 1328-1330). Bu esere dair Şiblî en-Nu'mânî'nin tenkidi (el-Menâr, XV/1, 1912, s. 58-67), Ahmed Ömer el-İskenderî'nin Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm ve Târîhu âdâbi'l-lugati'l-ʿArabiyye'ye, Luvîs Şeyho'nun da Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye ve Tabakātü'l-ümem'e yaptığı tenkitlerle birlikte basılmıştır (İntikādü kütübi Corcî Zeydân, Kahire 1330). 3. Târîhu'l-ʿArab kable'l-İslâm (Kahire 1908). Bir önceki esere zeyil olarak kaleme alınan kitabın Hüseyin Mûnis tarafından notlar ve yeni kaynaklar ilâvesiyle yeni baskısı yapılmıştır.

Ahmed Ömer el-İskenderî, İntikādü Kitâbi Târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm adlı bir risâle ile eseri tenkit etmiştir (yk. bk.). 4. Ensâbü'l-ʿArabi'l-kudemâʾ (Kahire, ts.). Araplar'da anaerkil (mâderşahî) aile yapısının ve totemizmin varlığına inananlara reddiye olarak yazılmıştır. 5. Târîhu'l-Mâsûniyyeti'l-ʿâm (Kahire 1889). Masonluk konusunda neşredilen ilk Arapça eserdir. 6. Terâcimü meşâhîri'ş-Şark (I-II, Kahire 1902-1903, 1911). Zeydân'ın bu konudaki diğer eserleri de şunlardır: et-Târîhu'l-ʿâm (Beyrut 1890); Târîhu İnciltere (Kahire 1899); Târîhu'l-Yûnân ve'r-Rûmân (Kahire, ts.).

B) Dil ve Edebiyat. 1. el-Elfâzü'l-ʿArabiyye ve'l-felsefetü'l-lugaviyye (Beyrut 1886). Karşılaştırmalı dil bilimi kurallarının Arapça'ya uygulamasına dair olan eserin ikinci baskısı el-Felsefetü'l-lugaviyye ve'l-elfâzü'l-ʿArabiyye adıyla yapılmıştır (Kahire 1904). 2. Târîhu âdâbi'l-lugati'l-ʿArabiyye* (I-IV, Kahire 1911). Bu eserde Arap edebiyatını başlangıcından itibaren bir bütün halinde ele almıştır. Dil konusunda ayrıca el-Bulga fî usûli'l-luga (Kahire 1899) ve Târîhu'l-lugati'l-ʿArabiyye (Kahire 1904) adlı eserleri de vardır.

C) Sosyal Konular. 1. Tabakātü'l-ümem evi's-selâʾilü'l-beşeriyye (Kahire 1330/1912). Luvîs Şeyho bu eseri tenkit etmiştir (yk. bk.). 2. Muhtârât fî felsefeti'l-ictimâʿ ve'l-ʿumrân (I-III, Kahire 1921). el-Hilâl mecmuasında yayımlanmış makalelerinden seçmeleri ihtiva eder. Ayrıca ʿİlmü'l-firâseti'l-hadîs (Beyrut 1876; Kahire 1901); Muhtasaru cogrâfiyyeti Mısr (Kahire 1891) ve ʿAcâibü'l-halk (Kahire 1331) bu konuda yazdığı eserlerdendir.

D) Tarihî Romanları. Corcî Zeydan bu romanları, yukarıda işaret edilen tarih anlayışı ve tarihe yaklaşımını Arap halkına aktarmak ve onları bu konuda aydınlatmak maksadıyla yazmıştır. Ancak Batı tesiri altındaki seçkin tabaka arasında büyük rağbet gören bu romanların önemli bir kısmının edebî değer taşıdığını söylemek güçtür. Fetihlerin başlangıcından Memlükler devrine kadar İslâm tarihinin ilk dönemleriyle XVIII ve XIX. yüzyıllarda geçen olayları konu alan bu romanların başlıcaları şunlardır: 1. Fetâtü Gassân (I-II, Kahire 1898-1903). Abdülhüseyin Mirzâ b. Müeyyidüddevle tarafından Hânum-i Şâmî adıyla Farsça'ya (I-II, Tahran 1330), Ahmed Muhtar Büyükçınar ve Kerim Aytekin tarafından Gassanlı Hind adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1972). 2. Armanosa el-Mısriyye (Kahire 1889). Abdülhüseyin Mirzâ tarafından Armanos-ı Mısrî

(Tahran 1322), Mîr Seyyid Ca'fer-i Gazbân tarafından da Armanosa-i Mısriyye adlarıyla (Tahran, ts.) Farsça'ya tercüme edilmiştir. 3. ʿAzrâʾü Kureyş (Kahire 1889). Kitabı Mîr Mehmed Kerîm el-Hâc Mîr Câferzâde Âzerî Türkçesi'ne (Bakü 1325/1908), Muhammed Alî-i Şîrâzî Farsça'ya (Tahran 1337) çevirmiştir. Eseri Yûsuf Tabşî el-Burhân fî intikādi rivâyeti ʿAzrâʾi Kureyş adlı kitabı ile (Kahire 1900) tenkit etmiştir. 4. 17 Ramazân (Kahire 1900). Mîr Mehmed Kerîm tarafından Âzerî Türkçesi'ne tercüme edilmiştir (Bakü 1328/1910). 5. Gādetü Kerbelâ (Kahire 1319/1901). Eseri Abdülhüseyin Mirzâ ʿArûs-ı Kerbelâ adıyla Farsça'ya çevirmiştir (Tahran, ts.). 6. el-Haccâc b. Yûsuf (Kahire 1902). Aynı adla Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran, ts.). 7. Fethu'l-Endelüs (Kahire 1904). İbrâhim Neşşât tarafından Feth-i Endelüs adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tahran 1323). 8. Şarl ve ʿAbdurrahmân (Kahire 1904). Eseri Seyyid Abdürrahim Halhalî

(Tahran 1333) ve Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1338) aynı adla Farsça'ya tercüme etmişlerdir. 9. Ebû Müslim el-Horasânî (Kahire 1905). Zeki Mugāmiz tarafından Ebû Müslim-i Horâsânî adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1330), Habîbullah-ı Âmûzgâr (Tahran 1318), Rükneddin Hümâyûn-ı Ferruh (Tahran 1323), Abdülhüseyin Mirzâ b. Müeyyidüddevle (Tahran 1333-1334) ve Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1339) tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. 10. el-ʿAbbâse (Kahire 1906). Eseri Hasan Bedreddin Abbâse adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1339 r./1342 h.), Mirzâ İbrâhîm-i Kummî (Tahran, ts.), Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1332) ve Muhammed Takī-i Şerîatî-i Mezinânî (Meşhed 1334) Farsça'ya tercüme etmişlerdir. 11. el-Emîn ve'l-Memʾûn (Kahire 1907). Kitabı Abdülhamîd-i İşnak Hâverî (Tahran 1310), Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran, ts.) ve Ali Asgar-ı Hikmet (Tahran, ts.) Emîn ü Meʾmûn adıyla Farsça'ya çevirmişlerdir. 12. ʿArûsu Fergāne (Kahire 1908). Zeki Mugāmiz tarafından Cihan Hatun Fergana Güzeli adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1927), Emîr Kulı Emînî (İsfahan 1334) ile Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1954) tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir. 13. Ahmed b. Tolun (Kahire 1909). Mîr Seyyid Ca'fer-i Gazbân ile (Tahran 1328, 1339) Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1344) tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. 14. ʿAbdurrahmân en-Nâsır (Kahire 1909). Emîr Kulı Emînî eseri Farsça'ya tercüme etmiştir (İsfahan 1311). 15. el-İnkılâbü'l-ʿOsmânî (Kahire 1911). Ali Abbas Müznib tarafından Osmanlı İnkılâbı adıyla Âzerî Türkçesi'ne (Bakü 1332), Ali Ekber-i Kavim (İstanbul 1329) ve Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1336,

1343) tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir. 16. Salâhuddîn ve makāʿidü’l-haşşâşîn (Kahire 1913). Zeki Mugāmiz tarafından Selâhaddîn-i Eyyûbî ve İsmâilîler (İstanbul 1927) adıyla Türkçe’ye, Muhammed Alî-i Şîrâzî (Tahran 1334), Müctebâ Mînovî tarafından Selâhaddîn-i Eyyûbî ve İsmâʿîliyân adıyla Farsça’ya (Tahran 1304) çevrilmiştir. 17. Şeceretü’d-dür (Kahire 1333/1914). Habîbullah-ı Âmûzgâr eseri Melike-i İslâm adıyla Farsça’ya tercüme etmiştir (Tahran 1298). 18. el-Memlûkü’ş-şârid (Kahire 1892). 19. Esîrü’l-mütemehdî (Kahire 1892; Farsça tercümesi, Tahran, ts.). 20. Cihâdü’l-muhibbîn (Kahire 1894; Farsça tercümesi, Tahran, ts.). 21. İstibdâdü’l-memâlik (Kahire 1896; Farsça tercümesi, Tahran, ts.). 22. Fetâtü’l-Kayrevân (Kahire 1331/1912).

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydân, Âdâb (Dayf), IV, 645-647; Serkîs, Muʿcem, I, 985-987; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 117; Brockelmann, GAL Suppl., III, 186-190; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 125; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 167; Mârûn Abbûd, Edebü’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 438; Hânbâbâ, Fihrist, s. 4, 534, 605, 617, 645, 635, 815; Özege, Katalog, I, 386; Baron Carra de Vaux, Müfekkirü’l-İslâm (trc. Âdil Zuaytır), Kahire 1979, I, 114-118; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü’l-edebiyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1980, s. 515-517; Muhammed Kürd Ali, el-Muʿâsırûn, Dımaşk 1401/1980, s. 143-147; a.mlf., “Between Ottoman Loyalty and Arab «Independence» Muhammad Kurd ‘Alī, Gorgī Zaydān and Sakīb Arslān”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1986, s. 347-356; Nezîr Abbûd, Corcî Zeydân: Hayâtüh, aʿmâlüh, mâ kıle fîh, Beyrut 1403/1983; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîhu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, II, 393-394; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîhi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1986, II, 191-195; Şiblî en-Nu‘mânî, “Tenkit ve Takrîz” (trc. M. Akif), SR, VIII/189 (1328), s. 92, 131-132; VIII/193 (1328), s. 211-212; VIII/191 (1328), s. 171-172, VIII/195 (1328), s. 252; VIII/196 (1328), s. 272; VIII/198 (1328), s. 312; VIII/199 (1328), s. 332; IX/209 (1328), s. 19-20; X/259 (1329), s. 412; Cübrân Halîl Cübrân, “Corcî Zeydân”, el-Hilâl, IV/23, Kahire 1915, s. 309-310; Muhammed Hüseyin Heykel, “Corcî Zeydân kemâ ʿaraftüh”, a.e.,

X/47 (1939), s. 963-965; Muhammed Ferîd Vecdî, “Tahiyye ve takdîr ilâ rûhi Corcî Zeydân”, a.e., s. 966-967, 971; Abbâs Mahmûd el-Akkād, “Corcî Zeydân el-müfekkir”, a.e., s. 968-971; Halîl Matrân, “Corcî Zeydân, er-recülü’l-hak ve’l-ʿâlimü’l-müceddid”, a.e., s. 972-974; Abdülazîz el-Bişrî, “Corcî Zeydân”, a.e., s. 975-976; Thomas Philipp, “Language, History and Arab National Consciousness in the Thought of Jurjî Zaidân (1861-1914)”, IJMES, IV (1973), s. 3-22; Erika Pabst, “Girgī Zaidān und der historische roman in der modernen Arabischen Literatur”, Hallesche Beitrage zur Orientwissenschaft, sy. 4, Halle 1982, s. 41-47; Donald Malcolm Reid, “Cairo University and the Orientalists”, IJMES, XIX/1 (1987), s. 61-66; M. M. Badawi, “Gurgī Zaidān: His life and Thought (by Thomas Philipp)”, JAL, XIV (1983), s. 98-100; Abdallah Cheikh Moussa, “L’Zcriture de soi dans les mudakkirāt de Gurgī Zaydān”, BÉO, XXXVII-XXXVIII (1988), s. 23-50; Ign. Kratschkovsky, “Circî Zeydân”, İA, III, 194-195; Ronart, CEAC, s. 578; Pierre Cachia, “Zaydān, Jurcı”, DOL, III, 199; Muhammed Abdülganî Hasan, “Târîhu âdâbi’l-lugati’l-ʿArabiyye”, Tİ, IV, 809-824; ABr., VI, 157.

Muharrem Çelebi

COULSON, Noel James

(1928-1986)

İslâm hukuku alanındaki araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

18 Ağustos 1928'de Blackrod'da (Lancashire) doğdu. Wigan Grammar School'u bitirdikten sonra Keble College'e (Oxford) girdi. Burada klasik dillerle Doğu dillerindeki kabiliyeti sebebiyle dikkatleri üzerine çekti (1950). Kıbrıs ve Süveyş'te istihbarat subayı olarak tamamladığı askerlik görevinden sonra Oxford Üniversitesi'ne geri döndü (1952) ve meşhur şarkiyatçı Joseph Schacht'ın tavsiyesi üzerine İslâm hukuku bölümünde, Fas kütüphanelerinde mevcut hukukla ilgili el yazmaları üzerine yüksek lisans ve doktora çalışması yaptı. Schacht ile birlikte çalışırken ders vermesi için Sir N. Anderson tarafından Londra Üniversitesi'ndeki School of Oriental and African Studies'e (SOAS) davet edildi. Coulson burada İslâm hukuku dersleri okutmanı olarak görev aldı (1954). 1967 yılında Doğu ülkeleri hukuku bölümünün başkanlığına getirildi. Bu görevi hayatının sonuna kadar sürdüren Coulson bir süre hukuk fakültesi dekanlığı da yaptı. Bu arada genelde İslâm hukuku, özelde ise ticaret ve miras hukukunun modern topluma uygulanması imkânları ile ilgili araştırmalar yapmak için Ortadoğu gezilerine çıktı. Ayrıca Chicago, Harvard, Pennsylvania, California (Los Angeles), Utah ve mezun olduğu Keble College gibi diğer bazı üniversitelerde misafir profesör olarak dersler verdi; Nijerya'daki Ahmedü Bello Üniversitesi'nin yeni kurulan hukuk fakültesinde dekanlık yaptı (1965-1966). Arab Law Quarterly dergisinin yayın kuruluna ve Gray's Inn Barosu'na da üye olan (1966) Coulson 30 Ağustos 1986'da Haslemere'de (Surrey) öldü.

Eserleri. Hemen hemen tamamı İslâm hukuku sahasında olmak üzere otuza yakın kitabı, çeşitli ilmî dergilerle kolektif eserlerde araştırma yazıları ve bazı ansiklopedilerde maddeleri bulunan Coulson'un en önemli çalışmaları şunlardır: 1. A History of Islamic Law (Edinburg 1964). İslâm hukuk tarihiyle ilgili olan bu eser klasik ve modern birçok kaynaktan faydalanılarak hazırlanmış özet bir çalışmadır. İslâm hukukunun doğuşu,

gelişme sürecinde teori ve pratik, çağdaş İslâm hukuku bölümlerinden meydana gelen eser Arapça ve Çince'ye tercüme edilmiştir. 2. Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (Chicago 1968). Chicago Üniversitesi'nin hukuk fakültesinde misafir profesör sıfatıyla verdiği altı dersin notlarından oluşan eser, İslâm hukuk sistemindeki bazı kavramları ele almakta ve akıl-nakil, birlikçeşitlilik, istibdat-hürriyet, hayalcilikgerçekçilik, hukuk-ahlâk, durağanlıkdeğişkenlik bölümlerinden meydana gelmektedir (bu iki eserdeki görüşlerinin tenkidi

için bk. M. Selim El-Awa, II/2, s. 143-179). 3. Succession in the Muslim Family (Cambridge 1971). İslâm miras hukuku ile ilgili bir eserdir. 4. Commercial Law in the Gulf States: The Islamic Legal Tradition (London 1984). School of Oriental and African Studies'in hukuk fakültesinde yüksek lisans programı çerçevesinde verdiği Ortadoğu ülkelerinin karşılaştırmalı ticaret hukuku derslerinin notlarından oluşan eser Körfez ülkelerinin ticaret hukuku ile ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

I. Edge, "Obituary: Noel Coulson", BSOAS, L/3 (1987), s. 532-534; "Writings of N. J. Coulson", a.e., s. 534-535; "Obituary: Professor Noel J. Coulson", Arab Law Quarterly, I/5 (November 1986), s. 473-474; Muhammed Selim El-Awa, "Approaches to Shari'a: A Response to N. J. Coulson's A History of Islamic Law", Journal of Islamic Studies, II/2, Oxford 1991, s. 143-179.

Cengiz Kallek

CÖMERTLİK

Eldeki imkânları meşrû ölçüler içinde, gönüllü olarak ve karşılık beklemeden başkalarının yararına sunma eğilimi.

Cömert Farsça cevân-merd kelimesinden Türkçeleştirilmiştir. Cömertlik kavramı İslâm ahlâkı literatüründe genellikle sehâ, sehâvet ve cûd terimleriyle ifade edilir. Sehâ ve sehâvet sözlükte “ocağın, içinde kolaylıkla ateş yakılacak şekilde geniş tutulması ve yanmakta olan ateşin alev ve dumanının kolayca yükselmesine imkân hazırlanması” anlamına gelir. Bu mânadan hareketle gönül zenginliği ve genişliğine de sehâvet denilmiştir. “Bir şeyin yeni, iyi ve sağlam olması”, ayrıca “cömertlik yapmak” anlamındaki cevd veya cevdet kökünden türetilmiş olan cûd da terim olarak sehâvet kelimesiyle eş anlamlıdır (bk. Lisânü’l-ʿArab, “shv”, “cvd” md.leri; Râgıb el-İsfahânî, s. 293). Bazı İslâm ahlâkçıları bu iki terimi cömertliğin farklı dereceleri için de kullanmışlardır (aş.bk.). Kur’ân-ı Kerîm’de sehâ, sehâvet ve cûd kelimeleri geçmemekle birlikte pek çok âyette infak, îsâr, iʻtâ, itʻâm, ihsan, ikram, bezl gibi masdarlardan gelen fiillerle cömertlik erdeminin önemi üzerinde durulmuştur. Hadislerde ise hem bu kelimeler hem de sehâ, sehâvet ve cûd kelimeleri geçmektedir.

Cömertlik Câhiliye devrinin en önemli erdemleri arasında yer almaktaydı. Bu dönemde cömertliğiyle ün salmış ve adları tarihe geçmiş pek çok kişi vardır. İbn Kuteybe’nin kaydettiğine göre Araplar arasında Kâʻb b. Mâme, Hâtim et-Tâî ve Herim b. Sinân’dan daha cömert bir kimse yoktu (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâ, s. 164). Câhiliye devrinde birinin çok cömert ve misafirperver olduğunu anlatmak için “kuşları doyuran”, “esen yeli besleyen”, “yolcunun azığı”, “köpeği korkak olan” gibi mecazi ifadeler kullanılırdı. Ancak bu dönemde cömertçe davranışların temel âmili, ahlâkî ve insanî duygulardan ziyade kişinin veya kabilenin şan ve şöhretini yayma tutkusuydu. Esasen asâlet, cesâret ve sehâvet, Câhiliye hayatının en ciddi zaaflarından olan şeref yarışının (tefâhür) başlıca konularıydı.

İslâm dini cömertliği bir fazilet olarak kabul edip yüceltmenin ötesinde onu bencil duyguların tatmin vasıtası olmaktan çıkararak Allah rızâsı ve insan

sevgisinden oluşan ahlâkî bir muhtevaya kavuşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, malını Allah rızâsı için değil sadece insanlara gösteriş olsun diye harcayan kimselerin bu davranışlarının ahlâkî değer taşımadığını, yardımlaşmanın ancak insanlara iyilik etme (birr) ve Allah'a saygı gösterme (takvâ) niyetine dayalı olması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır (bk. el-Bakara 2/264; el-Mâide 5/2; el-Leyl 92/1720). Kur'an'da cömertlik öncelikle Allah'ın sıfatları arasında gösterilmiştir. Allah sonsuz lutuf ve kerem sahibidir (er-Rahmân 55/27, 76; el-Alak 96/3). O'nun bir adı da kerîmdir (el-İnfitâr 82/6). Bundan başka Kur'an'da yer alan rahmân, rahîm, vehhâb, latîf, tevvâb, gaffâr, afüv, raûf, hâdî gibi ilâhî isimler de Allah'ın cömertliğini değişik yönleriyle ifade eden kavramlardır. Bir hadiste, "Allah cömerttir ve cömertliği sever" buyurulurken "cömert" karşılığında Allah'ın isimlerinden biri olarak "cevâd" kelimesi kullanılmıştır (Tirmizî, "Edeb", 41).

Hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in cömertliğine dair pek çok rivayet yer almaktadır. Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik gibi ünlü sahâbîlerden nakledilen hadislerde Hz. Peygamber insanların en cömerdi olarak tanıtılmıştır (bk. Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 5, "Savm", 7, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâʾil", 48, 50). Yine Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Hz. Âişe gibi sahâbîler, Resûlullah'ın kendisine ihtiyacını bildiren hiçbir kimseyi geri çevirmediğini belirtmişlerdir (bk. Müsned, VI, 130; Müslim, "Fezâil", 56, 57; Ebü'ş-Şeyh, s. 46-48).

Gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te cömertliğin ilâhî bir sıfat ve peygamberlerin de sahip oldukları üstün bir fazilet olarak kabul edilmesi, İslâm ahlâkçılarının bu konuya özel bir önem vermelerine yol açmıştır. Ahlâk kitaplarında geleneksel uygulama sürdürülerek diğer erdemler gibi cömertlik de israf ve cimrilik diye adlandırılan iki aşırılığın (rezîlet) ortası sayılmıştır. İsraf şahsî ve ailevî harcamalarda aşırılığa kaçmak, nefsin kötü arzularını tatmin etme uğruna insanî ve dinî hiçbir gaye gütmeksizin eldeki imkânları saçıp savurmak, cimrilik ise dinin ve örfün gerekli gördüğü yerlere harcama yapmaktan kaçınmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de müslümanlara her iki aşırılıktan da sakınarak harcamalarında ölçülü olmaları emredilmiştir (el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/29; el-Furkan 25/67).

İslâm ahlâkına göre cömert olabilmek için başkalarına yardım etmek yeterli değildir. Ayrıca bu yardımın isteyerek ve seve seve yapılması gerekir (bk.

el-Haşr 59/9). Çünkü diğer bütün ahlâkî faziletler gibi cömertlik de insanda bir huy ve meleke haline gelmekle kazanılmış olur. Bu sebeple ara sıra veya isteksiz olarak ya da zorla iyilik yapan bir kimse cömert sayılmaz. Buna karşılık iyilik yapma niyet ve iradesi taşıdığı halde bunu gerçekleştirme imkânına sahip olmayan insan cömert sayılır (Gazzâlî, III, 53, 58, 60). Cömertliğin meleke halini alması güçlü bir irade eğitimine bağlıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'e hangi sadakanın daha değerli olduğu sorulduğunda, "Yaşama sevincin yerinde ve mala düşkün olduğun, zenginliği arzulamakta ve fakirlikten korkmakta bulunduğun zamanda verdiğin sadakadır" diye cevap vermiştir (Buhârî, "Zekât", 11). Cömertliğin diğer bir şartı da yardıma mukabil hizmet, mükâfat, övgü ve teşekkür gibi herhangi bir maddî veya mânevî karşılık beklememek (el-İnsân 76/8-10), gösterişten ve yardım edilen kimseyi rencide edecek tutumlardan dikkatle kaçınmaktır (el-Bakara 2/261-265). Ayrıca yardım olarak verilen malın gözden çıkarılan bir şey olmayıp sahibi nezdinde değer taşıması da cömertliğin şartlarındandır (el-Bakara 2/267; Âl-i İmrân 3/92).

İslâm ahlâkçıları yapılan hayrın miktarı, cinsi, hayır sahiplerinin malî imkânları, sosyal tabakalar arasındaki yerleri vb. açılardan konuya eğilerek cömertliği çeşitli tasniflere tâbi tutmuşlardır. Buna göre cömertliğin en alt derecesi, şeriatın farz kıldığı zekât ve ailenin

geçimini sağlamak gibi görevlerin yerine getirilmesidir. Bunun ötesinde iyilik yapmak ise kişinin ahlâk ve faziletteki kemal derecesine bağlıdır. Bazı ahlâkçılar bu açıdan cömertliği sehâvet, cûd ve îsâr olmak üzere başlıca üç dereceye ayırmışlardır. Kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırarak azını hayır yolunda kullanmasına sehâvet, azını kendisine ayırarak çoğunu başkalarına ikram etmesine cûd, gerektiğinde kendisini tamamen mahrum bırakarak imkânını başkaları için kullanmasına da îsâr denir. Îsâr, Haşr sûresinin 9. âyetinden alınarak terimleştirilmiştir. Söz konusu âyette, hicretten sonra Medineli ensarın Mekkeli muhacirleri evlerine alıp mallarına ortak ederek yüksek bir cömertlik ve feragat örneği göstermiş oldukları övgüyle anlatılmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye, yapılan hayrın cinsi bakımından cömertliği on mertebeye ayırmıştır. Bunlar bedenî imkânlar, makam ve mevki, rahat ve huzur, ilim ve servet gibi maddî ve mânevî imkân ve kabiliyetlerin hayır yolunda kullanılmasından oluşur (Medâricü's-sâlikîn, II, 305-308). Başka bir tasnife göre cömertliğin en

mükemmeli Allah'ın cömertliğidir. Çünkü Allah hangi varlığın ne kadar ikrama lâyık olduğunu bilir ve o kadar ikram eder. Ayrıca O'nun ihtiyaçtan münezzeh olduğu için ikramından dolayı kulunu minnet altında bırakmak gibi bir gaye güttüğü de düşünülemez. İnsanlar arasında cömertlik sıfatına en çok muhtaç olanlar ise yöneticilerdir; onlardan sonra diğer sosyal tabakalar gelir (Râgıb el-İsfahânî, s. 294).

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr*cu İslâm filozofları, yeni Eflâtunculuk'tan da faydalanarak varlığın Allah'tan taşmasını (feyz) ve genel olarak âlemde hayrın aslî, şerrin ise ârızî olduğu şeklindeki görüşlerini Allah'ın cömertlik (cûd) sıfatıyla izah etmişlerdir (Fârâbî, s. 57; İbn Sînâ, s. 297-298). Bazı ahlâkçılar, klasik ahlâk felsefesindeki dört esas fazilete (hikmet, şecaat, iffet, adalet) ilâveten cömertliği de temel fazilet sayarak bunun altında ikinci derecedeki faziletleri sıralamışlardır (meselâ bk. İbn Miskeveyh, s. 43; İbn Hazm, s. 59, 87).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cvd", "shv" md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "krm", "sdk" md.leri; Wensinck, Muʿcem, "cvd", "shv" md.leri; Müsned, VI, 130; Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 5, "Savm", 7, "Zekât", 11, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâʾil", 48, 50, 56, 57; Tirmizî, "Edeb", 41, "Daʿavât", 63, 69; Nesâî, "Savm", 57; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ, s. 164; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 57-58; Ebü'ş-Şeyh, Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1406/1986, s. 46-51; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-ahlâk, s. 43, 106-107; İbn Sînâ, eş-Şifâ, s. 297-298; İbn Hazm, el-Ahlâk ve's-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 31, 59, 87; Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Beyrut 1400/1980, s. 293-294; Gazzâlî, İhyâʾ (Beyrut), III, 53, 57-60, 243, 257, 259-261; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, s. 303-309; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 575-584, 587-588, 593, 597.

Mustafa Çağrıcı

CÖNK

Genellikle âşık edebiyatı, halk edebiyatı ve folklor ürünlerinin toplandığı anonim mahiyette bir mecmua türü.

Eski ve yeni sözlüklerle ansiklopedilerde aslı, mâna ve muhtevası hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Cava ve Malaya dillerindeki djong (conk) kelimesinden gelen cönk İspanyol ve Portekizce'ye junco, İtalyanca'ya giunco, Fransızca'ya jonque ve İngilizce'ye junk olarak geçmiş; Çin denizlerinde kullanılan dibi düz ve dört köşeli, puruvası, çıkıntılı baş bodoslaması ve kıç pupası, dümeni muallakta olan yelkenli gemiler için de genel bir ad olmuştur (The Shorter Oxford English Dictionary, I, 1047).

Aka Seyyid Muhammed Ali Türkçe olduğunu söylediği cöngü "türlü konuların, özellikle çeşitli şairlerden seçilmiş şiirlerin yazılı olduğu kitap veya defter" şeklinde tarif eder ve kelimenin Türkçe'de "büyük gemi, fakirlerin kullandığı satrançlı çul ve kilim, büyük nesne" anlamlarında kullanıldığını söyler (Ferheng-i Nizâm, II, 408). Şeyh Süleyman Efendi de cönge "gemi, sefîne" karşılığını verir ve bir edebiyat terimi olarak "mecmua" anlamına da geldiğini belirtir (Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî, s. 142). FarsçaTürkçe Lûgat'ta ise cönk, "Büyük gemi ve içinde türlü türlü şiirler ve meseleler bulunması itibariyle eş'ar defterine denir. Ona beyâz-ı büzürg de derler" ("cönk" md.) şeklinde tarif edilmiştir.

Cönk ansiklopedilerde genellikle "uzunlamasına açılan ensiz, uzun yazma mecmualara verilen ad" olarak tanıtılmış ve "mecmua"nın belli konularda seçilmiş örnek metinlerden oluşan yazma ve basma kitaplar için kullanıldığı söylenerek cönkle mecmua arasında bir ayırım yapılmamıştır. İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ında yer almayan kelimeye el-Muʿcemü'l-vasît, "tambur, çalgı aleti" mânasını verir ("cnk" md.). Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî ise cönkün Arapçalaştırılmış bir kelime olduğunu, mûsiki aleti ve daha çok ud mânasında kullanıldığını söyler (Tâcü'l-ʿarûs, "cnk" md.; kelimenin çeşitli dillere ait sözlüklerdeki karşılıkları hakkında geniş bilgi için bk. Gökyay, s. 107-149). Bugün Türkiye'de halk arasında cönk kelimesi kullanılmamakta, bazı yörelerde ve özellikle Sivas'ta cönk yerine

mecmua denilmektedir.

Cönk kelimesi gerek gemi anlamıyla gerekse mecmua ve diğer anlamlarıyla XV. yüzyıldan beri Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde kullanılmıştır.

Kütüphanecilik açısından bir kitap şekli olarak da değerlendirilebilecek olan cönklere şekillerinden dolayı "dana dili" denilmektedir. Bu tabirin doğru biçiminin Farsça "dânâ dili" olduğu ileri sürülmekteyse de cönklerin halk arasında "sığır dili" olarak adlandırıldığı bilinmektedir.

Kütüphanelerde ise bu eserler "mecmûa-i eş'âr" adıyla fişlenir ve fişin bir köşesine "cönktür" kaydı konulur.

Cöngün, içinde yalnız saz şairlerine ait şiirlerin yer aldığı bir mecmua olarak dar anlamda alınması doğru değildir. Cönklerde daha çok âşıkların şiirleri bulunmakla birlikte içinde hiçbir manzum parça bulunmayan, sırf mensur parçalardan meydana gelmiş cönkler de vardır. Ayrıca bazı dinî ve fıkhî bilgilerin, notların, hutbe ve vaazlarda kullanılacak metinlerin, duaların yer aldığı dinî muhtevalı olanları da vardır. Nitekim Osmanlı âlimlerinden Kara Dede lakabıyla tanınan İbrâhim Kemâleddin'in (ö. 975/1567), yazıldığı andan itibaren medrese talebeleri arasında büyük rağbet bularak günümüze intikal eden Dede Cöngü adlı eseri bunların en meşhurudur. Bazı hüsn-i hat ve resim albümleriyle büyük şiir mecmualarına da cönk denilmiştir.

Cönklerin bir kısmında aynı sayfadaki yazıların ve bunların altındaki isimlerin başka başka olması metnin tek elden çıkmadığını gösterir. Metinlerde görülen imlâ değişiklikleri de yine bu sebepledir. Ayrıca cönklerin ilk sahibinden sonra kaç el değiştirdiğini anlamak kolay değildir. Bir cönkte ayrı yüzyıllarda yetişmiş şairlerden örneklere rastlanması da bu durumun başka bir tanığıdır. Bazı cönklerdeki kayıt veya mühre dayanarak bunların belli kişiler tarafından derlendiği söylenebilirse de cönkler genellikle anonim eser olarak kabul edilmektedir.

Çoğunda yaprak veya sayfa numarası bulunmayan cönklerin enleri ve boyları da birbirini tutmaz. Bazıları sığır dili biçiminde, bazıları ise bilinen defterlere benzemektedir. Cönklerin çoğu ciltlenmediği gibi ciltli olanlar da

halk arasında elden ele dolaştığı için genellikle dağınık, bozuk, kopuk ve şîrâzesiz olup sayfaları sıra bakımından karışıktır. Bir kısım cönklerde, aradan sayfalar kopmuş olduğundan birbiriyle ilgisi bulunmayan yapraklara rastlanmaktadır. Bu sayfalar, cönklere sahip kimselerin inançlarına veya zevklerine ters düştüğünden koparılmış olabilir. Eski tarihli cönklerde boş sayfalar pek görülmemekle beraber yenilerinde bunlar oldukça önemli bir yekün tutar. Bazı cönklerde de karalanmış sayfalara, düzeltmelere ve ilâvelere rastlanmaktadır.

Cönkleri dolduran parçalar imlâ ve yazı karakteri bakımından birbirinden çok farklıdır. Okunamayacak kadar kötü yazılmış olanlar yanında çok düzgün ve okunaklı, hatta hattat elinden çıkmış kadar güzel olanlar da vardır.

Genellikle âşıkların, seyrek olarak da divan şairlerinin bir kısım şiirlerini ihtiva eden cönklerde çeşitli dualar, sihirle ilgili notlar, ilâç tarifleri, sahibini ilgilendiren doğum ve ölüm tarihleri, alacak verecek hesapları, anonim türkü, mâni ve ilâhiler, halk hikâyeleri ve daha birçok konu ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Halk, gezgin şairlerin uğradıkları yerlerde söyledikleri türkü, koşma, destan ve fıkraları, hikâyeleri çok defa aklında tutabildiği kadarıyla eksik ya da yanlış olarak kâğıda geçirmiş; mâni ve bilmeceleri, kendi hayatıyla ilgili ve kendince gerekli birtakım hastalıkların tanımını, bunların tedavi yollarını, reçeteleri, tılsımları, özel hayatına ait notları bu defterlere yazmış, böylece sayısız ve birbirinden çok farklı muhtevaya sahip cönkler meydana gelmiştir.

Günümüzde âşık edebiyatı, dinî-tasavvufî edebiyat ve birçok folklor örneklerinin yazılı kaynaklarının başında cönkler gelmektedir. Metot yönünden modern anlayıştan çok uzak olsalar da ilk derlemelerin bulunduğu kaynaklar olarak cönkler büyük önem taşımaktadır.

Cönklerdeki bazı parçalara, şiirlere belli edebiyat ve mûsiki terimlerinin dışında, şairlerin mevki ve şöhretlerine göre, “buyurdu”, “buyurmuştur” gibi ibareler de konulmuştur. Destan, türkü ve benzeri parçalardan bazıları şairinin ismini değil kimin adına söylenmişse onun adını taşımaktadır. Bazan da şiirin kime ait olduğu söylenmeden “türkü budur” şeklindeki başlıklara rastlanmaktadır. Cönklerin bir kısmında mahiyeti belli olmayan

düzensiz parçalar, kopya edilmesi istenen parçaların üzerinde “yazıla”, yahut Farsça’sı olan “nüvişte bâd” notu, bazan da konularına göre başlıklar görülmektedir. Cönklerde bilmecelere ve bunların çözümlerine de rastlanır.

Cönklerde her parçanın sonunda o parçanın bittiğini gösteren yazı ve işaretler yer alır. Çoğunun altında Arapça “temmet” (tamam oldu) kelimesi bulunmaktadır. Bazısında bu kelimeden sonra şiirin cönge geçtiği tarih de verilmiştir. Birtakım cönklerde parçaların altında “kâf” ve “yâ” (ك، يا) işareti görülmekte, ancak bunların ne anlama geldiği kesin olarak bilinmemektedir.

Cönkleri dolduran nazım ve nesir parçaları, dualar, tılsımlar, hastalık reçeteleri bir yandan sahiplerinin temayüllerini, meraklarını ve zevklerini yansıttığı gibi öte yandan da bu cönklerin çok sık el değiştirdiğini göstermektedir. Arada bu yazıların kimin elinden çıktığını bildiren tanıklara da rastlanmaktadır.

İnsanlara şifa verecek, ya da istenen mutluluğa erdirecek olan sûreleri, âyetleri, insanı dertlerinden kurtaracağına inanılan duaları, hastalık reçetelerini cönklerde eksiksiz olarak bulmak mümkündür. Bu bilgilerin bir kısmı derleyicilerin elinde bulunan kaynaklardan alınmış olup bazan kaynakların adları ve yazarları da verilmektedir. Öğrenilen ve cönge geçirilen reçetelerin bir kısmı ise cönk sahiplerince denenmiştir. Bundan dolayı bazılarının sonunda “gayet mücerrebdir” kaydı bulunur. Cönklerde ayrıca hayvan hastalıkları, haşarat ve zehirli hayvanlara karşı alınacak tedbirler, kullanılacak halk ilâçları ve genel reçeteler de yer almaktadır.

Cönklerin dili, üzerinde durulmaya değer ayrı bir saha olup dilciler için bunlarda çok önemli dil malzemesi bulunmaktadır.

Cönkler üzerinde şimdiye kadar müstakil incelemeler yapılmadığı gibi kütüphanelere intikal etmiş cönklerin genel bir dökümü de yapılmış değildir. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kitaplığı’nda bulunan ve tarih itibariyle bilinenlerin en eskisi olan cönk nüshasının XV. yüzyıla ait olduğu tahmin edilmektedir. Sayı bakımından en fazla cöngün XVIII. yüzyılın son yarısından XIX. yüzyılın sonlarına kadar olan döneme ait bulunduğu sanılmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bir cönk “İlâhî ve Makalât-ı Sûfiyye Mecmuası” (TY, nr. 1044) adıyla, aynı kütüphanede

başka bir cönk “Hutbe, Silsilenâme, İlâhî, Kaside Mecmuası” (TY, nr. 1050) olarak kayıtlara geçmişken Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi’nde yer alan cönkler ise “Mecmûa-yı Fevâyid” (nr. 472, 473, 474) adıyla kaydedilmiştir (bk. TÜYATOK, I, 272-275). Son olarak İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı’na bağışlanan yazmalar arasında da otuza yakın cönk bulunduğu tesbit edilmiştir (bk. Atatürk Kitaplığı’na Yeni Bağışlanan Yazma Kitapların İndeks Kataloğu, s. 10-12).

Bir cöngün bütününü tanıtıcı mahiyette sadece Günay Kut’un Süleymaniye Kütüphanesi’nde Ali Nihad Tarlan Kitapları arasında kayıtlı (nr. 26) bir cönk nüshasını ayrıntılı bir şekilde ele aldığı makalesiyle Bedri Noyan’ın Ayaşlı Abdi Efendi adlı biri tarafından derlenmiş şahsî kütüphanesinde bir cönk nüshasını tanıttığı yazısı mevcuttur (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “cnk” md.; Burhân-ı Kātıʿ Tercümesi, “cönk”, “çöng” md.leri; Şeyh Süleyman Efendi, Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî, İstanbul 1298, s. 142; Vullers, Lexicon PersicoLatinum, London 1864, II, 303; Steingass, Dictionary, s. 400; Türk Lugatı, II, 347; Aka Seyyid Muhammed Ali, Ferheng-i Nizâm, Haydarâbâd 1318, II, 408; Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, “cönk” md.; The Shorter Oxford English Dictionary, London 1947, I, 1047; Gaffârî, Ferheng, Tahran 1336, II, 615; VI, 9 vd.; Ferheng-i Fârsî, I, 203; II, 592; Tarama Sözlüğü, Ankara 1965, II, 777-778; Ferîdûnkâr, Ferheng-i Cedîd Farsî be Fârsî, Tahran 1345, s. 475; Muhammed Emîn Edîb Tûsî, Ferheng-i Lugat-i Edebî, Tebriz 1345, I, 186; R. Dozy, Dictionnaire Supplement aux Dictionnaires Arabes, Beyrut 1968, I, 659 vd.; Derleme Sözlüğü, Ankara 1968, III, 1007; Aziz Ahmedof, Edebiyatşinaslık Terimleri Lugati, Bakü 1978, s. 191; Hasan-ı Amîd, Ferheng, Tahran 1357, s. 362; İbrâhim Mustafa v.dğr., el-Muʿcemü’l-vasît, “cnk” md.; Muhammed Mehdî, Seng-lâh, vr. 215ª-b; Zeki Velidî Togan, “Topkapı Sarayındaki Dört Cönk”, İTED, I/1-4 (1954), s. 73-89; Müjgân Cunbur, “Folklor Araştırmalarında Cönklerin Yeri”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri (Bildiriler), Ankara 1974, s. 69-73; İbrahim Aslanoğlu, “Geçen Yüzyıllarda

Folklorumuza Işık Tutan Kaynaklar”, a.e. (1976), s. 69-74; TÜYATOK, I, 272-275; Günay Kut, “Bir Cönk Üzerine”, HK, I/3 (1984), s. 75-85; Bedri Noyan, “Ayaşlı Abdi Efendi Cöngü’nün Tedkiki”, a.e., I/4 (1984), s. 101-115; Orhan Şaik Gökyay, “Cönkler Üzerine”, Folklor ve Etnografya Araştırmaları, İstanbul 1984, s. 107-149; Atatürk Kitaplığı’na Yeni Bağışlanan Yazma Kitapların İndeks Kataloğu, I (haz. Nail Bayraktar), İstanbul 1991, s. 10-12; Pakalın, I, 303; TA, XI, 212; ML, III, 76; M. Sabri Koz, “Cönk”, TDEA, II, 83-85; ABr., VI, 203.

Orhan Şaik Gökyay

CRESWELL, Keppel Archibald Cameron

(1879-1974)

İslâm mimarisi hakkında yaptığı araştırmalarla tanınan sanat tarihçisi.

13 Eylül 1879'da Londra'da dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Westminster School'da, meslekî öğrenimini The City and Guilds Technical College'de yaptı. I. Dünya Savaşı sırasında hava kuvvetlerinde görev alarak 1916'da Mısır'a gitti. Savaş süresince yüzbaşı rütbesiyle Kahire'deki İngiliz kumandanlığı emrinde Sykes, Lawrence, Hogarth gibi sanat tarihçisi ve arkeologlarla birlikte çalıştı. Savaş sona erdiğinde Suriye-Filistin topraklarındaki eski eserlerin tescil edilmesi için kurulan komisyonların birine tayin edildi.

Creswell 1919 yılına kadar, İngilizler tarafından işgal edilen eski Osmanlı topraklarının Halep, Hama, Şam bölgelerindeki eserlerin tesciliyle uğraştı; aynı yılın sonunda İngilizler'in Suriye'yi terketmesi üzerine Filistin'e geçti. Burada görevini sürdürürken kendisinde, İslâm sanatının başlangıcı hakkında büyük bir eser hazırlama fikri doğdu. 1920'de askerlikle ilişiğini keserek Kahire'ye yerleşti ve burada kendini, kısa sürelerle Londra'ya gitmenin dışında yarım yüzyılı aşkın bir süre tamamen ilmî araştırmalara verdi. Yazacağı kitapta Mısır'daki İslâmî eserleri ön plana almayı tasarladığından Kral Fuad projesini destekledi ve çalışmalarını üç yıl boyunca onun himayesinde sürdürdü. 1931'de Kahire Üniversitesi'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi. Bu sırada Institute of Muslim Art and Archaeology'yi kurdu ve 1951 yılı sonuna kadar başkanlığını yaptı. 1947'de Britanya Akademisi'ne üye seçildi; bir süre de Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde İslâm mimarisi kürsüsü

başkanlığı yaptı. Hayatının son yıllarını Londra'da bir ihtiyarlar evinde geçirdi ve 8 Nisan 1974'te burada öldü. Çok zengin olan kütüphanesi ölümünden sonra Kahire'deki Amerikan Enstitüsü'ne geçti.

Creswell, Arap Sanatı Eserlerini Koruma Kurulu'nda görevli olmasından başka çeşitli milletlerarası sergilerin hazırlık komitelerinde de yer almıştır. Mısır ve Suriye hükümetleri kendisine hizmet nişanları, İngiltere kraliçesi de 1955'te Britanya İmparatorluğu "commander"i, 1970'te asalet pâyesiyle birlikte "sir" unvanlarını vermiştir. 1946'da Oxford, 1947'de Princeton üniversitelerinin şeref doktoru oldu. Aynı zamanda Britanya Akademisi, Archeological Survey of India, Deutsche Archaeologische Institut, American Oriental Society ve American Research Center in Cairo'nun üyesi idi. Ölümünden dokuz yıl önce kendisi için dost ve meslektaşları tarafından Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of K. A. C. Creswell adıyla bir armağan kitabı hazırlanmıştır. Creswell'in ölümünden sonra, onun hâtırasına hazırlanan bir cilt içinde, resimleri yanında hayatı, kütüphanesi, arşivi hakkındaki yazılardan başka Cresvell'in çalışmalarına dair makaleler de yer almıştır (Muqarnas, VIII, Leiden 1991).

Eserleri. Creswell'in ilk yayınları İran mimarisi üzerinedir. Çifte kubbe tekniğine dair kaleme aldığı iki bölümlü makale ("The Origin of the Persian Double Dome", Burlington Magazine, XXIV-128 [1913], s. 94-99; XXIV-129, s. 152-156) bu konudaki ilk çalışmasını teşkil eder. Bunu İran menşeli Hint kubbeleriyle ("Indian Domes of Persian Origin", Asiatic Review, yeni seri, V [1914], s. 475-489) İran'da kubbenin tarihi ve gelişmesi ("The History and Evolution of the Dome in Persia", Indian Antiquary, XLIV [1915], s. 133-159) ve 1400 yılından önce İran kubbeleri ("Persian Domes Before 1400 A.D.", Burlington Magazine, XXVI-142 [1915], s. 146-150, 155; XXVI-143, s. 208-213) hakkındaki makaleleri takip etti. Hint mimarisi üzerine yaptığı, Mandu'da Hindola Mahal'in tonoz sistemine dair bir çalışmasından sonra ("The Vaulting System of the Hindola Mahal at Mandu", Journal of the Royal Institute of British Architects [1918], s. 238-245; bazı ilâvelerle birlikte Indian Antiquary, XLVII [1918], s. 169-177) dikkatini tamamen Mısır üzerine çevirdi.

Creswell'in Mısır'daki İslâm sanatına dair ilk çalışması eserlerin kronolojisi üzerinedir ("A Brief Chronology of the Monuments of Egypt", BIFAO, XVI [1919], s. 39-164). Bunun arkasından İbn Tolun dönemi süslemelerini konu alan bir makaleden sonra ("Some Newly Discovered Tûlûnide Ornament", Burlington Magazine, XXXV-200 [1919], s. 180-188) Kahire

medreselerinin haçvari planlarının menşei hakkındaki geniş araştırmasını neşretti (“The Origin of the Cruciform Plan of Cairene Madrasas”, BIFAO, XXI [1922], s. 1-54). Hâkim Camii’ne dair bir makalenin ardından (“The Great Salients of the Mosque of al-Hakim”, JRAS [1923], s. 573-584) Kahire Kalesi’nde yaptığı arkeolojik incelemeleri yayımladı (“Archeological Researches at the Citadel of Cairo”, BIFAO, XXIII [1924], s. 89-167). Bu sırada, Kahire’de Türk-Osmanlı hâkimiyetinin başlangıcı olan 1517’ye kadar yapılmış İslâmî eserleri gösteren 1:5000 ölçeğinde bir de şehir planı bastırdı (A Map of Cairo Showing Mohammedan Monuments to A.D. 1517, Giza 1924). Kubbetü’s-sahre’nin mimarisinin menşeine dair The Origin of the Plan of the Dome of the Rock (Jerusalem 1924) adlı kitabını Mısır’da minarenin gelişmesi hakkındaki araştırması ile (“The Evolution of the Minaret with Special Reference to Egypt”, Burlington Magazine, XLVIII [1926], s. 134-140, 252-258, 290-298) Kahire’deki Amr Camii’nin orijinal mimarisinin restitüsyonu (Projet de reconstruction de la Mosquee d’Amrou au Caire..., Kahire 1926) ve Sultan Baybars’ın Mısır’daki hayır eserlerine dair geniş çalışması (“The Works of Sultan Bibars al-Bundugdârî in Egypt”, BIFAO, XXVI [1926], s. 129-193) takip etti. Bunların dışında Karl Baedeker’in ünlü Aëgypten Reisehandbuch’una İslâm mimarisi bölümünü yazdı (“Islamische Baukunst in Aëgypten”, 8. baskı, Leipzig 1926, s. CLXXXVI-CXCVIII; İng. “Islamic Architecture in Egypt”, Egypt and the Sudan Handbook for Travellers, 8. baskı, Leipzig 1929, s. CXCII-CCIV).

Creswell, İslâm mimarisinin başlangıcı hakkındaki ilk büyük eserini 1932’de verdi: Early Muslim Architecture Umayyads, Early Abbâsids and Tûlûnids, Part I-Umayyads. İngiltere’de Oxford University Press tarafından yayımlanan XXV+414 sayfalık kitap, ölçüleri bakımından (boyu 50 cm.) kitap piyasasında alışılmamış bir örnek teşkil ediyordu. Eserin II. cildi ancak 1940’ta basılabildi: Early Muslim Architecture, Part 2: Early Abbasids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tûlûnids and Samânids (XXVI+415 sayfa). Başkalarının da katkılarıyla hazırlandığı bildirilen eserin I. cildinde Creswell İslâm mimarisinin başlangıcını tanıttıktan sonra Emevîler döneminin önde gelen eserlerini camiler, kasırlar, saraylar olarak ayrıntılı biçimde işlemiştir. II. ciltte ise Abbâsîler dönemini ele alarak Bağdat, Rakka, Uhaydir ve Açan gibi yerleşim merkezlerinin üzerinde durmuş, Arabistan yarımadası ve Kuzey Afrika’daki önemli eserleri yine

çok ayrıntılı biçimde tarif ve tasvir etmiştir. Bu vesile ile yapıların bazıları için evvelce ileri sürülen değişik görüşlerin tahlilini yaparak kendi fikirlerini de ortaya koymuştur. Creswell ancak II. cildin sonunda, Kahire'deki önemli yapılardan biri olan İbn Tolun Camii'nden bahsetmek suretiyle asıl üzerinde durmayı düşündüğü Mısır'a yaklaşmıştır. Bu kullanışsız ölçülerdeki ciltlerin herkes tarafından temin edilemediğini göz önünde tutan Harmondworth Middlesex'teki Penguin Books yayınevi, aradan geçen yıllarda elde edilen bilgileri de katarak, metni kısaltmak ve bibliyografya notlarını iyice azaltmak suretiyle eseri cep kitapları boyunda, A Short Account of Early Muslim Architecture adıyla ve 330 sayfalık tek bir cilt halinde 1958'de tekrar yayımlamıştır. Eser daha sonra James W. Allan tarafından da gözden geçirilerek ilâvelerle neşredilmiştir (Kahire 1989).

Creswell Fâtımîler dönemi hakkında yazdığı, öncekiler gibi büyük boyutlu bir cilt teşkil eden The Muslim Architecture of Egypt, I-Ikhshids and Fâtimids, A.D. 939-1171 (Oxford 1952) adlı eseriyle Mısır'ın ve özellikle Kahire'nin yapılarına döndü. Bu çalışmayı, Eyyûbî ve Bahrî Memlükleri yapılarına dair The Muslim Architecture of Egypt, II-Ayyûbids and Early Bahrits Mamlûks A.D. 1171-1326 (Oxford 1959) adlı cilt takip etti. Daha sonra, bu eserler dizisinin 1932'de basılan ilk cildi Early Muslim Architecture'ın düzeltme ve ilâvelerle ikinci baskısını yaptı (Oxford 1969). Bu arada çeşitli dergilerde makaleler yayımladı. Bunlardan biri milâdî 608 yılında Kâbe ("The Ka'ba in A.D. 608", Archaeologia, XCIV [yeni seri XLIV; 1949], s. 97-102), bir diğeri de 1250'den önceki İslâm kaleleri hakkındadır ("Fortification in Islam before A.D. 1250", Proceedings of the British Academy, XXXVIII [1954], s. 89-125).

Creswell'in uğraştığı diğer bir alan da İslâm mimarisi ve sanatlarının bibliyografyasıdır. İlk olarak Londra'da 1920'li yılların başlarında İslâm sanatında

resimle ilgili yayınları topladığı 11 sayfalık bir ön bibliyografya (A Provisional Bibliography of Painting in Mohammedan Art) yayımlandı; bunu Bombay'da 1922'de neşredilen Hint İslâm mimarisi ön bibliyografyası (A Provisional Bibliography of Muhammedan Architecture of India) takip etti. İki yıl sonra da Suriye ve Filistin'deki İslâm mimarisine

dair ön bibliyografyasını yayımladı ("A Provisional Bibliography of Moslem Architecture of Syria and Palestine", British School of Archaelogy in Jerusalem [1922], s. 70-94). Daha sonra bunları aşağıdaki konularda aynı türden başka çalışmalar takip etti: Usturlaplar ("A Bibliography of Islamic Astrolabs", Bulletin of Faculty of Arts-Fouad I University, IX-2 [1947], s. 115); cam ve kristaller ("A Bibliography of Glass and Rock Crystal in Islam", a.e., XIV-1 [1952], s. 1-28); İslâm'da resim sanatı (A Bibliography of Painting in Islam [Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Art Islamique I.]); Kuzey Afrika'da İslâm mimarisi ("A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa, Excluding Egypt", Hesperis, XLI [1954], Supplement, s. 1-65); Mısır'da İslâm mimarisi (A Bibliography of Muslim Architecture of Egypt [Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Art Islamique, III, 1955]); silâhlar ve zırhlar (A Bibliography of Arms and Armour in Islam, London 1956); Mezopotamya'da İslâm mimarisi ("A Bibliography of Muslim Architecture Mesopotamia", Sumer, XII [1956], s. 51-65); İslâm cilt sanatı ("Bibliographie der Islamischen Einbandkunst, 1871 bis 1956", E. Gratzl ve R. Ettinghausen ile birlikte; Ars Orientalis, II [1957], s. 519-540).

Creswell'in bir girişimi de yayımlanmasına yardımcı olduğu büyük İslâm sanat ve zenaatları bibliyografyasıdır (A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam). İlk fasikülü Kahire'deki Amerikan Üniversitesi tarafından 1961'de basılmış olan eser, 1959 sonuna kadar çıkan bütün yayınların (nümismatik dalı hariç) künyelerini vermektedir. Sistemli bir şekilde sıralanan bu künyelerde hiçbir ülkenin ihmal edilmediği ve en güç erişilir ülkelerin pek az yerde rastlanan periyodiklerinin bile tarandığı dikkati çeker. Böylece Arap, İran, Türk, Doğu Hint, Orta Asya, Çin, Sahrâ bölgesi Afrika yayınları bibliyografyalarda yer almıştır. Sonraları bu çalışmalar devam ettirilerek 1960-1972 yılları arası yayınları birinci zeyil (Kahire 1973), 1972-1980 yılları arası yayınları ikinci zeyil (Kahire 1984) olarak basılmış ve önceki ciltlerde gözden kaçanlar da bu zeyillere eklenmiştir. Creswell'in öncülüğü ve yoğun çabaları ile başlayan ve bugün de devam ettirilmekte olan bu bibliyografyalar, Türkiye bakımından bazı eksikler ihtiva etmekle beraber yine de çok faydalı bir dizi olmuştur.

Creswell, İngiltere'nin I. Dünya Savaşı yıllarında Yakındoğu'daki İslâm topraklarında sürdürdüğü yayılma politikasında kullandığı arkeolog ve

sanat tarihçilerinden biridir. Ancak Creswell, aynı işte çalışan Miss Gertrude Lowthian Bell gibi, çok iyi bir şekilde başladığı ilmî hayatını politikaya feda etmemiş veya Lawrence gibi büyük bir Arap imparatorluğu kurmak hayaliyle ajanlığı mesleğine tercih etmemiştir. 1920'den itibaren de kendini bütünüyle ilmî araştırmalara vermiştir. İngiliz hükümetinin Mısır ve Yakındoğu siyasetini iyi karşılamadığı, hatta bu hususta ciddi tenkitlerde bulunduğu da söylenir (Brisch, IX, 176-182).

BİBLİYOGRAFYA

"Bibliography of the Writings of K. A. C. Creswell", Studies in Islamic Art and Architecture in Honour of K. A. C. Creswell, London 1965, s. XI-XIX; E. Combe, "L'Oeuvre de K. A. C. Creswell", a.e., s. 1-7; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, II, 168-169; R. Ettinghausen, "Bibliography of the Writings of K. A. C. Creswell. In Honor of his Seventyfifth Birthday-September 13, 1954", Ars Orientalis, II, Ann Arbor-Mich. 1957, s. 509-512; K. Brisch, "Sir Archibald Creswell, 13.9.1879/8.4.1974", KOr., IX (1974-75), s. 176-182; K. A. Creswell and His Legacy (ed. O. Grabar)", Muqarnas, VIII, Leiden 1991; ABr., VI, 218.

Semavi Eyice

CÛ‘

(bk. RİYÂZET).

CUÂL b. SÜRÂKA

جعال بن سراقة

Cuâl b. Sürâka ed-Damrî el-Gıfârî

Sahâbî.

Kaynaklarda adı Cuayl, Ciâl, Cüffâl gibi farklı şekillerde geçmektedir. İlk muhacirlerdendi. Fakir olduğu için Suffe ashabı arasında yer aldı. Hz. Peygamber Benî Mustalik Gazvesi'ne giderken Cuâl'i Medine'de yerine vekil olarak bıraktı. Zâtürrikā' Gazvesi dönüşünde ise onu müslümanların sağlık ve zafer haberini Medine'ye ulaştırmakla görevlendirdi. Cuâl Benî Kurayza Gazvesi'nde bir gözünü kaybetti.

Cuâl Hz. Peygamber'e son derece bağlıydı. Onun sarsılmaz bir imana sahip olduğuna Hz. Peygamber şahadet etti. Huneyn Gazvesi'nden sonra ganimetler taksim edilirken Hz. Peygamber'in Akra' b. Hâbis ile Uyeyne b. Hısn'a 100'er deve verdiği halde Cuâl b. Sürâka'ya hiçbir şey vermemesini izah edemeyen bir sahâbî bunun sebebini Hz. Peygamber'e sormuştu. Hz. Peygamber de Akra' ile Uyeyne'yi İslâm'a ısındırmak için onlara fazla verdiğini, Cuâl b. Sürâka'nın ise imanına güvendiğini söylemiş, Cuâl'in onlar gibi dünya dolusu adama bedel olduğunu belirtmişti.

Tebük Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in bir mûcizesiyle karnını doyuran üç sahâbîden biri olan Cuâl'in ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, II, 435-436, 447, 804; III, 948; İbn Hişâm, es-Sîre, IV, 139; İbn Sa'd, et-Tabakāt, II, 61; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 91; Ebû

Nuaym, Hilye, I, 353; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 237; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, II, 106; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 338; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 118; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 235, 239.

Selman Başaran

CUÂLE

الجعالة

Yapılacak bir iş karşılığında ücret taahhüt etme, mükâfat vaad etme, vaad edilen ücret ve mükâfat anlamında kullanılan fıkıh terimi.

“Yapmak, etmek, kılmak” anlamındaki ca‘l (cu‘l) kökünden türemiş olan cuâle (ciâle, ceâle), bir fıkıh terimi olarak yapılacak belirli bir iş karşılığında ödenecek ücret, ayrıca böyle bir ödemeyi taahhüt etme, vaad etme anlamına gelir. Bu şekilde verilen ücret veya mükâfata da cuâle, ciâl ve cu‘l denir. Cuâlede ücret vaad eden kimseye câil, işi yapana da âmil denir. Kaçan bir hayvanı yakalayacak kimseye veya bir hastayı iyileştirecek doktora ücret (mükâfat) vaad etme, klasik kaynaklarda cuâlenin en çok rastlanan örneklerindendir. Ayrıca cihada katılmayan bir mükellefin kendi yerine gidecek kişiye ödediği bedele de bu ad verilmektedir.

Cuâle İslâm hukukunda tek taraflı irade beyanına dayanan hukukî işlemin borç doğurduğuna dair dikkate değer bir örnektir. Hanefî hukukçuları, kaçak kölenin (âbık) sahibine geri getirilmesi

karşılığında ödenen ücret dışında cuâleyi kabul etmezler. Çünkü onlara göre cuâlede ücret veya mükâfat vaadinde bulunan kişi belirli ise de işi yapacak taraf, yapılacak iş ve icâre süresi bilinmemekte, cuâle bu yönüyle bir nevi fâsit icâreye (icâre-i ademî) benzemekte ve bu tür tek taraflı irade beyanı borç doğurmamaktadır. İbn Âbidîn, işi yapanın bilinmemesi durumunda fâsit değil bâtıl icârenin söz konusu olduğunu söylemektedir. Kaçak köle dolayısıyla koymuş oldukları istisna ise bu konudaki içtihadları için bir tezat teşkil etmez. Zira bu vesile ile mal sahibi için doğan cuâle borcu, onun tek taraflı irade beyanından değil İslâm hukukundan doğmakta ve miktarı da yine İslâm hukuku tarafından belirlenmektedir. Buna göre üç günlük veya daha uzak bir mesafeden kaçak köleyi yakalayıp getiren kimse 40 dirhem tutarında bir ücrete hak kazanır (Beyhakī, VI, 200). Daha kısa mesafeden getirilen köle için mesafeye göre bir ücret verilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise cuâle ihtiyaç sebebiyle geçerli kabul

edilmiştir. Cuâleyi geçerli kabul eden fıkıh âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Yûsuf kıssasında, hükümdara ait olup kaybolduğu söylenen su kabını getirene bir deve yükü mükâfat vaad edilmesini (Yûsuf 12/72) delil göstermekte, ayrıca akrebin sokması ile zehirlenen bir kişiyi iyileştirmek şartıyla cuâle olarak bir koyun karşılığında okuyan sahâbînin bu davranışını Hz. Peygamber'in tasvip etmesi ve alınan ücreti helâl görmesini de (Buhârî, "İcâre", 16, "Tıb", 33, 36; Müslim, "Selâm", 66) destekleyici bir delil olarak ileri sürmektedirler. Mâlikî fakihleri bu konuda daha da ileri giderek tek taraflı irade beyanını Cermen hukukuna benzer şekilde umumi bir borç kaynağı olarak kabul etmektedirler (bk. BORÇ).

Cuâlenin geçerli olabilmesi için taraflar, irade beyanı, yapılacak iş, verilecek ücret olmak üzere dört unsurun bir arada bulunması gerekir. Cuâlede câilin tam ehliyetli (temyiz gücüne sahip ve reşîd) olması gerekli ise de diğer tarafta (âmil) tam ehliyetin bulunması şart değildir. Âmilin belli bir kişi olması mümkün olduğu gibi alenî mükâfat vaadine benzer şekilde bunların gayri muayyen kişiler olmaları da mümkündür. Âmilin belli olduğu cuâlede bir başkası aynı işi yaparak ücrete hak kazanamaz. Herkese yönelik mükâfat vaadinde ise işi tamamlayan kimse ücrete hak kazanır. İrade beyanının yapılacak işi, alınacak ücreti ve borçlanma taahhüdünü ortaya koyacak şekilde açık ve kesin olması gerekir. Ancak âmilin kabul ettiğini belirtmesi gerekli değildir. Cuâlenin hizmet veya istisna akidlerinden farklı olduğu noktalardan biri de budur. Âmilden açık bir irade beyanı aranmıyorsa da işe koyulmasını zımnî bir kabul saymak ve böylece cuâleyi iki taraflı hukukî işlem addetmek mümkündür. Esasen Şâfiî ve Hanbelî hukukçularına göre cuâlede ücrete hak kazanabilmek için âmilin mükâfat vaadinde bulunan kimsenin icabından haberdar olması gerekmektedir (bizzat Şâfiî'nin Mâlikîler'e paralel farklı bir görüşü için bk. el-Üm, III, 294). Mükâfattan haberi olmadan istenen işi yapan kimse emeğini bağışlayan kişiye benzediği için herhangi bir ücrete hak kazanamaz. Ancak Mâlikîler'de işi yapan kimse bir cuâle vaadinde bulunulduğunu bilmese bile belirli durumlarda vaad edilen ücrete veya misil ücrete hak kazanır (geniş bilgi için bk. A. Mahmûd Matlûb, s. 186-187). Bu durumda zımnî bir kabulden ve buna bağlı olarak iki taraflı bir hukukî işlemden bahsedilemez. Burada borcun kaynağı tek taraflı irade beyanıdır. Cuâlede yapılacak işin bütün boyutları bilinmese de mahiyeti konusunda anlaşmazlığı önleyecek ölçüde belirli olması icap eder. Meselâ

kaçak hayvanın bulunmasında hayvanın nerede olduğu bilinmese bile yapılacak iş bellidir. İstenen iş yapıldığı zaman âmil belirlenen ücrete hak kazanır. Ücretin peşin olarak ödenmesi talep edilemez, peşin ödemenin şart koşulması cuâleyi geçersiz kılar. Aynı hüküm ücrette belirsizliğin olması durumunda da söz konusudur. Âmil ücretini alıncaya kadar işi teslimden kaçınamaz, bir hapis hakkı mevcut değildir.

Cuâle, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları ile Mâlikîler'deki hâkim görüşe göre, işe başlanmadan önce iki taraf için de bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) bir hukukî işlemdir; her iki taraf bu işten vazgeçebilir. Mâlikîler'de icâre akdi gibi cuâlenin de iki taraf için bağlayıcı olduğu hususunda bir görüş daha vardır. Onlara ait üçüncü bir görüşe göre ise cuâle, işi yapan için değil sadece vaadde bulunan kimse için bağlayıcıdır. İşe başladıktan sonra âmil tek taraflı olarak cuâleden dönebilirse de câil dönemez. Bunun sonucu olarak âmil yarım bıraktığı işi tamamlamaya zorlanamaz. Ancak çalıştığı süre için câilden ücret talep edemez. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise câil de iş başladıktan sonra dönebilir. Ne var ki bu durumda âmil çalıştığı dönem için ecr-i misle hak kazanır. Tarafların geçerli olan rücûlarının dışında ölmeleri veya câilin ehliyetini kaybetmesi gibi sebeplerle cuâlenin sona erip ermediği hakkında mezheplerin rücûa paralel farklı görüşleri vardır (geniş bilgi için bk. Ali el-Hafîf, s. 135-136; Mv.F, XV, 236-239).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "cʿal" md.; Buhârî, "İcâre", 16, "Tıb", 33, 36; Müslim, "Selâm", 66; Şâfiî, el-Üm, III, 294; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 458-459; Serahsî, Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, I (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, s. 138-144; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 200; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 207; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 203-205; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, V, 465-481; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 324-328; Senhûrî, Mesâdirü'l-hak, I, 38-43; Y. Linant de Bellefonds, Traité de droit musulman comparé, Paris 1965, I, 160-161; Hâlid Reşîd el-Cümeylî, el-Cuʿâle ve ahkâmühâ, Beyrut 1406/1986; Abdülmecîd Mahmûd Matlûb, Nazariyyetü'l-irâdeti'l-

münferide fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1409/1989, s. 182-191; Ali el-Hafîf, "el-Cuʿâle evi'l-vaʿdü bi-câʾize", Mecelletü'l-ʿUlûmi'l-kānûniyye ve'l-iktisâdiyye, V/1, Kahire 1963, s. 121-136; Michael Bonner, "Jaʿāʾil and Holy War in Early Islam", Isl., LXVIII/1 (1991), s. 45-64; "Cuʿâle", Mv.F, XV, 208-239.

Mehmet Âkif Aydın

CUCİ HAN

(ö. 624/1227)

Cengiz Han'ın dört oğlundan en büyüğü.

1169 yılında doğdu. Babasının Merkit yağmasından dönüşü esnasında dünyaya geldiğinden kendisine "yoldan gelen" anlamında Cuci adı verildi. Cengiz Han'ın Çin'in kuzeyindeki bozkır kavimlerini bir idare altında birleştirmesi sırasında 1218 yılında babası tarafından Kırgızlar üzerine gönderildi. Cuci buradaki halkı itaat altına aldıktan sonra ertesi yıl babasının maiyetinde diğer kardeşleriyle birlikte Hârizmşahlar üzerine yapılan sefere katıldı. Daha sonra babası tarafından İrtiş ırmağından İtil ırmağına kadar olan bölgeleri itaat altına almakla görevlendirildi. Batı Sibirya'yı İtil ırmağı boylarına kadar itaat altına alan Cuci, ardından Yenikent ve Barçınlığkent'i zaptederek Gürgenç'e yöneldi. Burayı da ele geçirmek için kardeşleri Çağatay ve Ögedey'le birleşti. 1221'de Cebe Noyan ve Subitay Noyan'ı Muhammed Hârizmşah'ı takiple görevlendirdi. Kendisi ise Tuluy ile birlikte Buhara, Semerkant, Nahşeb ve Tirmiz'i zaptetti, kışı Ceyhun bölgesinde geçirdi. 1222 yılında Hârizm'in merkezi Gürgenç ateşe verildi, sanatkârlar

hariç halkı katledildi. Öldürülenler arasında Şeyh Necmeddîn-i Kübrâ da vardı.

Cengiz Han, Hârizm'in bu bölümüyle birlikte İrtiş'ten İtil'e kadar Batı Sibirya'yı oğlu Cuci'nin idaresine verdi. Bu sırada kumandanlarından Cebe ve Subitay ileri harekâtta bulunarak Azerbaycan ve Derbent üzerinden Kuzey Kafkasya'ya girdiler, Kırım'a kadar uzandılar ve buraları yağmaladılar. Cebe ve Subitay'ın bu seferleri keşif niteliğinde olup Cuci Han'ın yurdunun batıya doğru genişlemesini hazırlamak içindi. Asıl batı seferleri Cuci'nin ölümünden sonra oğulları zamanında yapılmış ve Altın Orda Devleti'nin temelleri atılmıştır. 1226 yılı sonlarında veya daha kuvvetli bir rivayete göre 1227 yılı başlarında Cuci bir sürek avı sırasında atından düşerek ölmüştür. Kaynaklarda on sekiz kadar erkek çocuğu

kaydedilen Cuci'nin oğullarından ikincisi Batu (Sayın) Han babasına halef olarak Altın Orda Hanlığı'nı kurdu. Büyük oğlu Orda, Gök Orda Hanlığı'nın kurucusudur. Beşinci oğlu Şiban Han ise Özbek hanlarının atasıdır. On üçüncü oğlu Togay Timur neslinden gelenler, Batu Han sülâlesinin sona ermesinden sonra Altın Orda Hanlığı'nı devam ettirmişler, daha sonra da Kazan, Kırım ve Astarhan hanlıklarının kuruluşunu hazırlamışlardır.

Cuci Han 1227'den 1783 yılına kadar Deşt-i Kıpçak'ta hüküm süren hükümdarların hepsinin atası durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, tür.yer.; Reşîdüddîn, Câmiʿ u't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 430-523; Ebü'l-Gāzî Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. Desmaison), Petersburg 1871, I, 132; H. H. Howorth, History of the Mongols, London 1876-1927, I-IV, tür.yer.; Barthold, Türkistan, tür.yer.; a.mlf., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Ankara 1975, tür.yer.; B. Spuler, Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502), Leipzig 1943, tür.yer.; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 61 vd.; G. Vernadsky, The Mongols and Russia, Yale 1953, s. 121; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1953, tür.yer.; A. Y. Yakubovsky, Altınordu ve İnhitatı (trc. Hasan Eren), İstanbul 1955, tür.yer.; R. Grousset, L'Empire des Steppes, Paris 1960, tür.yer.; Mustafa Kafalı, Ötemiş Hacı'ya Göre Cuci Ulusu'nun Tarihi (doktora tezi, 1965), İÜ Ktp., nr. 4086; a.mlf., Altın-Ordu Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., "Cuci Ulusu ve Ak Orda (Altın Orda) Hanlıkları", TD, sy. 24, s. 59-68; a.mlf., "Cuci Sülâlesi ve Şubeleri", TED, sy. 1 (1970), s. 120; a.mlf., "Cuci Ulusundaki İl ve Kabilelerin Siyasi Rolleri ve Ehemmiyetleri", a.e., sy. 2 (1971), s. 99-110.

Mustafa Kafalı

CÛD

(bk. CÖMERTLİK)

CÛDÎ DAĞI

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Nûh'un gemisinin tûfandan sonra üzerine oturduğu dağ.

Cûdî kelimesi "cömertlik" anlamındaki cûd kökünden gelmektedir (Mustafavî, et-Tahkık, "cvd" md.). Dağın tepesinin avuç içi gibi oluşu, tûfan*dan sonra geminin konmasına ve gemidekilerin barınmasına elverişli durumu sebebiyle bu adı almış olması muhtemeldir.

Cûdî dağı Güneydoğu Anadolu bölgesinde Türkiye-Irak sınırına 15 km. uzaklıkta, Dicle ırmağının kıyısında bulunan Cizre'nin 32 km. kuzeydoğusunda, Şırnak il merkezine 17 km. mesafededir. Elips biçiminde olan Cûdî dağı üzerinde 2000 metreyi aşan dört doruk vardır. Bunların en yükseği 2114 metredir. Bu tepelerden 2017 m. yüksekliğinde olanı "Nuh peygamber ziyareti tepesi" adını taşır.

Cûdî dağının temelinde jeolojinin Jura ve Kretase dönemlerine ait kütlevî kalkerler bulunur. Bu temelin üstünde de yer yer yeşil renkli (ofiolit) ve daha genç (üst kretase-paleosen yaşlı) bir seri yer alır. Bazı yerleri sarp ve engebeli olmakla beraber çıkılması ve inilmesi çok kolay bir dağdır. Güney kesiminden Dicle'ye sel ve çaylar dökülmektedir. Yüksekliği fazla olmamakla beraber güney ve batı yönünden oldukça görkemli bir görünüşe sahiptir. Kurak bir bölgede yer almasına rağmen 500 milimetrenin üzerinde yağmur düşmektedir. Bundan dolayı 1500-2000 metreler arasında çam ve meşe ormanları mevcuttur. Halen ağaçların epeyce tahrip edilmiş olmasına rağmen dağın kuzey yamacında ormanlık yerler vardır. Güney yamacının üzerinde ise seyrek de olsa meşe bulunmaktadır.

Cûdî dağı, dinler tarihi ve bilhassa İslâm dini bakımından önemlidir. Zira Kur'an'da Hz. Nûh'un gemisinin tûfandan sonra Cûdî dağına oturduğu belirtilmektedir. Bu konudaki âyetin meâli şöyledir: "Ey arz, suyunu yut ve ey gök -suyunu-tut! denildi. Su azaldı, iş bitirildi. Gemi Cûdî üzerine oturdu" (Hûd 11/44). "Rrt" kelimesinin Kitâb-ı Mukaddes yazarlarınca yanlış seslendirilmesi sonucunda ortaya çıkan Ararat kelimesi (Tekvîn, 8/4)

hatalı yorumlanmış (Dorme, s. 24) ve Nûh'un gemisinin indiği yer olarak Ağrı dağı gösterilmişse de bunun gerçeğe uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten X. yüzyıla kadar birçok Ermeni müellifin ve daha başkalarının eserlerine dayanarak Ağrı dağının

tûfan ile münasebeti bulunmadığını oldukça büyük bir katiyetle tesbit etmek mümkündür. Eski Ermeni rivayetlerinde Nûh'un gemisinin bir dağ üzerine oturduğu hakkında hiçbir mâlumat yoktur. Nûh'un gemisinin Masik dağı zirvesine oturmasına dair XI ve XII. yüzyıllarda Ermeni edebiyatında yer alan bilgiler ise Avrupalılar'ın Tevrat'taki ifadeyi (Tekvîn, 8/4) yanlış tefsir etmelerinden kaynaklanmaktadır (İA, III, 223). Esasen Ağrı dağı çok yüksek ve sarp olup insan hayatı için önemli olan su, ağaç, barınacak yerler vb. imkânlardan yoksundur. Bu sebeple geminin oraya inmesi mümkün görünmemektedir. Cûdî dağında ise barınacak birçok mağaranın mevcudiyeti, tepesinin geminin inişine uygun bir yüzey oluşturması ve beslenme imkânlarına sahip bulunması, geminin oraya inmesi için yeterli ip uçları vermektedir. Geminin oturduğu mahallin Yeşildağ adını alışı da dikkate şayandır.

İslâm Ansiklopedisi'nde M. Streck tarafından yazılan "Cûdî" maddesinin orijinalinde "gelenek" karşılığı olarak kullanılan tradition kelimesinin Türkçe'ye "efsane" şeklinde çevrilmesi, gerek Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'da gerekse eski metinlerde yer alan tarihî olayın sanki aslı esası yokmuş gibi yanlış bir kanaat uyandırmaktadır. Diğer taraftan yine aynı maddede Nöldeke'den nakledilen yorum da gerçeği ifade etmemektedir. Nöldeke'ye göre Kur'an'da zikredilen "Cûdî"den maksat Arabistan'daki dağdır ve Hz. Muhammed bu dağı bütün dağların en yükseği saymıştır (İA, III, 224). İslâmî kaynaklarda Cûdî adını taşıyan iki dağ söz konusudur. Bunlardan biri Arabistan yarımadasında yer alan ve Tay kabilesinin yerleşme alanında bulunan dağdır ki Ebû Sa'tere el-Bevlânî'nin şiirinde kastedilen de budur (Yâkūt, II, 180). Diğeri ise yukarıda konumu ve özellikleri belirtilen Cûdî dağıdır. Bütün tefsir kitaplarında kaydedilen ve İbn Abbas, Kâ'b b. Ahbâr gibi sahâbîlerden nakledilen rivayetlere göre geminin indiği dağ, Cûdî diye bilinen, "Cezîre'de (Dicle ile Fırat arasında) Musul yakınlarında bulunan" (meselâ bk. Taberî, VII, 48; Zemahşerî, II, 271) ve bugün Türkiye sınırları içinde yer alan dağdır. Eğer bir şairin şiirinde geçmesi delil sayılıyorsa İbn Kays er-Rukayyât ile Ümeyye b.

Ebü’s-Salt’ın şiirlerinde geçen Cûdî, Arabistan’daki Cûdî dağı olmayıp Güneydoğu Anadolu’daki dağdır (Lisânü’l-ʿArab, “cvd” md.; İA, III, 224). Öte yandan Hz. Peygamber’in Cûdî’yi Arabistan’da ve bütün dağların en yükseği saydığı iddiası da mesnetsizdir.

Hz. Âdem’in Tûrisînâ, Tûrizeyta, Lübnan ve Cûdî dağlarından getirdiği taşlarla Kâbe’yi inşa ettiği rivayeti de sahih değildir (Aydemir, s. 268).

Yakın zamanlarda yahudi, hıristiyan ve Ermeniler’in siyasî maksatlarla Nûh’un gemisinin Ağrı dağına indiğini iddia ederek bu dağda araştırma ve inceleme yapmaları, her türlü dinî ve ilmî esastan tamamen mahrumdur (bk. AĞRI DAĞI; ayrıca bk. Tanyu, Ağrı Dağı, Nuh’un Gemisi, Ermeniler, tür.yer.).

Gerek Cûdî dağının yapısı gerekse konuyla ilgili tarihî bilgi ve rivayetler, Kur’an’da geminin “üzerine oturduğu” bildirilen Cûdî dağının bu dağ olduğu şeklindeki kanaati destekler mahiyettedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “cvd” md.; Mustafavî, et-Tahkīk, “cvd” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VII, 4748; Zemahşerî, Keşşâf, II, 271; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 180; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1848; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Baroda 1938, s. 106-107; E. Dorme, La Bible I: L’Ancien Testament, Paris 1956, s. 24; Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 16, 17, 26; a.mlf., Ağrı Dağı, Nuh’un Gemisi, Ermeniler, İstanbul 1989; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 268; Reşat İzbırak, Türkiye Jeomorfolojisi, Ankara 1983, I, Giriş, s. 45-46; M. Streck, “Cûdî”, İA, III, 223-225; a.mlf., “Djūdı”, EI² (İng.), II, 573-574; ML, II, 317; YA, IX, 672-673; ABr., VI, 241.

Hikmet Tanyu

CÛDÎ EFENDİ, Muallim

(1850-1931)

Son devrin tanınmış şair ve muallimlerinden.

Kasım 1850'de Merzifon'da doğdu. Trabzonlu Cûdî Efendiyle karıştırılmamak için "Merzifonlu" olarak da anılır. Asıl adı İbrâhim Cûdî'dir. Babası Hüseyin Efendi'yi iki yaşlarında iken kaybedince annesiyle birlikte dedesinin evine yerleşti. Annesinin ikinci evliliğinden sonra teyzesinin yanında kaldı. Mahalle mektebini bitirdikten sonra rüşdiyeye gitti, ayrıca medrese derslerini takip etti. Bir süre hıfza çalıştı, hat dersi aldı.

Tahsilini tamamlamak üzere gittiği İstanbul'da (1876) müsabaka imtihanını kazanarak Beşiktaş Askerî Rüşdiyesi'nde Türkçe muallimi olarak göreve başladı. Selânik'te Terakkî adlı özel bir okulda, İdâdî-i Mülkiyye'de ve Selânik Askerî Rüşdiyesi'nde Türkçe ve Arapça muallimliği yaptı. II. Meşrutiyet'ten sonra açılan Meclisi Meb'ûsan'a Amasya mebusu seçilince İstanbul'a döndü. Rûmî 1328'de (1912-13) Gelenbevî İdâdîsi'ne edebiyat, Mercan İdâdîsi'ne Türkçe hocası oldu. Bu mekteplerdeki görevlerinin yanı sıra Gelenbevî Sultânîsi'nde edebiyat ve felsefe dersleri okuttu. 1915'te Bezmiâlem Vâlide İnâs Sultânîsi edebiyat muallimliğine tayin edildi. 1917'de Isparta mebusu olunca iki görevi birlikte sürdürdü. Eylül 1921'de emekli oldu. 17 Eylül 1931'de öldü. Mezarı Kadıköy'deki aile kabristanındadır.

Uzun yıllar Türkçe, edebiyat, Arapça ve felsefe hocalığı yaptığı için "muallim" unvanı ile anılan İbrâhim Cûdî, ilk modern Türk hikâyecilerinden Nâbizâde Nâzım başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir.

Muallim Nâci ile Selânikli Tevfik'in çıkardıkları Teâvün-i Aklâm mecmuasında kırka yakın, Peyâm-ı Sabah'ın edebî ilâvesi Peyâm-ı Edebî'de de on kadar şiiri yayımlanan Cûdî'nin Muasır Şairlerimiz, Son

Asır Türk Şairleri ve Merzifon Şairleri'nde şiirlerinden örnekler bulunmaktadır. Muallim Nâci ve Yenişehirli Avni'nin tesiri altında kalan Muallim Cûdî'nin bir divan teşkil edecek sayıda yayımlanmamış şiirlerinin bulunduğu defterin dostu Merzifonlu Sıdkı Hoca'da olduğu söylenmekteyse de bu zatın vefatından sonra kitapları satıldığından defter hakkında bilgi edinilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Eldem], Muasır Şairlerimiz, Birinci Defter, İstanbul 1311, s. 79-111; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 249-254; Vehbi Cem [Aşkun], Merzifon Şairleri, Merzifon 1937, s. 74-87; Ergun, Türk Şairleri, III, 1087-1093; Mahir İz, "Merzifonlu Muallim Cûdî", Yeni Asya, 23, 30 Nisan 1971; İ. Alaaddin [Gövsa], Meşhur Adamlar Ansiklopedisi, İstanbul 1933, III, 262; TA, XI, 252; Ziya Bakırcıoğlu, "Cûdî, Muallim İbrahim", TDEA, II, 86.

Ekrem Bektaş

CÛDÎ EFENDİ, Trabzonlu

(1863-1926)

Son devrin tanınmış âlim ve şairlerinden.

Trabzon'da doğdu. Asıl adı İbrâhim olup şiirlerinde kullandığı "Cûdî" mahlasıyla tanınmıştır. Çağdaş olmaları, aynı adı ve mahlası taşımaları sebebiyle zaman zaman Merzifonlu Cûdî ile karıştırılmaktadır. Babası, İskender Paşa Medresesi müderrisi Yomralı Hacı Mehmed Efendi'dir. Cûdî Efendi Tabakhâne İlk Mektebi'nden sonra tahsiline Müftü Medresesi'nde devam etti. Hoca Derviş ve Hacı Fâik gibi hocalardan çeşitli dersler okudu, Semercizâde Hacı Mehmed Efendi'den icâzet aldı. Ardından Şeyhülüdebâ Ali Nakı Efendi'nin açtığı Hamidiye Mektebi'ne Türkçe hocası oldu (1883). İki yıl sonra Mekke'ye giderek bir süre orada kaldı. Trabzon'a dönünce yeniden muallimliğe başladı. Cûdî Efendi 1928'den beri bugün Cûdî Bey İlkokulu adı ile anılan Zeytinlik İlk Mektebi'nin uzun yıllar müdürlüğünü yapmıştır. Bu sebeple "muallim" olarak da anılan Cûdî Efendi idaresinde bu mektep Trabzon'un eğitim hayatında çok büyük bir başarı kazanmış ve rağbet görmüştür. Ayrıca Cûdî Efendi iki defa basılan Esmâ ʾü'l-hüsnâ adlı kitabının gelirleriyle de mektebin genişletilmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca İranlılar'ın açtığı Nâsırî İdâdîsi'nde öğretmenlik ve müdürlük, Fransızlar'ın idaresindeki Frerler Mektebi ile Ermeni ve Rum okullarında Türkçe hocalığı yaptı. Memuriyet hayatına 1903'te tayin edildiği Trabzon Ticaret Mahkemesi dâimî üyeliğiyle başladı. 1910 Haziranında mahkemenin lağvedilmesine kadar burada çalıştı. 1908'de yüksek dereceli ilmiye rütbelerinden olan mûsıle-i Süleymâniyye pâyesini elde etti. 1910'da girdiği imtihanı kazanarak Trabzon Mektebi Sultânîsi'ne Arapça hocası oldu; Trabzon Askerî Rüşdiyesi'nde de Türkçe hocalığı yaptı. Ayrıca dört yıl kadar Trabzon Maarif Meclisi üyeliğinde bulundu, bir yıl kadar da Trabzon vilâyet gazetesi başmuharrirliği görevini yürüttü.

I. Dünya Savaşı sırasında Trabzon'un işgali üzerine önce Ünye'ye, oradan da Ankara'ya gitti. Bir buçuk yıl kadar Ankara Sultânîsi'nde Arapça, dârülmuallimâtta ulûm-i dîniyye hocalığı yaptı. Mütareke'den sonra tekrar

Trabzon’a dönerek sultânîdeki görevine devam etti. İstiklâl Savaşı’ndan önceki işgal günlerinde Trabzon Muhafaza-i Hukūk-ı Milliyye Cemiyeti’nin kurucuları arasında bulunduğu gibi bir süre cemiyetin reisliğini yaparak Millî Mücedele’nin hazırlanmasında faal rol oynadı. Kendisine teklif edilen milletvekilliğini daha önce İttihatçılar’ın mebusluk teklifinde olduğu gibi kabul etmedi. 1925’te tayin edildiği Trabzon müftülüğü görevini ölümüne kadar sürdürdü. 1926 yılı Ramazan ayı sonlarında vefat etti. Hatuniye Camii hazîresine, babasının yanına defnedildi.

Arapça ve Farsça’yı edebiyatlarıyla birlikte çok iyi bilen Cûdî Efendi, Türkçe’nin yanında bu iki dile de şiir söyleyebilecek derecede hâkimdi. Bir divan teşkil edecek hacimde olduğu anlaşılan şiirlerinin tamamı elde mevcut değildir. Mahir İz, Cûdî Efendi’nin Ankara Sultânîsi’nde çalıştığı yıllarda basılmamış bir divanı bulunduğunu ve bu divandan seçtiği bazı şiirleri kendi defterine aldığını belirtmektedir (Yılların İzi, s. 59). Bunlardan başka devrin gazete ve mecmualarında çeşitli şiirleri yayımlanmıştır. Ancak divanının ne olduğu bilinmemektedir. Aruza ve dile hâkim güçlü bir şair olduğu anlaşılan Cûdî Efendi’nin şiirlerinde yer yer kuvvetli bir lirizme sahip parçalar da vardır.

Eserleri. Cûdî Efendi’nin çoğu ders kitabı mahiyetinde olan yirmi eseri yayımlanmıştır. Eserlerinin hepsini yakın arkadaşı Trabzonlu kitapçı Hamdi Efendi neşrettiği gibi birçoğunun yazılmasına da o vesile olmuştur. Bu eserler, devrinde Trabzon ve civarının eğitim ve kültür hayatında önemli rol oynamış, Hammâmîzâde İhsan’ın değerlendirmesine göre Kafkaslar’a kadar uzanan bir saha içinde pek çok gencin okuma yazma öğrenmesine, temel dinî bilgileri elde etmesine yardımcı olmuş, Esmâʾü’l-hüsnâ, Târîh-i Enbiyâ ve Ramazan Vâizi adlı eserleri ise birçok yetişkin insanın din kültürünün gelişmesine hizmet etmiştir. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Nevâdir-i Nefîse (Trabzon 1309). Arap edebiyatından derlenen ibret verici hikâyelerin tercümesinden meydana gelmiştir. 2. el-Kenzü’l-esnâ fî şerhi’l-esmâi’l-hüsnâ (Trabzon 1325). Esmâ-i hüsnânın manzum şerhidir. Gördüğü rağbet üzerine tekrar basılan kitabın yeni harflerle de baskısı yapılmıştır (nşr. Murat Yüksel, İstanbul 1989). 3. el-Haytü’l-ebyaz yahut Ramazan Vâizi (Trabzon 1328). Ramazan ayı ve bu aydaki ibadetler hakkında fıkhî bilgilerin ve açıklamaların yer aldığı bir eserdir. Kitap yeni harflerle de

basılmıştır (İstanbul 1970). 4. Târîh-i Enbiyâ ve İslâm (Trabzon 1328). Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin kısa hayat hikâyelerini ihtiva eden ve belli başlı İslâm hükümdarları hakkında bilgi veren eser, Küçük Târîh-i Enbiyâ ve İslâm adıyla ilk mektepler için ders kitabı olarak da yayımlanmıştır (Trabzon 1328). 5. et-Tarâʾif ve'z-zarâʾif (Trabzon 1331). Arapça metin çalışmaları için kaleme alınan bu derlemede bazı fıkralarla ahlâkî ve edebî hikâyeler yer almaktadır. 6. Lugat-ı Cûdî (Trabzon 1332). Cûdî Efendi'nin en son ve en önemli eseridir. Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye giren kelimelerin açıklamalarının yapıldığı sözlükte manzum ve mensur örneklere de yer verilmiştir. Bu örneklerden isim bulunmayan mısra ve beyitlerle manzum tercümeler ve bazı ibareler müellife aittir. Cûdî Efendi bir kısım kelimeleri açıklarken şahsî hâtıralarından da söz etmektedir (bk. "civâr", "cûdî", md.leri). Eserin bir diğer özelliği, madde başı olarak alınan edebiyat terimlerinin nisbeten geniş şekilde ve örneklerle açıklanmış olmasıdır. Okul Kitapları. 1. Teshîl-i Elifbâ-yı Osmânî (Trabzon 1312). Bazı düzeltmeler ve resim ilâvesiyle Resimli Elifbâ-yı Osmânî gibi adlarla birçok defa basılmıştır. 2. Rehberi Avâmil (Trabzon 1325). Arapça öğretiminde önemli bir kitap olan İmam Birgivî'nin el-ʿAvâmilü'l-miʾe adlı eserinin daha kolay anlaşılmasını sağlamak için hazırlanmış bir risâledir. 3. Kırâat-i Türkiyye (Trabzon 1317). 4. İlk Ta'lîm-i Kırâat (Trabzon 1327). 5. Kırâat-i Türkiyye (Trabzon 1327). İlkokulların ikinci sınıfları için hazırlanan bu okuma kitabında bazı tanınmış kişilerin hayat hikâyeleriyle Türk tarihine ait kısa bilgiler de yer alır. 6. Teshîl-i Sarf-ı Osmânî (Trabzon 1327). 7. Ulûm-ı Dîniyye Dersleri (Trabzon 1327). Bu adı taşıyan ikinci bir kitabı da aynı yıl yayımlanmıştır. 8. İmlâ ve Kıraat (Trabzon 1327).

9. Ta'lîm-i Kırâat (Trabzon 1328). Cûdî Efendi'nin bunlardan başka eğitim, din ve ahlâk konularında yazdığı birçok makale devrin gazete ve mecmualarında kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrahim Cûdî, Lugat-ı Cûdî, Trabzon 1332, Önsöz; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 247-249; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 88; a.mlf., Meşhur Adamlar, İstanbul 1933-37, s. 263; Ergun, Türk Şairleri, III, 1093-1095; İhsan Hamamioğlu, Trabzonda İlk Kitapçı Kitabi Hamdi Efendi ve Yayınları, İstanbul 1947, s. 9, 10, 1723, 25-26; Ömer Akbulut, Trabzon Şairleri, Trabzon 1952, s. 28-31; a.mlf., Trabzon Meşhurları Bibliyografyası, Ankara 1970, s. 58; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 59-60, 66; a.mlf., "Trabzonlu Şair İbrâhim Cûdî Efendi", Bugün, İstanbul 12 Nisan 1967, s. 2; Hüseyin Albayrak, Kuruluşunun 100. Yılında Cûdî Bey İlkokulu, Trabzon 1988, s. 25, 27, 28-36; İ. Gündağ Kayaoğlu, "Trabzon'dan Yetişen Değerli Eğitimci İbrahim Cûdî Bey", Trabzon Kültür Sanat Yıllığı, İstanbul 1987, s. 287-292.

Mustafa Uzun

CUHÂ

جحا

Ebü’l-Gusn Düceyn b. Sâbit el-Kûfî el-Fezârî (ö. II/VIII. yüzyılın ikinci yarısı)

Saflığı ile tanınan Arap fıkra kahramanı.

Cevherî ve İbn Manzûr “Cuhâ” kelimesini özel isim kabul ederlerse de el-Kāmûsü’l-muhît, müellifi Fîrûzâbâdî bunun Ebü’l-Gusn Düceyn b. Sâbit’in lakabı olduğunu kaydetmekte, bu hususu diğer bazı kaynaklar da teyit etmektedir. Bazı rivayetlerde Cuhâ’nın adı Nûh veya Abdullah olarak da geçer. Hayatı ve ailesi hakkında fazla bilgi yoktur, ölüm tarihi de bilinmemektedir. Çeşitli rivayetlerden Cuhâ’nın Fezâre kabilesine mensup olduğu ve I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda Kûfe’de yaşadığı anlaşılmaktadır. Babasının Kûfe’nin tanınmış tüccarlarından olduğu rivayet edilir. Cuhâ bazı kaynaklara göre 100 yıldan fazla ömür sürmüş ve Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde (753-775) vefat etmiştir. Abbâsî Devleti’nin kuruluşunda önemli katkıları bulunan Ebû Müslim-i Horasânî ile de (ö. 137/755) Kûfe’de görüştüğü “emsâl” kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca 826’da ölen Ebü’l-Atâhiye’nin divanında (s. 488) ondan bahsetmesi, Cuhâ’nın bu tarihten önce yaşadığını gösterir. Cuhâ henüz hayatta iken fıkraları meşhur olmuş ve zamanla bütün İslâm âlemine yayılmıştır. İbnü’n-Nedîm, Cuhâ’nın fıkralarını ihtiva eden Nevâdiru Cuhâ adında bir eserden bahsetmekteyse de (el-Fihrist, s. 375) bu eser günümüze ulaşmamıştır.

Bazı müellifler Cuhâ ile, Basra’da aynı asırda yaşamış olan, aynı adı ve künyeyi taşıyan tâbiînden bir hadis râvisini birbirine karıştırmaktadırlar. Hatta bu isim benzerliği yüzünden bazı kaynaklar her iki şahsın aynı kişi olduğunu iddia etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî Lisânü’l-Mîzân adlı eserinde (II, 428) bu iddiaya yer verdikten sonra bunun doğru olmadığını, İbnü’l-Mübârek, Vekî‘ ve Abdüssamed gibi dindar kişilerin böyle birinden hadis rivayet etmeyeceklerini kaydetmektedir. İbn Hibbân da Kitâbü’l-Mecrûhîn’de (I, 294) Yerbû‘ kabilesine mensup olan Basralı râviden

bahsederken, “Genç arkadaşlarımız onun Cuhâ olduğunu zannediyorlar, bu yanlıştır” diyerek iki ayrı şahsiyetin mevcudiyetine işaret etmektedir.

Araplar Nasreddin Hoca’ya da “Cuhâ” lakabını vermekte, bu yüzden de çok defa bu iki fıkra kahramanının hayatları, şahsiyetleri ve fıkraları birbirine karıştırılmaktadır. Hatta her ikisinin aynı kişi olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi ikisini de inkâr ederek Anadolu’da ve Irak’ta bu adla gerçek kişilerin yaşamadığını ve bunların hayalî birer kahraman olduğunu iddia edenler de vardır. Ancak bu iki şahsiyetin hayatları ve fıkraları incelendiğinde, fıkra kahramanı olmanın ötesinde aralarında bir benzerlik bulunmadığı görülür. Zira Nasreddin Hoca daima hikmetli sözler söyleyen, âlim, filozof, çok zeki ve hazırcevap bir kişi olarak karşımıza çıkarken Cuhâ saf ve ahmak bir tipi canlandırmaktadır. Nitekim Mısırlı yazar Hasan Hüsni Ahmed de Nasreddin Hoca’nın fıkralarını topladığı Nevâdiru Cuhâ adlı eserinin mukaddimesinde birçoklarının âlim ve filozof Türk Cuhâ ile ahmak Arap Cuhâ’yı birbirine karıştırdıklarına dikkat çeker. Cuhâ’nın saflığı ve ahmaklığı darbımesel haline gelmiş, fıkralarından bir kısmı Arap atasözlerine dair emsâl kitaplarında yer almıştır.

Batı dünyasında şarkiyatçılık hareketinin başlaması sırasında Arap ve Türk edebiyatları ile uğraşan Batılılar XIX. yüzyılın sonlarında Cuhâ’yı ve Araplar arasında Cuhâ olarak bilinen Nasreddin Hoca’yı aynı zamanda tanıdılar ve Araplar’ın Cuhâ’sı ile Nasreddin Hoca’yı birbirine karıştırdılar. Nitekim Albert Ades ile Albert Josipovic hem Cuhâ’ya hem de Nasreddin Hoca’ya isnat edilen fıkraları derleyerek Le livre de Goha le simple adıyla Fransızca’ya çevirip yayımlamış (Paris 1916), bu Fransızca derleme Goha the Fool adıyla İngilizce’ye de tercüme edilerek neşredilmiştir. Leonide Soloviyev 1938’de yine aynı mahiyette Rusça bir fıkralar kitabı yayımlamış, aynı yıl Shebunina bunu Rusça’dan İngilizce’ye çevirerek neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, Sıhâh, “chy” ve “gsn” md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Kāmûsü’l-muhît, “chy”, “dcn” ve “gsn” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “cehâ” md.; Ebü’l-Atâhiyye, Dîvân (nşr. Şükrî Faysal), Dımaşk 1965, s. 488; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûhîn, I, 294; Hamza el-İsfahânî, ed-Dürretü’l-fâhire, Kahire 1972, I, 138; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 375; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü’l-emsâl (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl – Abdülmecîd Katâmış), Kahire 1384/1964, I, 387; Meydânî, Mecmaʿu’l-emsâl (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1398/1978, I, 396-397; İbnü’l-Cevzî, Ahbârü’l-hamkā ve’l-mugaffelîn, Beyrut 1405/1985, s. 36-40; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 172-173; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, II, 428; Serkîs, Muʿcem, II, 1859; Hasan Hüsni Ahmed, Nevâdiru Cuhâ, Kahire 1950, I, 9-10; Akkād, Terâcim ve siyer II (el-Mecmûʿatü’l-kâmile içinde), Beyrut 1980, XVI, 329-471; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 112-113; Bustânî, DM, VI, 397; TA, XI, 255; ML, III, 91; Ch. Pellat, “Djuhā”, EI² (İng.), II, 590-592.

Hüseyin Tural

CUHFE

الجحفة

Hac veya umre maksadıyla Mısır ve Suriye tarafından Mekke'ye gelenlerin ihrama girdikleri mîkāt yeri.

Asıl adı Mehyea'dır. Amâlika tarafından yurtlarından uzaklaştırılan Benî Akıl kabilesi buraya yerleşmişti. Bir gece mâruz kaldıkları sel çadırları ve hayvanları

sürükleyip götürdüğü için buraya Cuhfe (kuyu veya havuz dibinde kalan küçük su birikintisi) adını vermişler ve köy bu adla meşhur olmuştur.

Eskiden Suriye karayolunu tercih ederek Medîne-i Münevvere'ye uğramadan doğruca Mekke-i Mükerreme'ye gidenler Kızıldeniz sahiline 9 km. mesafedeki Cuhfe'de, Medine'ye uğrayanlar ise Zülhuleyfe'de ihrama girerlerdi. Zamanla Cuhfe terkedilmiş ve mîkāt yeri olarak Kızıldeniz kıyısındaki Râbiğ daha çok kullanılır olmuştur. Yâkūt el-Hamevî, o dönemde bir cuma camiinin bulunduğu Cuhfe'nin XIII. yüzyılda harap bir yer olduğunu, Mekke'den Medine'ye gidenlerin üç dört menzil sonra buraya ulaşabildiğini, Medine'ye 6, Câr'a ise 3 menzil uzaklıkta olduğunu söyler. Cuhfe'de eskiden hacıların barındığı kalede bugün evler ve bir çarşı bulunmaktadır. Cuhfe'nin girişinde Asr-ı saâdet'ten kalma Mescidü Azver, çıkışında ise Mescidü'l-eimme vardır. Bunlar günümüze kadar birkaç defa tamir görmüştür.

Bugün Medine-Mekke ve Cidde-Mekke otoyollarla birbirlerine bağlandığı için Râbiğ ve Cuhfe gibi eski yerleşim merkezleri önemlerini kaybetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), II, 153, 310; Harbî, Kitâbü’l-Menâsik ve emâkini turukı’l-hac ve meʿâlimi’l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 457-459; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), I, 208; Makdisî, Ahsenü’t-tekāsîm, s. 69; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 111; İbn Battûta, er-Rihle, Kahire 1322-23, I, 93; Âmirî, Behcetü’l-mehâfil ve bugyetü’l-emâsil (nşr. Muhammed Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, I, 166; Mir’âtü’l-Haremeyn (Mekke), I, 121; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1773; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyen, I, 225.

Mustafa L. Bilge

CÛIYYE

الجوعيّة

İlk devirlerde Şam bölgesindeki sûfîlere verilen lakap.

İlk sûfîlerden bazıları, “İnsana gücünü koruyabileceği birkaç lokma yeterlidir” (İbn Mâce, “Eṭʿime”, 50) meâlindeki hadise dayanarak az yemeyi ve aç kalmayı (Ar. cû‘) dinî ve mânevî hayat için bir esas haline getirmişler ve gıda maddelerinden asgari ölçüde faydalanmışlardır. Özellikle Şam (Suriye) bölgesinde yaşayan sûfîler aç kalmaya ayrı bir önem verdiklerinden “Cûıyye” diye anılmışlardır. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve adlı eserinin Şam sûfîlerine ayrılan bölümünde tâbiînden Amr b. Esved es-Sükûnî’nin asla karnını doyurmadığını, Hâlid b. Ma‘dân el-Kilâî ile Ebû Bekir b. Abdullah el-Gassânî’nin oruçlu olarak öldüklerini, Ebü’l-Kāsım el-Cûî’nin ise, “Allah beni açlığa karşı güçlendirdi” dediği için “el-Cûî” lakabını aldığını belirtir ve Suriyeli ünlü sûfî Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin, “Dünyanın anahtarı tokluk, âhiretinki açlıktır” dediğini kaydeder.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin mârifete aç karın ve çıplak bedenle ulaştığını, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tasavvufu lafla değil açlık ve mücahede ile elde ettiğini belirtmesinden de anlaşılacağı üzere az uyumak ve az konuşmak gibi açlık da mücahede ve riyâzetin esaslarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muʿcemü’s-sûfî, “cûʿ” md.; Ca‘fer Seccâdî, Ferheng, Tahran 1983, s. 154; Müsned, IV, 132; İbn Mâce, “Eṭʿime”, 50; Tirmizî, “Zühd”, 47; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 29-30; Sülemî, Tabakāt, s. 158; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 88; İbnü’l-Cevzî, Sıfatü’s-safve, IV, 201-244; Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Kahire 1393/1973, s. 64.

Hasan Kâmil Yılmaz

CU'L

(bk. CUÂLE)

CULLÂH

جلاّه

Osmanlılar döneminde dokumacılıkla uğraşan esnafa verilen genel ad.

Farsça “ören, dokuyan” anlamındaki cûlâh veya cullâh (جولاه، جلاّه) kelimesi, Türkler arasında yaygın olarak çulha (bazan bozuk şekliyle çulfa) şeklinde söylenir. Bu adlandırmayla Osmanlılar’da genellikle pamuklu dokuyan dokumacılar kastedilmiştir. Cullâhlık, hemen her Osmanlı şehir ve kasabasının temel iktisadî faaliyetini oluşturan zenaat kollarının en önde gelenlerinden biri olarak dikkati çeker. Ancak sadece şehir ve kasabalarda esnaf birlikleri şeklinde teşkilâtlanmış olanlar değil ferdî olarak şehir, kasaba veya köylerde bu faaliyeti icra edenler için de cullâh tabiri kullanılmıştır. Nitekim “Fâtih Kanunnâmesi”nde (Barkan, s. 392) köylerde dokumacılık yapan cullâhdan yılda üç hizmet karşılığı 3 akçe alınması ve başka bir şey istenmemesi hükmü yer almaktaydı.

Pamuklu dokumacıları, pamuğun bol miktarda yetiştirildiği bölgelerin merkezlerinde veya ulaşım imkânlarına sahip ticarî faaliyetin yoğun olduğu şehirlerde oldukça kalabalık gruplar halinde toplanmış bulunuyorlardı. Orta Anadolu’da işlek bir ticarî yol kavşağında bulunan Tokat’ta XV. yüzyılın ortalarında en kalabalık meslek grubunu 306 kişiyle cullâhlar teşkil ediyordu. Burada üretilen kaba ve ince pamuklular, dayanıklılığı yanında ucuzluğu dolayısıyla sadece iç pazarda değil dış pazarda da rağbet görüyor, Avrupa’ya ve hatta Rusya steplerine dahi yollanıyordu. İç ve Batı Anadolu’da önemli pamuk üretim bölgeleri olan Isparta, Burdur, Denizli, Konya, Ankara, Manisa, Akhisar, Bergama ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde Mardin, Diyarbekir, Urfa, Adana gibi şehirlerde pamuklu dokumacılığı yaygın bir şekilde yapılıyordu. Hatta Doğu ve Güneydoğu Anadolu’ya ait sancak kanunnâmelerinde cullâh veya çulhalardan, pazara getirdikleri bezler karşılığı ne kadar vergi alınacağına dair kayıtlar yer almaktaydı. Nitekim Erzincan, Kemah, Diyarbekir, Mardin, Siverek, Arapkir gibi merkezlerde cullâhlardan ve cullâh çukuru veya kuyusu denilen tezgâhlardan ya belli oranda bir vergi alındığının veya daha

önce uygulandığı halde "bid'at" olduğu gerekçesiyle bu verginin kaldırıldığının belirtilmesi, dokumacılığın iktisadî hayattaki yerinin ve ticarî değerinin bir işaretidir. Sadece bu bölgelerde rastlanan cullâh çukuru veya kuyusu tabiri ise dokuma tezgâhının yanında çalışan dokumacının içine girdiği oyuk yer, dolayısıyla tezgâh için kullanılmıştır ve muhtemelen sof dokumacılığıyla ilgilidir. Nitekim Mardin sancağı kanunnâmesinde sof işleyenlere de cullâh dendiği ve cullâh çukuru denilen tezgâhların bulunduğu yerlerden her kuyu başına yılda 24 akçe alındığı, ancak bunun uygun görülmeyerek kaldırıldığı belirtilmektedir. Kemah, Urfa, Siverek, Arapkir ve Ergani'de de cullâh kuyularından ve dükkânlarından kuyu hakkı adı altında, muhtemelen daha önceki Memlük ve Akkoyunlu idaresi zamanından kalan bir vergi mevcudiyetini koruyordu. Ayrıca Rumeli topraklarında Bosna bölgesinde ve Mısır'da da dokumacılık başta gelen meslek dalları arasında bulunmaktaydı.

Üretim faaliyetinin yapıldığı şehir ve kasabada bir esnaf birliği şeklinde teşkilâtlanmış olan ve idareci kadroları arasında yiğitbaşı, ahî baba, ehl-i hibre bulunan cullâhlar dışarıdan hazır iplik

alarak bez dokurlar, bazan ham pamuğu işleyip iplik haline getirme işlemini de kendileri yaparlardı. Bazı kalabalık ve büyük merkezlerde dokudukları bez veya kumaşın cinsine göre kendi içlerinde sınıflara ayrılırlardı. Meselâ ince astarlık bez dokuyanlara bu bezin isminden dolayı bogasici adı verilirdi. Pamuklu-ipekli karışımı bir dokuma cinsi olan beledîyi dokuyanlara da beledîci denirdi. Hatta Bursa'da beledî ve futa denilen ipekli veya yarı ipekli kumaşları dokuyanlar cullâh adıyla belirtilmişti. Bunlar sefer vaktinde hizmet etmek üzere toplanan ve orducu adı verilen esnaf içinde yer alıyorlardı. Nitekim 1671'de Bursa'dan orducu çıkacağı zaman bunlara ait olduğu anlaşılan Ahmed-i Dâî mahallesindeki Ahî Ali Tekkesi'ne çekilecek bayrak için cullâhlar ile beledî dokuyan esnaf arasında tartışma çıkmıştı (Dalsar, s. 315-316).

Cullâh genel adı altında anılan dokumacılar çoğunlukla kaba bez, astarlık, alaca, tülbent, makrama, gömleklik cinsi bez ve kumaşlar dokurlardı. Her şehirdeki cullâh esnafı dokuyacakları bezin miktar ve ölçüsünü kendi aralarında kararlaştırırlar ve ahî baba adı verilen idarecileri vasıtasıyla kadıya tasdik ettirirlerdi. Bu ölçünün dışına çıkanlar veya bozuk mal

üretenler kendi birlikleri içinden seçilmiş bir kontrolör (ehl-i hibre, ehl-i vukuf) tarafından tesbit edilir, bezleri yırtılır ve bunları dokuyan esnafa da ceza verilirdi. Bozuk olduğu için yırtılıp iptal edilen bezler halka teşhir edildikten sonra genellikle fakirlere dağıtılırdı. Manisa'da ise bu gibi bozuk bezler hastahaneye (Manisa Bîmarhânesi) yollanırdı. Dokunan bezler boyacılara eşit bir şekilde dağıtılır, boyanıp hazır hale geldikten sonra bezzâzlar tarafından bedestende satışa çıkarılırdı. Satışa çıkarılmadan önce üretilen bez çeşitleri damgalanır, bunun karşılığında damga resmi talep edilirdi. Tire'de olduğu gibi bazı şehirlerdeki cullâhlar damga resminden muaf tutulabilirdi. Ayrıca Simav'da cullâhların dokudukları bezlerden vergi (bâc) alınması bid'at olduğu gerekçesiyle kaldırılmıştı. Çok defa bez satıcıları ile anlaşarak siparişleri çerçevesinde ve bir bakıma da maddî olarak onlara bağlı şekilde faaliyet gösterdikleri anlaşılan cullâhlar işledikleri bezi pazara götürüp satamazlardı. Pazarda ancak dışarıdan gelmesine belli şartlarda izin verilen tüccarların ve civar köylerden gelen veya kendi evlerinde ferdî olarak bez dokuyan kadınların ihtiyaç fazlası malları sergilenebilirdi; fakat bu da sık sık bezzâzlarla bunların arasında çeşitli problemlerin çıkmasına yol açıyordu. Batı Anadolu bölgesindeki bazı şehir ve kasaba cullâhlarının, hattâ köylerde ferdî olarak bez dokuyanların önemli bir faaliyet sahasını da devlet adına yaptıkları imalât teşkil ederdi. Meselâ, Manisa, Akhisar, Menemen, Lefke, Tire, Bergama, Birgi gibi bölgelerde donanma ve tersanenin ihtiyacı için yelken bezi, tente bezi, forsalar için de esir gömlekliği dokunur, bu da cullâh ve bez satıcıları için canlı bir alışveriş sağlardı.

Cullâhların bez dokudukları tezgâhlar değişik ebatta ve büyüklükte olabilirdi. Bunların dokunacak kumaşın cinsine göre tarak veya mekik ölçüleri de değişebilirdi. Tezgâhlar cullâh tarafından veya ısmarlama olarak yapılabildiği gibi hazır olarak pazardan da alınabilirdi. Nitekim 1640 tarihli Narh Defteri'nde satışa çıkarılan tezgâh çeşitleri ve dokumacılık aletleri için fiyat tesbiti yapıldığı görülmektedir. Burada Edirne tezgâhı ve sade tezgâh adlarında iki çeşit cullâh tezgâhı yer almakta ve bunlardan Edirne tezgâhı için 170, diğeri için 120 akçe fiyat verildiği dikkati çekmektedir. Tezgâhlarda kullanılan çulha tarakları da çile sayısı ile sınıflandırılmıştı. Dokuma taraklarının her kırk dişi bir çile tabir edilmekteydi. Narh Defteri'nden, sekiz çileden on üç çileye kadar olan tarakların imal edilip pazarlandığı, çile sayısı arttıkça tarağın değerinin yükseldiği

anlaşılmaktadır. Ayrıca burada çıkrıkçı aletleri arasında çulha mekiğine de rastlanmaktadır.

Önemli merkezlerde iç ve dış pazara yönelik üretim yapan cullâhlar, özellikle XVII. yüzyıldan itibaren giderek daha da artan bir şekilde Hint pamuklu ipliğinin ve mâmul maddelerinin Osmanlı pazarlarını kaplaması üzerine yerli ipliğe nisbetle daha ucuz olan bu ipliği kullandılar, hatta Hint kumaşlarını taklit ettiler. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında ise Avrupa pamuklu sanayiinin Hint tipi müslin ve basmalarının taklitleriyle Osmanlı pazarına girmeye başlaması geleneksel dokumacılığın sarsılmasına yol açtı. Bilhassa 1830'larda Avrupa'da makineleşme Osmanlı dokumacılığı için bir dönüm noktası oldu. 1850'lere doğru Osmanlı pamuklu sanayiinin hapsolduğu mahallî pazarlarda daha da azalarak yerini ucuz ithal mallara bırakması cullâh esnafının çöküşünü hızlandırdı. Ancak yine de dokumacılığın köklü olarak yerleştiği merkezlerde cullâhların faaliyetlerini genellikle sermaye sahiplerine bağlı bir şekilde sürdürdükleri bilinmektedir. Bu merkezlerden biri olan Manisa'da XIX. yüzyılda 3000 tezgâh bulunuyordu ve cullâhlar sermaye sahibi tüccarlara ve bezzâzlara bağlı olarak çalışıyorlar, genellikle Avrupa'dan gelen iplikleri işliyorlardı. Bezzâzlar iplik vermek suretiyle cullâhlarla anlaşıyorlar, onlar da hafta başında aldıkları siparişi hafta sonu teslim ediyorlardı. I. Dünya Savaşı sırasında sarsılan dokumacılık faaliyeti Cumhuriyet'ten sonra yeniden bir canlanma gösterdi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Manisa'da 1050 tezgâh bulunuyor ve bunlar çeşitli mahallelere dağılmış durumda eski şekle uygun üretim yapıyorlardı. Ancak bu faaliyet diğer merkezlerde olduğu gibi makineleşme ile kısa bir süre sonra ortadan kalktı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 21, s. 285/980; Barkan, Kanunlar, s. 153, 157, 160, 163, 169-172, 184-186, 194, 392, 394; Kâmil Su, XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Balıkesir Şehir Hayatı, İstanbul 1937, s. 38-39; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 60-61, 212, 303, 308; M. Çağatay Uluçay, XVII. Yüzyılda Manisa'da

Ziraat Ticaret ve Esnaf Teşkilatı, İstanbul 1942, s. 62-68, 178; a.mlf., “Manisa Bogasisi”, Gediz, IV/44, Gediz 1940, s. 5-7; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa’da İpekçilik, İstanbul 1960, s. 92, 113, 315-316; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 137, 161, 167; Şahin Yüksel Yağan, Türk El Dokumacılığı, İstanbul 1978; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 125-155; a.mlf., “Notes on the Production of Cotton and Cotton Cloth in XVIth and XVIIth Century Anatolia”, The Journal of European Economic History, VIII/2, Rome 1979, s. 405-417; Nazmi Bayçın, “Manisa’da Dokumacılık”, Gediz, VIII/86, Gediz 1945, s. 7-9; VIII/87 (1945), s. 9-11; Şükrü Elçin, “Denizli Dokumacılığı Üzerine Notlar”, TEt.D, V (1963), s. 1-20; Hikmet Gürçay, “Beledî Dokumaları”, a.e., XI (1970), s. 53-68; Halil İnalcık, “Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü”, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar: Gelişme Dergisi 1980 Özel Sayısı, Ankara 1981, s. 1-65; a.mlf., “Kutn”, EI^2 (İng.), V, 557-566; Yusuf Oğuzoğlu, “XVII. Yüzyılda Konya Şehrindeki Üretim Faaliyetleri Hakkında Bazı Bilgiler”, TED, XII (1982), s. 611-620; Feridun M. Emecen, “XVI. Asırda Manisa Esnafına Dair Bazı Mülâhazalar”, Türk Kültürü ve Ahilik, İstanbul 1986, s. 203-210; a.mlf. – İlhan Şahin, “XVI. Asrın İkinci Yarısında Tokat Esnafı”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 287-308; Mehmet Genç, “17. ve 19. Yüzyıllarda Sanayi ve Ticaret Merkezi Olarak Tokat”, Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1988, s. 35-56.

Feridun Emecen

CUMA

الجمعة

İslâmiyet’te büyük değer verilen haftalık toplu ibadetin yapıldığı gün ve o gün ifa edilen ibadet.

Cum‘a (cumua, cumaa) “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki cem‘ kökünden isimdir. Cem‘ masdarı ve birçok türevi muhtelif âyetlerde (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cmʿa” md.), cum‘a ise kendi adıyla anılan sûrede geçmektedir (el-Cum‘a 62/9). Cum‘a çeşitli hükümleri bakımından birçok hadiste de yer almaktadır (bk. Wensinck, Muʿcem, “cumʿa” md.). İslâm’dan önceki dönemde haftanın altıncı gününe arûbe denirdi. Sözlükler bu kelimenin Arapça olmadığını belirtmiş, araştırmacılar da Ârâmî kökenli olduğunu tesbit etmişlerdir (Goitein, MW, XLIX/1-4, s. 188). Ârâmî dilinde “arefe günü” anlamına gelen arûbe, yahudilerin cumartesine hazırlık yaptıkları ve bunun için Medine’de sabahtan öğleye kadar pazar kurdukları bir gündü. Bu güne cuma adının verilmesini, Kureyş’in atalarından olup bu günde kavmini toplayan, kendilerine öğüt veren ve Harem’e saygı göstermelerini emreden Kâ‘b b. Lüeyy’e kadar götürenler olduğu gibi, hicretten önce Medine’de ensar tarafından toplantı ve ibadet günü olarak seçilmesine bağlayanlar ve ismi bu tarihten itibaren başlatanlar da vardır (İbnü’l-Cevzî, VIII, 264; İbn Hacer, V, 3-4). Bu günün cuma adını alması bilhassa toplantı günü olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı adı taşıyan sûrede, “Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen namaza gidin ve alışverişi bırakın” (el-Cum‘a 62/9) meâlindeki âyet, cuma namazının farz kılınmasından önce de günün bu adla anıldığına ve bir toplantı günü olduğuna işaret etmektedir.

Çeşitli hadislerden anlaşıldığına göre cuma, haftalık ibadet günü olarak daha önce yahudi ve hıristiyanlar için tayin ve takdir edilmiş, fakat onlar bu konuda ihtilâfa düşerek yahudiler cumartesiyi, hıristiyanlar pazarı haftalık toplantı ve ibadet günü olarak benimsemişler, Allah da cuma gününü müslümanlara nasip etmiş, onları bu konuda hakka ulaşmaya muvaffak kılmıştır (Müslim, “Cumʿa”, 19-23). Böylece İslâm’da haftalık toplu ibadet

günü olarak cuma seçilmiş, bu günün bir bayram olduğu birçok rivayette açıkça belirtilmiştir (Beyhakī, III, 243; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 369). Hz. Peygamber, “Güneşin doğduğu en hayırlı gün cumadır; Âdem o gün yaratılmış, o gün cennete girmiş ve o gün cennetten çıkarılmıştır; kıyamet de cuma günü kopacaktır” (Müslim, “Cumʿa”, 18) sözüyle bu günün özelliğini dile getirmiştir. Allah’ın cennette cuma gününe tekabül eden ve “yevmü’l-mezîd” denilen günde kullarına kendisini ziyaret fırsatı vereceğini, bunun için onlara tecelli edeceğini bildirmiş (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 369-372, 408-410), başka bir hadiste de bu günde yapılan duaların kabul edileceği bir anın (icâbet saati) bulunduğunu haber vermiştir. İcâbet saatinin zevalden itibaren namazın başlamasına, imamın minbere çıkmasından namazın başlamasına veya bitimine ya da ezandan itibaren namazın eda edilmesine kadar devam ettiği, ayrıca fecir ile güneşin doğuşu, ikindi namazı ile güneşin batışı arasında olduğu şeklinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hz. Peygamber’in, “Ben onu biliyordum, ancak Kadir gecesi gibi o da bana sonradan unutturuldu” (Hâkim, I, 279) meâlindeki hadisine dayanarak esmâ-i hüsnâ arasında ism-i a‘zamın, ramazanın son on günü içinde Kadir gecesinin gizli tutulması gibi icâbet saatinin de insanların bütün gün boyunca Allah’a yönelmeleri için gizli tutulduğu ifade edilmiştir. Cuma günü gerekli temizliği yaptıktan sonra camiye gidip hutbe dinleyen ve namazı kılan kimsenin o gün ile daha önceki cuma arasında işlemiş olduğu günahların affedileceği belirtilmiş (Buhârî, “Cumʿa”, 6, 19; Müslim, “Cumʿa”, 26), bu günü önemsemeden üç cuma namazını terkeden kimsenin kalbinin mühürleneceği bildirilmiştir (Ebû Dâvûd, “Salât”, 204). İslâm dünyasının her tarafından müslümanların bir araya geldiği en büyük toplu ibadet olan hac, arefe gününün cumaya rastlaması halinde “hacc-ı ekber” (büyük hac) olarak anılır. Bütün bu özelliklerinden dolayı gerek fert gerekse toplum olarak müslümanlar açısından büyük önem taşıyan cuma gününde farz olan cuma namazından başka şu hususların yapılması sünnet kabul edilmiştir: Boy abdesti almak (bazı âlimlere göre farzdır), bıyıkları kısaltma, tırnak kesme vb. bedenî temizlikleri yapmak, misvak veya fırça ile dişleri temizlemek, güzel elbise giymek, güzel koku sürünmek, camiye erkenden gitmek, Kehf sûresini okumak, camileri temizleyip kokulandırmak, sabah namazında Secde ve Dehr sûrelerini, cuma namazında ise Cum‘a ve Münâfikūn veya A‘lâ ve Gāşiye sûrelerini okumak, çokça dua ve zikir yapmak, Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirmek.

Cuma günü yapılması sakıncalı olan belli başlı hususlara gelince, imam minbere çıkıp iç ezanın okunmasından itibaren namaz kılınıncaya kadar alışveriş ve benzeri bir dünya işiyle meşgul olmak Hanefîler'e göre tahrîmen mekruh, çoğunluğu oluşturan diğer fukahaya göre ise haramdır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bu zaman zarfında yapılan alışverişin dinî hükmü böyle olmakla birlikte akid hukuken geçerlidir. Mâlikî ve Hanbelîler ise akdin geçerli olmadığı görüşündedirler. Cuma günü namaz vakti girdikten sonra namazı kılmadan yolculuğa çıkmak Hanefîler'e göre mekruh, Mâlikîler'e göre haramdır. Vakit girmeden önce çıkmak ise câizdir. Şâfiîler'le Hanbelîler, ister vakit girsin ister girmesin, cuma namazını kılmadan yolculuğa çıkmanın haram olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak sabah fecirden önce yolculuğa çıkmak câiz olduğu gibi yolda kılma imkânının bulunması veya hac yolculuğu gibi dinî bir gerekliliğin bulunması halinde de yolculuğa çıkılabilir.

Cuma birçok İslâm ülkesinde halen tatil günüdür. Osmanlı Türkiyesi'nde Tanzimat'tan 1935 yılına kadar hafta tatili cuma günü iken bu tarihte pazara alınmıştır. Cuma günü iş ve ticaretle meşguliyetin haram olduğu vakitten sonra camiden çıkıp işiyle gücüyle meşgul olmak mubahtır (bk. el-Cum'a 62/10). Ancak cuma gününün özellikleri göz önüne alındığında -eğer haftanın bir günü tatil yapılacaksa-bunun cuma olması uygundur. Nitekim yahudilerle hıristiyanlar cumartesi ve pazarı tatil günü olarak seçmişlerdir (bk. HAFTA TATİLİ).

Cuma Namazı. Cuma gününün özellikleri içinde en başta geleni cuma namazıdır. Bu namaz Kur'ân-ı Kerîm'de özellikle zikredildiği ve teşvike mazhar olduğu gibi hadis ve fıkıh kitaplarında da ayrı bölümlerde ele alınmıştır. Hz. Peygamber henüz Medine'ye hicret etmeden önce oradaki müslümanlar, sayıları artmaya başlayınca Ehl-i kitabın haftalık toplantı ve ibadet günlerinin bulunduğunu göz önüne alıp yaptıkları müzakereler sonunda kendileri için de böyle bir gün olarak arûbe gününü seçmişlerdir. Bundan sonra Es'ad b. Zürâre kendilerine cuma namazını kıldırmaya başlamıştır. Kaynaklar bu kararın ictihada dayandığını ve kılınan namazın da nâfile ibadet türünden olduğunu kaydetmektedir (İbn Hacer, V, 6). Cuma namazının

hangi tarihte farz kılındığı konusunda iki rivayet vardır. Birinci rivayete göre Mekke'de farz kılınmış, ancak müşriklerin engellemesi yüzünden fiilen edası hicrete kadar ertelenmiştir. İkinci rivayete göre ise cuma namazı hicret sırasında farz kılınmıştır. Şöyle ki: Resûlullah Medine'ye bir saat mesafede bulunan Kubâ'ya ulaşınca orada konaklamış, pazartesiden perşembeye kadar ashabı ile beraber çalışarak İslâm'ın ilk mescidini inşa etmiştir. Cuma günü Kubâ'dan hareket edip Rânûnâ vadisine gitmiş ve Sâlim b. Avf kabilesine misafir olmuştur. Bu sırada cuma vakti girdiğinden vadideki namazgâhta ilk cuma namazını kıldırmıştır (İbn Hişâm, I, 494). Hz. Peygamber'in daha önce müslümanların serbest oldukları bölgelerde cuma namazı kılmalarını emretmesi, fiilen edasının farz kılınmasının hicret yılında vuku bulduğunu teyit etmektedir. Cuma namazı Hz. Peygamber ve daha sonra Hulefâ-yi Râşidîn tarafından bizzat kıldırılmış, Emevîler'den başlayarak çeşitli İslâm devletlerinde birçok halife ve yönetici de bu uygulamayı sürdürmüştür. Öte yandan cuma hutbeleri de baştan beri sadece dinî öğüt vermekten ibaret kalmamış, önemli olayların, siyasî, askerî ve idarî kararların halka duyurulmasına vasıta olmuştur. Sonraları halife ve hükümdarlar hâkimiyet ve istiklâllerinin ifadesi olarak kendi adlarına hutbe okutmaya başlamışlar, cuma namazı ve hutbeler zamanla siyasî bir anlam ve ağırlık kazanmıştır.

Cuma namazının belli şartların gerçekleşmesi halinde farz olduğu konusunda ittifak (icmâ) vardır. Bu şartlar vücûb ve sıhhat şartları olmak üzere ikiye ayrılır. Vücûb şartları cuma ile yükümlü olmak için, sıhhat şartları ise namazın muteber ve geçerli olması için gereklidir. Vücûb şartları üzerinde mezhepler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur. Bir müslümanın cuma namazı ile yükümlü olabilmesi için erkek, hür, mukim (dinen yolcu sayılmayan) ve mazeretsiz olması şarttır. Cuma namazı kadına farz olmamakla beraber camiye gidip namaza iştirak ettiği takdirde ayrıca öğle namazını kılması gerekmez. Yolculuk halinde bulunanlara (bk. SEFER) cuma namazı farz değildir, kıldıkları takdirde namazları geçerli olup ayrıca öğle namazı kılmazlar. Cuma namazı yükümlülüğünü düşüren mazeretler de şunlardır: Hastalık, hasta bakıcılık, kişiyi bitkin hale getiren yaşlılık, sağlığa zarar verecek ölçüde sıcak veya soğuk, aşırı derecede yağmur ve çamur, mal, can bakımından güvenliğin bulunmaması.

Cumanın sıhhat şartlarında mezhepler arasında önemli görüş ayrılıkları

vardır. Kılınan cuma namazının muteber ve geçerli olabilmesi için gerekli şartlar şu şekilde sıralanabilir: 1. Şehir. Cuma namazının şehir ve civarında kılınması şartını getiren Hanefîler'e göre şehir, "en büyük camii, cuma kılması gereken kişileri almayacak kadar kalabalık bir nüfusu barındıran mahal", "bir yöneticisi, bir de hâkimi olan belde", "devletin şehir saydığı yer" şeklinde tanımlanmıştır. "Şehir civarı"nın ölçüsü normal şartlarda ezan sesinin duyulacağı sahadır. Şâfiîler, cumanın halkın devamlı oturduğu köy ve şehirlerde kılınması gerektiği, meselâ sürekli veya geçici olarak kurulan çadır kentlerde kılınamayacağı görüşünü benimserken Mâlikîler insanların devamlı oturdukları şehir, köy vb. yerleşim merkezleriyle buralarda okunan ezanın duyulacağı civar bölgelerde kılınması şartını getirmişlerdir. Hanbelîler de ancak cuma namazı ile mükellef en az kırk kişinin oturduğu bir yerleşim bölgesinde kılınabileceğini söylemişlerdir. 2. Cami. Hanefîler'e göre cumanın devlet başkanının tahsis ettiği halka açık camilerde kılınması şarttır. Şâfiîler bir yerleşim merkezinde (şehir, kasaba, köy) yalnız bir camide kılınabileceği görüşünü benimserler. Cemaatin tamamını alacak büyüklükte bir cami varken birden fazla camide kılınması halinde önce veya devlet başkanı ile birlikte kılanların namazları sahih olup diğerlerinin ayrıca öğle namazını kılmaları farzdır. Bu ikinci grubun, cemaatin tamamını alacak büyüklükte bir cami bulunmaması sebebiyle cumayı başka camide kılmaları halinde ise ayrıca öğle namazını kılmaları menduptur. Cuma namazı, tek bir camide edası mümkün iken birden fazla camide kılınmışsa hangi cemaatin daha önce kıldığının tesbit edilemediği durumlarda bütün cuma namazları geçersiz sayılır, buna bağlı olarak da öğle namazının kılınması gerekir. Mâlikîler izdiham vb. bir zaruret bulunmadıkça tek camide kılınması gerektiği, ancak devlet başkanının izin vermesi halinde birden fazla camide kılınmasının da câiz olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte caminin, yerleşim bölgesinin yapılarında kullanılandan daha aşağı olmayan malzeme ile inşa edilmiş olması şartını da ararlar. Hanbelîler'e göre bir cami bütün cemaati alıyorsa bir başkasında kılınmaması gerekir. Ancak ikinci bir camide kılınmışsa devlet başkanının bulunduğu veya kılınmasına izin verdiği camideki namaz sahihtir, diğerleri ise sahih değildir. 3. Cemaat. Bütün mezhepler cemaat şartı üzerinde ittifak etmekle birlikte cemaatin sayısı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre cemaat imam dışında üç, Ebû Yûsuf'a göre ise iki yükümlüden aşağı olamaz. Şâfiîler namazın en az kırk kişiyle kılınması gerektiğini söylerken Hanbelîler hutbede de aynı sayının bulunması şartını

ileri sürerler. Mâlikîler, imamdan başka en az on iki kişiden oluşan cemaatle kılınabileceği görüşünü benimsemekle birlikte mezhepte meşhur olan kanaat, cemaatin sayı ile değil asgari bir köy nüfusuna göre belirlenmesidir. 4. Vakit. Hanbelîler dışındaki fakihlere göre cumanın vakti öğle namazının vaktidir. Hanbelîler'e göre ise güneşin bir mızrak boyu yükselmesiyle başlar, gölgenin kendi aslına eşit olduğu zamana kadar devam eder. 5. İmam. Hanefîler cuma namazını devlet başkanı veya onun yetki verdiği kimsenin kıldırmasını şart koşmuşlardır.

Mâlikî mezhebinin bu hususta aradığı şart ise devlet başkanının izin vermesi halinde mukim veya en az dört gün kalmaya niyetli seferî bir imamın kıldırması şeklindedir. 6. Hutbe. Dört mezhebin fakihleri hutbe okunmasının gerekli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

Kendilerine cuma namazı farz olmayan kimseler bu namaza iştirak ettikleri takdirde ibadetleri sahih olmakta ve öğle namazının yerine geçmektedir. Bu bakımdan cuma namazının vücûb şartları uygulamada kılınmasını engelleyen şartlar değildir. Buna karşılık sıhhat şartları namazın geçerliliğiyle ilgili olduğundan bunlardan birinin bulunmaması namazın kılınmasına engel teşkil ettiği için önem arzetmektedir. Cuma namazının kılınması Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde tekitli ifadelerle emredilmiş, bu namazı kılanlar için büyük mükâfatlar vaad edilmiştir. Böylesine önemli bir ibadetin, çoğu âyet ve hadise dayanmayan sıhhat şartlarının bulunmaması halinde terkedilmesinin veya kılınsa da geçersiz sayılıp yerine öğle namazı kılınmasının dinin özüne uygun olup olmadığı konusunda iki farklı yaklaşım vardır. Çoğu taklit derecesinde olan bir kısım fakihlere göre sıhhat şartları bulunmadığı yahut bu konuda bir şüphe mevcut olduğu takdirde de cuma kılınmalı, ancak arkasından bir de öğle namazının yerine geçecek dört rek'atlık bir başka namaz eda edilmelidir. Delilleri inceleyecek ve şâriin maksadını anlayacak kadar ilmî gücü bulunan fıkıh âlimlerine göre ise söz konusu şartlar naslara değil uygulamaya dayanmaktadır. Cuma namazının yerleşim merkezlerinde, belli sayıda cemaatle, devlet başkanı veya onun izin verdiği imam tarafından tek bir camide kılınageldiği görülmüş ve bütün bunların sıhhat şartı olduğu kanaatine varılmıştır. Söz konusu hususlar cumanın sıhhat şartları olsaydı Hz. Peygamber'in bunu açıkça ifade etmesi gerekirdi. Farz oluşu ve fazileti kesinlikle bilinen bir ibadetin şart olup olmadığı kesinlik ifade etmeyen bazı

uygulama örnekleri sebebiyle terkedilmesi, yahut onu geçersiz kılacak davranışlarda bulunulması uygun değildir. Buna göre cuma namazının, az veya çok bir cemaat ve arkasında namaz kılmaya rızâ gösterilecek bir imamın küçük ya da büyük bir yerleşim merkezinde bulunması halinde kılınması gerekir (İbn Rüşd, I, 125; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, II, 478; Sıddık Hasan Han, I, 134-136).

Muhakkık âlimlerin benimsediği bu ikinci görüşün, Asr-ı saâdet'ten itibaren sürdürülen bazı uygulamalar ve muhtelif mezheplere bağlı fakihlerin farklı kanaatleri çerçevesinde değerlendirildiği takdirde daha isabetli olduğu görülür. 1. Cemaat. Şevkânî'nin tesbit ve nakline göre cemaatin sayısı ve keyfiyeti üzerinde on beş kadar farklı ictihad vardır. Sayıyı bir kişi olarak kabul eden fakihler yanında seksene, hatta sayı ile sınırlanmayan bir kalabalığa kadar çıkaranlar vardır (Neylü'l-evtâr, III, 246-248). 2. Şehir. Hz. Peygamber'in kıldırdığı ilk cumadan sonra Medine dışında ilk cuma namazı Bahreyn sınırları içindeki Cüvâsâ köyünde kılınmıştır (Buhârî, "Cumʿa", 11; Azîmâbâdî, III, 397). Bu uygulamaya göre bazı rivayetlerde geçen şehir (mısr) kelimesini "büyük küçük yerleşim merkezi" olarak anlamak gerekir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1933 yılında bu konudaki bir izin talebine verdiği cevapta, cumanın sıhhati için ileri sürülen bazı şartların delillerinin kati olmayıp müctehidler arasında tartışma konusu teşkil ettiği, şehir ve devlet başkanının izni gibi şartların bulunup bulunmayışının farz olan cumanın sıhhatini etkileyemeyeceği belirtilmiş ve ufak bir köyde bile bu farzı eda edecek cemaat bulunur ve müsaade için müracaat vuku bulursa onlara izin verilmesinin iktiza edeceği kaydedilmiştir (Akseki, s. 172). 3. Tek Camide Kılınması. Bu şartı ileri süren Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, caminin cemaati almaması durumunda birden fazla camide kılınmasını tasvip etmişlerdir. Hanefî mezhebinde cami sayısı için bir, iki ve daha fazla şeklinde üç ictihad vardır. Birden fazla yerde kılınabileceği ictihadı İmam Muhammed'e ait olup Ebû Hanîfe'den de nakledilmiş, Şemsüleimme es-Serahsî ve İbnü'l-Hümâm gibi ünlü fakihler bu ictihadın mezhebin sahih görüşü olduğunu ifade etmiş ve tercihlerini bu yönde kullanmışlardır (el-Mebsût, II, 120 vd.; Fethu'l-kadîr, I, 411). 4. Devlet Başkanının İzni. Bu şart üzerinde ısrar eden Hanefî fakihleri delil olarak bir hadis, bir de aklî gerekçe ileri sürmüşlerdir. Onlar tarafından delil gösterilen, "İyi veya kötü bir devlet başkanı (imam) olduğu halde cumayı terkeden kimseye Allah dirlik düzenlik vermesin" meâlindeki hadis sened yönünden zayıf

bulunmuştur (Heysemî, II, 169-170; Sindî, I, 335). Söz konusu hadis sahih kabul edilse bile devlet başkanı bulunmadığı yahut bulunup da izin vermediği takdirde kılınan cumanın sahih olmadığına delâlet etmez. Hadisten çıkarılabilecek sonuç, bu durumda cumayı kılmayanların sorumlu olmayacaklarından ibarettir. Nitekim Hanefî fakihleri de ihtilâl vb. sebeplerle devlet başkanının veya izninin bulunmadığı hallerde cemaatin rızâ göstereceği bir imamın arkasında cumanın kılınabileceğini ifade etmiş, başkanın kötü niyetle izin vermemesi durumunda da cumanın kılınmasının câiz olduğunu söylemişlerdir (İbnü'l-Hümâm, I, 409, 412; İbn Âbidîn, I, 589). Devlet başkanının veya izninin bulunması ile ilgili aklî gerekçe ise cuma toplantısı gibi sosyal yönü de bulunan bir faaliyetin güven içinde yürütülebilmesini sağlayacak kamu düzeninin kurulması ve korunmasından ibarettir. Bu noktada cuma toplantısı ve hutbesinin siyasî ve sosyal yönü göz önüne alınmış, bu yüzden kamu düzeninin bozulabileceği düşünülmüş ve cumayı kıldırma yetkisi konusunda öncelikler belirlenmiştir. Normal durumlarda bu önceliklere riayet edilmesinde fayda hatta zaruret olabilir; ancak bu şart bulunmadığı takdirde cumanın sahih olmayacağına dair herhangi bir delil yoktur. 5. Hutbe. Cumanın sıhhati için hutbenin şart olduğunda ittifak vardır. Hutbenin şekli ve şartları konusunda ise müctehidler arasında bazı farklı görüşler ortaya çıkmıştır (bk. HUTBE).

Cuma vaktinde kılınacak namazların hükmü ve miktarı konusunda da bazı farklı görüş ve uygulamalar tesbit edilmiştir. A) Cumanın farzından önce kılınacak namaz. Cumanın farzından önce iki türlü namazdan söz edilmiştir: a) Tahiyyetü'l-mescid. İlgili hadislerden (meselâ bk. Müslim, "Cum῾a", 54-59) hareket eden Hasan-ı Basrî, Mekhûl b. Ebû Müslim, Şâfiî, Ebû Sevr gibi müctehidlere göre hutbe okunurken bile mescide gelen kimsenin kısa tutarak iki rek'at namaz kılması sünnettir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Süfyân es-Sevrî gibi müctehidlere göre ise hatibin minbere çıkmasından sonra namaz kılmak mekruhtur; çünkü böyle bir zamanda gelen bir kişiye Hz. Peygamber oturmasını emretmiştir (İbn Mâce, "Cum῾a", 10, 11). Şevkânî, tarafların delillerini inceledikten sonra bu iki rek'at namazın hatip hutbede iken dahi kılınması gerektiğini bildiren hadislerin daha güçlü olduğu sonucuna varmıştır (Neylü'l-evtâr, III, 272-275). b) Cumanın ilk sünneti. Cumanın farzından önce tahiyyetü'l-mescidden başka sünnet namazın bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf vardır. Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî

fakihlerine göre böyle bir namaz vardır. Hanefî âlimleri bu namazın dört rek‘at olduğunu söylerken diğer bazı fakihler namazın kılınmasının teşvik edildiğini, fakat sayı bildirilmediğini, buna göre imkân ölçüsünde kılınmasının uygun olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müctehidlere göre ise böyle bir namaz yoktur; çünkü Hz. Peygamber’in mescide geldiğinde doğruca minbere çıkıp ezanı dinlediği bilinmektedir; ayrıca onun böyle bir namaz kıldığı da sabit değildir. Sahâbîlerin kıldığı ise nafile namazdan ibarettir (İbn Kudâme, II, 269; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 431-440; İbnü’l-Hümâm, I, 422; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, s. 445-447). B) Cumanın farzı. Cumanın farzının iki rek‘at olup cemaatle kılınacağı konusunda ittifak vardır. C) Cumadan sonra sünnet. Bu konuda birbirinden farklı rivayetler bulunduğu için bunları değerlendirme ve uzlaştırma konusunda da çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Hanbelîler iki, dört ve altı rek‘atla ilgili hadislere bakarak namazın câiz olduğuna, hiç kılınmaması halinde de bir sorumluluk bulunmadığına kanaat getirmişlerdir. Ebû Hanîfe dört, Ebû Yûsuf ve Muhammed dördü bir, ikisi de bir selâmla kılınmak üzere toplam altı rek‘atı tercih etmişlerdir. İmam Şâfiî ise iki selâmda dört rek‘atı benimsemiştir. İbn Kayyim ve Şevkânî gibi bazı müctehidler, bütün rivayetleri bir arada değerlendirdikten sonra camide kılınırsa dört, evde kılınırsa iki rek‘at sünnetin bulunduğu sonucuna varmışlardır. İlgili naslarla bunların müctehidler tarafından yapılan yorum ve açıklamalarının ortak noktası alındığı takdirde cuma namazının şu kısımlardan oluştuğu söylenebilir: Cumadan önce vakit uygun ise bir miktar nafile namaz, camiye girince iki rek‘at tahiyyetü’l-mescid, imamın okuduğu ve cemaatin dinlediği hutbe, cemaatle kılınan iki rek‘at farz, bundan sonra camide dört veya başka yerde iki rek‘at sünnet. D) Zuhr-i âhir. Cumanın sıhhat şartları ve özellikle bir yerde tek camide kılınması şartı üzerindeki ihtilâf, Hz. Peygamber ile sahâbe zamanında olmayan bir namazın kılınması sonucunu doğurmuştur. Şâfiîler’e göre bu namaz o günün öğle namazıdır. İmam Şâfiî’nin el-Üm’deki açık ifadesine göre cuma namazı bir yerleşim yerinde ve ancak tek camide kılınır. Birden fazla camide kılınmış olursa ilk kılanların imamları kim olursa olsun cumaları sahihtir, diğerlerininki sahih olmadığı için yeniden öğle namazı kılmaları gerekir. Hangi camide cuma namazının daha önce kılındığı bilinmiyorsa cemaatin tamamı yeniden öğle namazı kılar. İmam Şâfiî’den sonra yetişen mezhep âlimleri, bir caminin cemaati almaması durumunda ikinci camide de cuma namazını kılmanın câiz ve sahih olduğu görüşünü benimsemiş, fakat bu takdirde öğle namazını

eda etmenin uygun olacağını ileri sürmüşlerdir. İzdiham bulunmadığı halde birden fazla camide cuma kılınırsa ayrıca öğleyi kılmak farz, izdiham sebebiyle kılınmışsa öğleyi kılmak menduptur. Aslında Şâfiî'nin ictihadında kendi içinde tutarlılık vardır; çünkü ona göre cumanın tek camide kılınması şarttır. Bu şart gerçekleşmeyince cuma namazı sahih değildir ve dolayısıyla öğle namazı borç olarak durmaktadır, bu durumda öğlenin kılınması tabiidir. Hanbelîler de bu konuda Şâfiîler gibi düşünmektedir. Hanefî fakihleri ise birden fazla camide kılınan cumanın sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak Ebû Hanîfe'ye de atfedilen İmam Muhammed'in görüşü, izdiham bulunsun bulunmasın birden fazla camide kılınan namazın sahih olduğudur. Serahsî ve İbnü'l-Hümâm gibi mezhebin müctehid âlimleri de bu görüşün sahih olduğunu açıklamış ve tercihlerini bu yönde kullanmışlardır. Buna rağmen bazı Hanefî âlimleri ihtiyat gerekçesiyle zuhr-i âhir diye bir namazın kılınmasını uygun görmüşler, şüphe bulunursa bu namazın farz, bulunmazsa mendup olduğunu söylemişlerdir. Zuhr-i âhir "son öğle namazı" demek olup bu namaza, "Vaktine yetiştiğim halde henüz eda etmediğim, yahut henüz üzerimden düşmeyen son öğle namazını kılmaya" şeklinde niyet edilir (İbn Âbidîn, I, 595; Yûsuf en-Nebhânî, s. 6 vd.; Muhammed Bahît, s. 14, 22). Bu namazın kılınmaması gerektiğini, İslâm'da böyle bir namazın bulunmadığını savunanlar da iki gruba ayrılmaktadır. a) Cuma namazını korumak gerekçesiyle zuhr-i âhire karşı çıkanlara göre cuma namazı çok önemli bir ibadettir. İfa edilen bir ibadetle ilgili şüphe ise onu hükümsüz kılar. Yukarıda kaydedilen niyette "öğle namazının kılınmamış veya borçtan düşmemiş olduğu" açıkça zikredilmek suretiyle kılınmış bulunan cuma namazının geçersizliği ifade edilmiş olmaktadır. Böyle bir niyet ve ifade sonuç olarak cuma namazının iptali anlamına gelir. Ayrıca bu namazın kılındığını gören halk cumanın değil öğle namazının farz olduğunu, yahut aynı vakitte biri cuma, diğeri öğle olmak üzere iki namazın farz kılındığını zanneder; böylece dinde olmayan bir ibadeti farz telakki etmiş olur. Bu sebeplerle zuhr-i âhir namazını kılmak mekruhtur (İbn Nüceym, II, 154-155; Haskefî, I, 595; Mehmed Zihni, II, 535-536; Cemâleddin el-Kāsımî, s. 50). b) Bid'at ve abesle iştigal gerekçesine dayanan Şevkânî, Azîmâbâdî, Şebrâmellisî, Mustafa el-Galâyînî, Cemâleddin el-Kāsımî, Reşîd Rızâ gibi âlimlere göre ise sıhhat şartları bulunmadığı takdirde bâtıl olan bir namazı (cumayı) kılmak câiz değildir. Tercih edilen ictihada göre cuma namazının sıhhat şartları bulunuyorsa bu namaz sahih olup öğle namazının yerine

geçmiştir, yeniden bir namaz kılmaya gerek yoktur. Nitekim Resûlullah, sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlar devrinde böyle bir namaz kılınmamıştır; dinde olmayan bir ibadeti âdet haline getirip ona katmak ve halkın uygulamasını sağlamak tasvip edilmeyen bir bid'at hatta bir haram olup bunu yapanlar günah işlemiş olurlar (Şevkânî, III, 299; Azîmâbâdî, III, 406; Cemâleddin el-Kāsımî, s. 49-51; Reşîd Rızâ, I, 199-200, 301-305; III, 941; IV, 1551, 1591; VI, 2521).

İhtiyat gerekçesiyle sonradan ortaya konmuş bulunan zuhr-i âhir namazının kılınmaması gerektiğini savunanların delilleri daha güçlü ve tutarlı görünmektedir. Gerek ibadetlerde gerekse dinin diğer hükümlerinde mezhepler arasında, bazan bir mezhebin kendi içinde birçok ihtilâflar, farklı görüşler ve değerlendirmeler mevcuttur. Uygulamada ise müslümanlar ibadet ve işlemlerini her mezhep ve görüşe göre ayrı ayrı tekrarlayarak yapmazlar. Bir mezhebi veya müctehidi tercih eder, onun ictihadına göre dinî hayatlarını sürdürür, bunun geçerli, sahih ve makbul olduğuna inanırlar. İctihad ve ihtilâfa açık bırakılan konularda müctehidlerin vardıkları sonuçlara göre hareket eden halkın amelleri dinen makbul sayılmış, mükelleflerden bundan fazlası istenmemiştir. Cuma namazını da bu genel kuralın dışında tutmaya gerek yoktur. Bir yerde herhangi bir mezhep, müctehid veya fetvaya göre cumanın vücûb ve sıhhat şartlarının gerçekleştiğine inanılıyorsa orada cuma namazı kılınır, inanılmıyorsa öğle namazı kılınır. Olmayan namazları icat ederek farz namazları geçersiz kılmak veya şüpheli göstermek müslümanları güçlüğe mâruz bırakıp sünnetten ayrılmaya yönlendirmek anlamına gelir ki bu kesinlikle câiz değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ʿarb", "cmʿa" md.leri; Wensinck, Muʿcem, "cumʿa", md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "cmʿa", md.; Buhârî, "Cumʿa", 6, 11, 19; Müslim, "Cumʿa", 18-23, 26, 54-59; İbn Mâce, "Cumʿa", 10, 11; Ebû Dâvûd, "Salât", 204; Şâfiî, el-Üm, Kahire 1961; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 435-

494; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, Beyrut 1960, I, 244; Hâkim, el-Müstedrek, I, 279; Serahsî, el-Mebsût, II, 120 vd.; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 116-125; Gazzâlî, İhyâ˒, I, 186 vd.; İbn Rüşd, Mukaddimât, Bağdad 1970, I, 162-166; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, III, 243; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1333, I, 125; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 264; İbn Kudâme, el-Mugnî, Kahire 1970, II, 269; Nevevî, Şerhu Müslim, VI, 130-171; İbn Cüzey, el-Kavânînü’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 72-74; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-me˓âd, I, 364-440; Heysemî, Mecma˓u’z-zevâ˒id, I, 70; II, 169-170; Sindî, Hâşiye, Kahire, ts., I, 335; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), V, 3-99; Aynî, ˓Umdetü’l-kārî, İstanbul 1308, III, 262 vd.; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadîr (Bulak), I, 409-412, 422; İbn Nüceym, el-Bahr, II, 154-155; Haskefî, ed-Dürrü’l-muhtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr’la birlikte), Kahire 1307, I, 595; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, III, 246-248, 272-275, 299; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, Kahire 1307, I, 589, 595; Mehmed Zihni Efendi, Ni‘met-i İslâm, İstanbul 1316, II, 535-536; Yûsuf en-Nebhânî, Hüsnü’ş-şir˓a fî meşrû˓iyyeti salâti’z-zuhr izâ te˓addedeti’l-cumu˓a, Beyrut 1324, s. 6 vd.; Muhammed Bahît, Ahsenü’l-kırâ fî salâti’l-cumu˓a fi’l-kurâ, Kahire 1327, s. 14, 22; Cezîrî, el-Mezâhibü˒l-erba˓a, Kahire 1950, I, 278-301; Ahmed Hamdi Akseki, İslam Dini, Ankara 1957, s. 172; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullâhi’l-bâliga (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-hadîse), II, 445-447, 478; Sıddık Hasan Han, er-Ravzatü’n-nediyye, Kahire, ts., I, 134-136; Cevâd Ali, el-Mufassal, VIII, 468-469; Azîmâbâdî, ˓Avnü’l-ma˓bûd, III, 397, 406; Cemâleddin el-Kāsımî, Islâhu’l-mesâcid, Beyrut 1390, s. 49-51; Reşîd Rızâ, Fetâvâ, Beyrut 1971-72, I, 199-200, 301-305; III, 941; IV, 1551, 1591; VI, 2521; Ca‘fer Murtazâ el-Âmilî, el-Mevâsim ve’l-merâsim, Tahran 1987, s. 96; Hayreddin Karaman, İslâm’ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, I, 11-42; S. D. Goitein, “The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship”, MW, XLIX/1-4 (1959), s. 183-195; a.mlf., “Djum˓a”, EI² (İng.), II, 592-594; Kasım Kufralı, “Cuma”, İA, III, 227-229; Mustafa Fayda, “Arûbe”, DİA, III, 422.

Hayreddin Karaman

CUMA

Güneydoğu Avrupa'da birkaç Osmanlı kasabasının adı.

1. Cuma. Bugün Haravgi adını taşımakta olup Yunanistan'da Makedonya bölgesinde, Kozani şehrinin 20 km. kuzeyinde eski bir pazar yeridir. Vasil Kaançev'e göre burası Kayalar (Kailar) kazasına bağlıydı ve tamamı Türkler'den oluşan 850 kişilik bir nüfusa sahipti. Muhtemelen XVI. yüzyılda yaşayan ve Makedonya'da Bektaşîliği yaymaya çalışan ilk babalardan olan Pîrî Baba'nın tekkesi burada bulunmaktadır. Hasluck, 1920'de hâlâ on kadar dervişin bu tekkede yaşadığını belirtmektedir. Kitâbeye göre Pîrî Baba Türbesi 1143'te (1730-31) yeniden yapılmıştır. Hasluck'un tesbit edebildiği en eski mezar taşı 1113 (1701-1702) tarihli idi. 1923 Lozan Antlaşması'na göre Makedonya'daki Türk nüfusu Anadolu'ya göç etti. Pîrî Baba Tekkesi'nin kurulduğu tepe üzerinde 1970'lerde küçük bir Rum-Ortodoks kilisesi vardı ve eski binaların harabeleri arasında bulunuyordu. Tekke'nin bütün kitâbeleri yok olmuştu.

2. Cum'a-i Atîk. Bugünkü adı Taargovısate olan Kuzeydoğu Bulgaristan'da Osmanlılar döneminde kurulmuş bir kasabadır (bk. ESKİCUMA).

3. Cum'a-i Bâlâ. Yukarı Cuma adıyla da bilinen, Bulgarlar tarafından önce Türkçe ismine dayalı olarak Gorna Dzaumaja denirken 1950'de adı Blagoevgrad'a çevrilen Güneybatı Bulgaristan'da 39.789 nüfuslu bir kasabadır. Struma vadisinde Sofya'dan Dupniçe güzergâhıyla Selânik'e giden yol üzerinde bulunan kasaba, XVI. yüzyılın ilk yarısında, eski BulgarSırp beyliği ve 1395'ten beri bir Osmanlı sancağı olan Köstendil'in (Velbuzad) bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. 922 (1516) tarihli Tahrir Defteri'nde (BA, MAD, nr. 170) ismi zikredilmemektedir. Nitekim o dönemde bütün Dubniçe kazasında henüz çok az müslüman nüfus bulunmakta olup 133 köyden sadece beşinde müslüman nüfusa ve Türkçe yer adlarına rastlanmaktadır. 935 (1529) tarihli Tahrir Defteri'nde (BA, TD, nr. 167) ilk defa on beş müslüman hâne ile "nefs-i Cum'a Pazarı" zikredilmiştir. Burası başından itibaren büyük Dubniçe kazasının güneyinde pazar yeri olarak kurulmuştur. 957 (1550) tarihli Tahrir Defteri'nde (BA,

TD, nr. 267), on biri özel statüye sahip yörük hânesi olmak üzere otuz üç müslüman hâne kaydedilmiştir. Bunlar Ege sahillerinden göç eden Türk aileler olup aralarında ihtida sonucu müslüman olanlar görülmemektedir. Bu sahaya ait son tahrir 978 (1570-71) tarihlidir (TK, TD, nr. 90); buna göre Cum‘a-i Bâlâ’da kısmen yörük, kısmen de müslüman çeltikçilerden oluşan yetmiş iki müslüman hâne bulunmaktadır. Bu sırada müslüman nüfus içerisinde sekiz mühtedi aile de yer alıyordu. 978 tahriri, ilk defa dört hânelik hıristiyan ailenin bu küçük kasabada yerleştiğini göstermektedir. Aynı tahrir, Cum‘a-i Bâlâ’da bir de Cuma Camii’nin mevcudiyetini bildirmektedir. 957 (1550) tarihli tahrire göre Cum‘a-i Bâlâ aynı zamanda bir nahiye merkezi durumundaydı. Nahiyeye bağlı kırk beş köyden yirmi üçü Türkçe isim taşıyordu ve çoğu yörük olan müslümanlar tarafından iskân edilmişti. Bu sırada nahiyede % 23’ü müslüman olmak üzere 2236 hâne bulunuyordu. Bunlardan kendi adlarıyla yeni köyler teşkil edenler ve bazı yörük cemaatleri, mevcut hıristiyan köyleri içerisinde veya çevresinde de yerleşmişlerdi. 1550’de Türk köylerinde mühtedi aileler bulunmuyordu. Ancak eski Bulgar köylerindeki müslüman nüfusun dörtte biri mühtedi idi. Dolayısıyla bu gibi köylerin tedrîcî olarak İslâmlaşmaya başladığı söylenebilir. Osmanlı dönemi sonunda bu mahallî ihtidalarla kazadaki toplam müslüman nüfusu % 46’ya ulaşmıştı.

XVII. yüzyıl süresince kazaya birçok hıristiyan nüfus yerleşti. 1060 (1650) tarihli cizye defterinde bu şekilde yerleşen otuz iki hâne görülmektedir. Aynı dönemde hemen yakınında yer alan Bulgar Bana köyü ile birlikte benzer şekilde yavaş yavaş büyümeye başladı. Bana’da birkaç maden suyu kaynağı bulunuyordu ve Osmanlılar döneminde bunların üzerine kubbeli kaplıcalar inşa edilmişti. 1570 tahririne göre Bana yirmi iki müslüman, 109 gayri müslim hâneye sahipti.

Kâtib Çelebi ve Evliya Çelebi’nin eserlerinde zikredilmeyen Cum‘a-i Bâlâ’yı XVIII. yüzyıl sonunda gören Felix Beajour, burayı Djoumaia adıyla anarak Osmanlı ordusunda ileri karakol hizmetinde bulunan yörüklerle iskân edilmiş bir kasabacık (bourg) olarak belirtir. 1847’de yöreye gelen Viquesnel ise burada 730 evin bulunduğunu, bunların 250’sinin hıristiyan Bulgar, geri kalanının da Türkler’e ait olduğunu yazar.

1864'te vilâyetlerin yeniden düzenlenmesi sırasında eski Köstendil sancağı lağvedildi; Cum'a-i Bâlâ Sofya sancağına bağlı bir kaza haline getirildi. 1877-1878'den sonra kaza Osmanlı idaresinde kaldı ve Selânik vilâyetinin Serez sancağına bağlandı. 1290 (1873) tarihli Tuna vilâyeti salnâmesinden şehirde 615 müslüman ve 390 hıristiyan hâne bulunduğu, toplam nüfusun 3800 olduğu anlaşılmaktadır. 1289 (1872) tarihli Tuna vilâyeti salnâmesinde ise şehirde mevcut beş cami, 260 dükkân, bir kilise, beş kaplıca kayıtlıdır. 1878'den sonra şehir Bulgaristan'ın çeşitli yerlerinden müslüman nüfusun göçüne uğradı. Hıristiyan nüfusun sayısı nisbeten azaldı. 1900'de şehrin nüfusu 6440 olup bunun 4500'ü Türk, 1600'ü hıristiyan, 180'i yahudi, 200'ü de Çingene idi. Aynı yılda Vasil Kaançev'in güvenilir istatistiklerine göre Cum'a-i Bâlâ kazasının nüfusu 31.478 olup bunun 4575'i Türk, 3900'ü Pomak, 21.282'si hıristiyan Bulgar, az bir kısmı ise Çingene, Rum, yahudi ve Eflak idi. Balkan savaşlarında bölgenin Bulgarlar'ın eline geçtiği sıralarda şehrin ve köylerin hemen bütün nüfusu Anadolu'ya kaçtı. Onların terkettiği yerler, Yunanlılar'ın işgal ettiği yerlerden kaçan Bulgarlar tarafından iskân edildi.

1926 Bulgar nüfus sayımına göre şehirde 7485 hıristiyan Bulgar ve sadece 424 Türk bulunuyordu. Bu miktar sonraki sayımlarda giderek daha da azaldı. 1950'de şehrin Gorna Dzaumaja (Yukarı Cuma) olan adı, bu şehirde doğan Bulgar Sosyalist Partisi'nin kurucusu Dimitar Blagoev'e nisbetle Blagoevgrad olarak değiştirildi. Bugün modern tarzda yeniden inşa edilen şehrin nüfusu 40.000'e ulaşmıştır. Osmanlılar tarafından kurulan ve İslâmî karakter taşıyan şehrin bu hüviyetinin burayı tanıtan kitaplarda tamamen inkâr edilmesine karşılık son onbeş yıl içinde eski Bulgar Mahallesi (varoş) 1844 tarihli kilisesiyle birlikte çok güzel bir şekilde onarılmıştır. Bu da hristiyanların XIX. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde nasıl yaşadıklarını göstermektedir. Şehirdeki müslüman yapılarından ise bugün sadece uzun zaman dükkan ve ev olarak kullanılan ve 1992'de onarılmakta olan XIX. yüzyıla ait bir cami ayakta durmaktadır. Bugünkü şehrin birkaç kilometre kuzeyinde Romalılar'ın Skantopara şehrinin harabeleri bulunmaktadır.

4. Cumapazarı. Rumca adı (Megali) Pazaraki olup günümüzde Aghios Visarion adını taşımaktadır. Tesalya'da, Tırhala ve Karditsa'dan Çatalca (Pharsala) ve Domokos'a giden yol üzerinde ovada küçük bir müslüman Türk şehridir. Muhtemelen XV. yüzyılda Yenişehir (XIV. yüzyılda Osmanlı

öncesi dönemde Larissa) ovasında kurulan şehir, Arnavut ve Katalan istilâlarında iç savaş sırasında nüfus kaybına uğramıştır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde 927 (1521) ve 977 (1569-70) tarihli tahrir defterlerine (BA, TD, nr. 105; TK, TD, nr. 462) göre Yenişehir kazasında küçük bir müslüman yerleşim birimi durumundaydı. XVII. yüzyılda şehir önemli ölçüde geriledi. Nitekim 1055 (1645) tarihli avârız* defterinde (BA, MAD, nr. 6630) altmış sekiz hâneli, yani on yedi avârız hânesine sahip 300-350 nüfuslu bir nahiye merkeziydi. 1668'de ise Evliya Çelebi buranın yedi mahalleli küçük bir kasaba olduğunu ve üzeri kurşun kaplı Ömer Bey (Turhanoğlu) ve Ali Bey Cuma camilerinin, beş mescid, bir hamam, medrese, üç tekke, iki mektep, iki han ve yirmi dükkânın bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, VIII, 218). Ayrıca Evliya Çelebi, sıtmaya yol açan sivrisinek sürülerinin bulunduğunu, bunun da bu bataklık yörenin nüfusunun azalmasına sebep olduğunu belirtir. XVIII. yüzyılda Cumapazarı'nda müslüman nüfus yavaş yavaş azaldı. Onların yerlerini hıristiyan Rumlar aldı ve bugün mevcut olan St. Visarion Kilisesi inşa edildi. 1817'de Johannes Oikonomos Larissaios, Pazaraki'yi Türk ve Rumlar'dan oluşan ve cuma günleri pazar kurulan elli hâneli bir köy olarak tasvir eder.

Tesalya Yenişehri 1882'de Yunanistan'a bırakıldığında Cumapazarı'ndaki son müslüman nüfus diğer Osmanlı topraklarına göç etti. Zamanla bütün Osmanlı eserleri yok oldu. I. Dünya Savaşı'ndan sonra kasabanın adı Aghios Visarion olarak değiştirildi.

5. Cum'a-i Zîr. Aşağı Cuma, Dolna Dzaumaja ve Bayraklı Cuma olarak da bilinen bu kasaba, daha önce Siroz sancağında Demirhisar kazasının küçük bir pazar yeriydi. XIX. yüzyıl sonlarında V. Kaançev buranın 300 Türk, 300 Bulgar, 100 Çerkez ve 30 Çingene nüfusu bulunduğunu, geçmişte çok daha önemli olduğunu ve hemen hemen tamamıyla Türkler tarafından iskân edildiğini belirtir. Bugün Yunan Makedonyası'nda yer alan ve Siroz'un 23 km. kuzeybatısındaki Bukhova (Kerkini) gölü yakınında bulunan kasaba Kato Tsumagia adıyla da bilinirken iki dünya savaşı arasında adı Irakleia'ya çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 105, 167, 267; BA, MAD, nr. 170, 6630; TK, TD, nr. 90, 462; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 218; V. Kaançev, Makedonija, Statistika, Etnografija, Sofia 1900, 19. bl.; F. W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Oxford 1929, s. 528-529; V. Şarov, Grad Gorna Dzaumaja, Minalo i dnes, Sofia 1930; Z. Çankov, Geografski Reçnik na Baalgarija, Sofia 1939, s. 106-107; H. J. Kornrumpf, Die Territorialver Waltung im östlichen Teil der europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 256-257.

Machiel Kiel

CUMA CAMİİ

(bk. HÜDÂVENDİGÂR CAMİİ)

CUMA SALÂSI

(bk. BAYRAM SALÂSI)

CUMA SELÂMLIĞI

Osmanlılar'da hükümdarın halka açık bir camide cuma namazı kılması ve bu arada yapılan merasim için kullanılan tabir.

Tarih boyunca İslâm devletlerinde hükümdarlığın önemle riayet edilen belirli alâmetlerini sikke ve hutbe teşkil etmiştir. Hutbe cuma namazında hükümdar adına okunmakta, hükümdar da cuma namazını genellikle bulunduğu yerdeki camilerden birinde halkla birlikte kılmaktaydı. Hükümdarın bu münasebetle camiye gidişi ve camiden dönüşü Osmanlılar'da cuma selâmlığı veya selâmlık resmi adı verilen bir merasimle olurdu. Hükümdar-halk bütünleşmesini sağlayan cuma selâmlığı, sadece merasim ve dinî yönüyle değil hukukî, sosyal ve kültürel açılardan da büyük önem taşımaktadır.

XVI. yüzyıla kadar bu dinî-siyasî vazifenin nasıl ifa edildiği hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. XVI-XVIII. yüzyıllarda ise padişahların başta Ayasofya olmak üzere Beyazıt, Süleymaniye, Sultan Ahmed, Eyüp Sultan gibi selâtin camilerinde cuma namazını kıldıkları, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren bu camilerin dışında Karaköy'den başlayarak sahil boyunca Tophane, Kılıç Ali Paşa, Nusretiye, Fındıklı Molla Çelebi, Dolmabahçe, Beşiktaş Sinan Paşa, Mecidiye ve Ortaköy gibi camilere; Üsküdar'da ise Mihrimah Sultan, Atik Vâlide, İskele Vâlide Sultan, Ayazma ve Selimiye camilerine gittikleri bilinmektedir. II. Abdülhamid de Yıldız Hamidiye Camii'ni yaptırana

kadar çeşitli camilerde cuma namazı kılmış, Hamidiye Camii'nin tamamlanmasından sonra bütün cuma selâmlıklarını burada yerine getirmiştir.

Padişahların cuma günü saraydan çıkıp tekrar saraya dönünceye kadar gerek yol boyunca gerekse uğradıkları yerlerde oldukça ilgi çekici merasimler ve hadiseler cereyan ederdi. Teşrifat mecmualarında bu merasimler ayrıntılı olarak kaydedilirken Osmanlı kroniklerinde de meydana gelen olaylar hakkında bilgi verilmektedir.

Cuma selâmlığı sırasında ilmî, askerî ve mülkî erkân üniforma ve resmî kıyafetleriyle hazır bulunurlar, merasime iştirak ederlerdi. Cuma ve bayram günleri padişahın camiye gideceği yollardaki bozukluklar kum dökülerek düzeltilirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 576, 2215, 3289). Padişahların uzak camilere gidiş ve gelişlerinde devlet erkânı teker teker hükümdara yaklaşarak devlet meselelerini görüşüp müzakere ederlerdi. Bu sırada emniyetin ve ihtiyaçların karşılanması görevini yeniçeri ağası ve emrindeki yeniçeriler yapardı. Yeniçeri ağası askerle ilgili bazı önemli meseleleri cuma selâmlığı sırasında veya sonrasında padişaha iletebilirdi. Yabancı devlet erkânı da selâmlığı ilgiyle takip ederdi. Padişahların mazeretler ileri sürerek veya saray halkından bazılarının tesirinde kalarak zaman zaman cuma selâmlığına çıkmamaları ağır tenkitlere sebep olurdu. Padişahın cuma selâmlığına at üzerinde gitmesi de bir gelenekti. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren araba ile gitme âdeti ortaya çıkmış, II. Abdülhamid devrinde bu usul iyice yerleşmiştir.

Cuma selâmlığıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken en önemli husus, şüphesiz halkın dilek ve şikâyetlerini şifahî veya yazılı olarak bizzat hükümdara ulaştırmasıdır. Nitekim İslâm amme hukukunda halkın devlet başkanına ulaşabilmesi, şikâyet ve dileklerini doğrudan ona anlatabilmesi, hükümdar-tebaa münasebetleri açısından oldukça önemli bir konuyu teşkil etmiştir. Asr-ı Saâdet'te Hz. Peygamber'le rahatça görüşülebilmesi daha sonraki müslüman hükümdarlar için ideal bir örnek olmuş, ancak zamanla emniyet gerekçesiyle devlet başkanlarının sıkı koruma altına alınması, halkla olan münasebetlerde bazı kısıtlamalara yol açmıştır. Dolayısıyla halkın hükümdarı görebilmesi, şikâyet ve isteklerini doğrudan ona iletebilmesi için cuma ve bayram namazları, av partileri ve gezintiler birer vesile sayılmıştır.

XVII. yüzyıl müelliflerinden Koçi Bey'in Sultan İbrâhim'e sunduğu risâlede bu konuda açık ifadeler yer almaktadır. Burada halkın verdiği arzuhallerin toplanması için kapıcılar kethüdâsına padişahın emir vermesi, saraya döndükten sonra bunları birer birer okuması, sonra vezîriâzama yollayarak ona hitaben arzuhal sunanları buldurup davalarını dinlemesi için hatt-ı hümâyun göndermesi gerektiği belirtilmektedir (Risâle, s. 147).

Cuma selâmlığında verilen arzuhallerin gereğinin yapılmasından genellikle sadrazam sorumlu idi. Bu konudaki ihmali padişahın sert tepkisine yol açardı. Nitekim II. Mahmud, sadrazamına gönderdiği bir "beyaz üzerine hatt-ı hümâyun"da cuma selâmlıkları sırasında Pehlivanlı aşiretinin sürekli kendisini rahatsız ettiğini, bir an önce bu meseleyi halletmesi gerektiğini bildirmiş, eğer bir daha arzuhal sunarlarsa kendisine "infialinin derkâr olacağı" tehdidinde bulunmuştu (BA, HH, nr. 49.435).

Halkın genellikle şikâyeti idarenin bozukluğundan, uğradıkları mağduriyetlerdendi. 1550'lerde esir olarak Türkiye'de bulunan bir İspanyol, hâtıralarında Dîvân-ı Hümâyun'un veya kadıların verdiği hükümde haksızlığa uğradığına inanan kimselerin cuma gününü beklediklerini, padişahın camiye gidişi sırasında bir kamışın ucuna dilekçelerini bağlayarak güzergâh üzerinde durduklarını, hünkârın bu dilekçeleri aldığını ve haksızlık görürse bunları düzelttiğini belirtmektedir (Türkiye'nin Dört Yılı, s. 99-100). İlki 1 Ocak 1574 tarihinde olmak üzere birçok defa II. Selim'in cuma selâmlığına şahit olan Alman din adamı Stephan Gerlach ise padişah ve çevresindekilerin ilgi çekici kıyafetlerini, halkın selâmlığa gösterdiği alâkayı anlatmaktadır. İki sıra halinde bekleşen halkın müslüman, hıristiyan ve yahudilerden oluştuğunu ve "bin yaşa, muzaffer ol!" diye temennada bulunduklarını yazarak içlerinden bazılarının ellerinde arzuhaller olduğu halde padişahın kendi önlerinden geçmesini beklediklerini, padişah geçerken

ellerindeki arzuhalleri uzattıklarını, bunları solakların topladığını, Türk, yahudi, hıristiyan herkesin bu cuma selâmlığını bir fırsat bildiğini kaydetmektedir. Nitekim Türkçe öğrenmek üzere İstanbul'a gelen İsveçli diplomat Gustav Celsing, Eylül 1711'de Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa aleyhine düzenlediği şikâyetnâmeyi yeniçerileri aşarak o sırada camiye gitmekte olan III. Ahmed'e takdim etmişti (Beydilli, TD, sy. 34, s. 252-253). XIX. yüzyılda Charles C. Frankland da "Hükümdara Arzuhal Sunma" başlığı altında aynı konuyu anlatmaktadır (Travels to and from Constantinople, I, 204-205).

Halkın genellikle şikâyetçi olduğu sadrazam, yeniçeri ağası ve diğer üst seviyedeki yetkililer, zaman zaman belirli yerlere yerleştirdikleri adamları ile halkın cuma selâmlığında padişaha ulaşmasına engel oluyorlardı. Bu

durumda halk, bütün çabalarına rağmen dilek ve şikâyetini hükümdara sunamazsa uzaktan bir paçavrayı veya hasır parçasını yakarak uzunca bir sopa üzerinde tutmak (hasır yakmak) suretiyle şikâyetleri olduğunu hükümdara gösterirdi; doğrudan hükümdara bağlı olan görevliler de bu kimselerin padişahla görüşmesini sağlarlardı.

XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren cuma selâmlığında halkın arzuhallerinin hükümdara ulaştırılmasında daha pratik bir yol benimsenmiştir. Camide saflar arasında dolaşan padişaha (saraya) bağlı görevliler arzuhalleri toplar, “ma‘rûzât-ı rikâbiyye” adı altında özetlerini sunar, hükümdarın bu husustaki iradelerini de not ederlerdi.

Cuma selâmlıkları zaman zaman padişahlara suikast yapmak veya olay çıkarmak isteyenler için de bir fırsat teşkil etmiştir. Nitekim l0 Temmuz 1792 tarihinde III. Selim’e Ayasofya’da, 21 Temmuz 1905’te de II. Abdülhamid’e Hamidiye Camii’nde cuma selâmlığı sırasında başarısız suikast girişimlerinde bulunulmuştu.

Padişahların dışında, sancak beyi olarak taşrada bulunan Osmanlı şehzadeleri, beylerbeyi ve sancak beyi gibi yöneticilerin de cuma namazına gidiş ve gelişleri belli merasimler içerisinde olur, bu sırada halk sözlü ve yazılı çeşitli müracaatlarda bulunurdu. Bunlara da kaynaklarda bazan cuma selâmlığı denilmiştir.

Osmanlı döneminde son cuma selâmlığı, Halife Abdülmecid Efendi’nin 29 Şubat 1924’te kıldığı namaz sırasında olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 49.435; BA, İrade-Dahiliye, nr. 38.202; BA, Cevdet-Saray, nr. 576, 2215, 3289; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 11-112; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 440, 463, 568; Koçi Bey, Risâle (Danışman), s. 147; Türkiye’nin Dört Yılı 1552-1556 (trc. A. Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 99-100; III. Selim’in Sırkatibi Ahmed

Efendi Tarafından Tutulan Ruzname (haz. Sema Arıkan), Ankara 1993, tür.yer.; Câbî, Târih, İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, vr. 304ª-b, 370b; Ch. C. Frankland, Travels to and from Constantinople in the Year 1827 and 1828, London 1829, I, 204-205; Cevdet, Târih, V, 259; Tahsin Paşa, Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 19; Türkiye Maarif Tarihi, III, 1052-1058 (haşiye); Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Kapıkulu Ocakları, I, 518, 528; Danişmend, Kronoloji, IV, 348-350; Kemal Beydilli, "Stephan Gerlach'ın Rûznâme'sinde İstanbul", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, 29 Mayıs-1 Haziran 1988, Bildiriler, İstanbul 1989, s. 89-90; a.mlf., "Ignatius Mouradgea d'Ohsson (Muradcan Tosunyan)", TD, sy. 34 (1984), s. 252-253; Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selamlığı", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 459-471; Pakalın, I, 304-308.

Mehmet İpşirli

CUM‘A SÛRESİ

سورة الجمعة

Kur’ân-ı Kerîm’in altmış ikinci sûresi.

Medine devrinde, muhtemelen hicretin birinci yılında nâzil olmuştur. Süleyman b. Yesâr’dan Mekkî olduğuna dair bir rivayet nakledilirse de Buhârî, Müslim ve diğer kaynaklarda yer alan hadisler, ayrıca sûrenin muhtevası onun Medenî olmasını gerektirir; âlimler çoğunluğunun görüşü de budur. Âyet sayısı on bir olan sûrenin fâsılaları (م، ن) harfleridir. Adını, cuma namazı için ezan okunduğunda camiye gitmeyi emreden 9. âyetinden alır.

Sûrenin nüzûl sebebine, 11. âyette yer alan, “Onlar bir ticaret ya da bir oyun ve eğlence gördükleri zaman ona akın ettiler ve seni ayakta bıraktılar” ifadesiyle işaret edilmiştir. Kaynaklarda verilen bilgilerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber bir cuma günü hutbe okurken dışarıdan gürültüler ve davul sesleri duyulur (o günün geleneklerine göre kervanların gelişi davul çalınarak ilân edilirdi). Bunun üzerine birçok sahâbî mescidi terkedip sesin geldiği tarafa doğru gider; bu durum mescidde on iki kişiyle kalan Hz. Peygamber’i çok üzer. Söz konusu kervan Şam tarafından geliyordu ve o yıl Medine’de büyük bir kıtlık hüküm sürdüğünden daha çok zahire ve yiyecek taşıyordu. Kervanın Dihye el-Kelbî’ye ait olduğu rivayet edilmekle birlikte (Fahreddin er-Râzî, VIII, 208) bunun gerçeğe uymadığı ve âyetin Câbir b. Abdullah’ın kervanı hakkında nâzil olduğu belirtilmektedir (İbn Kesîr, IV, 367; Elmalılı, VI, 4992). Konu ile ilgili bu ve benzeri rivayetler sûrenin nüzûl sebebiyle birlikte nüzûl yılına da ışık tutmaktadır. Çünkü sözü edilen kıtlık hicretten sonra meydana gelmişti. Cuma namazı ise İbn Sa‘d’ın rivayetlerine bakılırsa (et-Tabakāt, III, 118, 119) hicretten önce Medine’de kılınmaya başlanmıştı. Ancak bu âyetlerden anlaşıldığına göre sûrenin gelişine kadar ashap arasında cami ve cemaat âdâbıyla ilgili bir disiplin henüz teşekkül etmemişti.

Sûrenin konusu, peygamber göndermenin ilâhî hikmet ve faydaları, vahyin

yol gösterici etkinliği ve cuma namazıyla ilgili bazı hükümlerden ibarettir. Sûre, esmâ-i hüsnâdan dört ismin yer aldığı, bundan önce ve sonraki bazı sûrelerin

de benzer ifadelerle ilk âyetlerini teşkil eden bir tesbih cümlesiyle başlar. Daha sonra Allah'ın ümmî bir kavim içinden peygamber göndermesinin sebepleri ve dolayısıyla peygamberin görevleri açıklanır. Bu görevler, peygamberlerin Allah'ın âyetlerini insanlara okumaları, onları maddî ve mânevî temizliğe teşvik etmeleri, onlara kitabı ve hikmeti öğretmeleridir. Peygamberlerin insanlığa yönelik bu hizmetleri, hem kendi dönemlerindeki insanlara hem de daha sonra gelecek ümmetlere şâmildir. Sûrenin bu konu ile ilgili âyetlerinde peygamberlerin görevleri Hz. Muhammed'in şahsında ifade edildikten sonra önceki ümmetlerden yahudilere gönderilen emirlerin onlar tarafından samimiyetle benimsenmediği ifade edilerek bu tür bir davranış içinde bulunanlar, sırtında Tevrat taşıyan ve tabii olarak onun kudsî muhtevasından habersiz olan merkebe benzetilmiştir. Tevrat gibi mukaddes bir kitaba sahip bulunduklarını söyleyen ve bu sebeple Allah'ın dostları olduklarını ileri süren yahudilerin samimiyetsizliği vurgulanarak onlara şöyle denilmektedir: "Eğer Allah'ın dostu olduğunuz iddiasında samimi iseniz dostunuza kavuşmak üzere bir an önce ölmeyi temenni etmelisiniz". Kur'ân-ı Kerîm'in başka âyetlerinde de belirtildiği üzere (bk. el-Bakara 2/94-96) aslında yahudiler, yaratana karşı samimiyetsiz davrandıkları ve O'nun kullarına zulmettikleri için, ölmeyi ve büyük hesap gününe intikal etmeyi hiçbir zaman arzu etmeyen bir psikolojiye sahiptirler.

Sûrenin son üç âyetinde, cuma vakti gelince işi gücü bırakıp camiye gitme, namaz kılınınca tekrar işe dönme ve Allah'ın fazlu keremine sığınarak geçim için çalışma emredilmiş, mâbed içinde olduğu gibi mâbed dışında da Allah'ı anmanın önemi vurgulanmıştır. Gerçek dindarlığın yalnız mâbed içinde ibadet etmekle elde edilemeyeceğine, dindarın günlük hayatında da Allah'ı unutmaması gerektiğine ve kurtuluşun buna bağlı olduğuna işaret edilmiştir. Aslında bu sonuç kısmı, sûrenin başında göklerde ve yerde olan her şeyin Allah'ı zikir ve tesbih ettiğini bildiren ilk âyetle tam bir uyum içindedir. Mademki her şey sürekli olarak Allah'ın yüceliğini dile getirmektedir, öyleyse müslüman da kâinattaki bu âhenge katılmalı ve Allah'ı zikreden tabiatla uyum sağlamalıdır.

Cum‘a sûresi, dindarlığın vahye bağlı olmaksızın gerçekleşmeyeceğini, onun kuru bir iddia veya amelsiz bilgiler yığını ile değil bu bilgilerin yaşanmasıyla elde edilebileceğini ortaya koyar. Müminin, Hz. Peygamber’in tanıttığı engin ilâhî rahmet dünyasında kendi kendisiyle, birlikte ibadet ettiği din kardeşleriyle, hatta bütün insanlarla şeref, haysiyet ve uyum içinde yaşaması gerektiğini vurgular.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 313, 370; Buhârî, “Tefsîr”, 62/1-2, “Büyû”, 11; Müslim, “Cumʿa”, 36-38, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 231; Tirmizî, “Tefsîr”, 63; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 118, 119; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, VIII, 208; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 91-120; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, IV, 367; VIII, 141-150; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XVI, 88-90; Tecrid Tercemesi, III, 3-157; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, IX, 66-67; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4951-4993; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 853; Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-tahrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXVIII, 204-230; Muhammed Mekkî en-Nâsırî, et-Teysîr fî ehâdîsi’t-tefsîr, Beyrut 1405/1985, VI, 226-235.

Emin Işık

CUMA TATİLİ

(bk. HAFTA TATİLİ)

CUMÂDELÂHİRE

(bk. CEMÂZİYELEVVEL)

CUMÂDELÛLÂ

(bk. CEMÂZİYELEVVEL)

CUMAH (Benî Cumah)

بنو جمح

Kureyş kabilesinin kollarından biri.

Kabileyi, asıl adı Teym olan Cumah b. Amr b. Hüsays (هصيص) b. Kâ‘b b. Lüeyy’in oğulları meydana getirir.

Mekke idaresinde söz hakkına sahip olan ve Dârünnedve’de reisleri tarafından temsil edilen Cumahoğulları, “ezlâm” denen fal oklarını koruma görevini yürütüyorlardı. İslâm’ın doğuşu sırasında bu görev Safvân b. Ümeyye’de idi. Bu kabilenin bazı mensuplarının İslâmiyet’i başından beri kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim birinci Habeşistan hicretine katılan ilk müslümanlardan Osman b. Maz‘ûn Cumahoğulları’na mensuptu. Buna karşılık Hz. Peygamber’in şiddetli düşmanlarından olan Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef de bunlardandı. Daha sonraki dönemlerde Benî Cumah’tan, aralarında Hârûnürreşîd zamanında Bağdat’ta kadılık yapmış olan Saîd b. Abdurrahman el-Cumahî, meşhur hadis ve dil âlimi İbn Sellâm el-Cumahî ile Vehb b. Zem‘a el-Cumahî’nin bulunduğu meşhur şahsiyetler yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, bk. İndeks; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 386-400; İbn Hazm, Cemhere, s. 159-163; Sem‘ânî, el-Ensâb, II, 299-300; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 202; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu’l-ereb, I, 250; Kehhâle, Muʿcemü kabaʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 202-203.

Ahmet Önkal

CUMAHÎ

(bk. İBN SELLÂM el-CUMAHÎ)

CUMBA

Sivil mimaride dışarıdan görülmeden sokağa bakabilmek maksadıyla kullanılan kafesli pencere veya binaların cephelerindeki çıkmaların üzerine yapılan üstü örtülü, üç tarafı pencereli bir nevi kapalı balkon, meşrebiye.

(bk. EV).

CUMHUR

الجمهور

İslâmî literatürde bir ilim dalındaki âlimlerin çoğunluğunu ifade etmek üzere kullanılan terim.

Arapça bir kelime olan cumhur sözlükte “herhangi bir şeyin en büyük kısmı, bir topluluğun çoğunluğu veya önde gelenleri” anlamına gelir. Kelimenin terim anlamı da sözlük anlamından farklı olmayıp kaynak eserlerde “cumhûrü’l-ulemâ” (âlimlerin çoğunluğu), “cumhûrü’l-müfessirîn” (tefsir âlimlerinin çoğunluğu), “cumhûrü’l-hukemâ” (filozofların çoğunluğu), “cumhûrü’l-fukahâ” (fakihlerin çoğunluğu) şeklinde sıkça rastlanmaktadır. Fıkıh kitaplarında geçen cumhûrü’l-fukahâ veya sadece cumhur ifadesinden genellikle günümüze kadar müslümanlar tarafından benimsenerek gelen Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinden üçü anlaşılır. Diğer bir ifadeyle bir fıkhî eserde dört mezhepten bahsedilirken cumhurun görüşü zikrediliyorsa bundan maksat söz konusu dört mezhepten üçü olup dördüncü mezhep muhalif taraf olarak ismen anılır. Bazı araştırmacıların cumhur terimini belli fakihlere hasreden görüşleri ise isabetli değildir. Meselâ İbn Rüşd hakkında bir inceleme neşreden Abdullah Kenûn’un Bidâyetü’l-müctehid’de İbn Rüşd’ün cumhur tabiriyle İmam Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe’yi kastettiği şeklindeki tesbiti böyledir. Zira söz konusu eserin muhtelif yerlerinde bu ölçünün dışına çıkıldığı ve yukarıda belirtilen kuralın esas alındığı görülmektedir (krş. Bidâyetü’l-müctehid, I, 11, 53, 65, 394, 397). Cumhurun her zaman üç mezhepten ibaret kalmadığı, bunlara herhangi bir konuda aynı görüşü paylaşan müstakil mezhep sahibi müçtehidlerin de eklendiği ve bu durumda terimin kapsamının daha da genişlediği görülür. Bunun yanı sıra aynı mezhepteki âlimler arasında görüş ayrılığı bulunması halinde çoğunluğu ifade için de “cumhurun görüşü” tabiri kullanılır. Bazan da bu çoğunluk “cumhûrü’l-Hanefiyye”, “cumhûrü’l-Mâlikiyye” şeklinde mezheplere izâfetle zikredilir. Cumhur yerine mu‘zam ve ekserûn kelimeleri de kullanılmaktadır.

Bir konuda cumhurun ittifak etmesinin icmâ sayılıp sayılmayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, fakihlerin çoğunluğu bu ittifakın icmâ sayılmayacağını söylemişlerdir. İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Bekir er-Râzî ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ise bir iki kişinin karşı çıkmasının icmâın meydana gelmesine engel olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib ve onu destekleyenler ise cumhurun görüşünün icmâ gibi kati bir delil sayılmamakla birlikte hüccet sayılacağını ifade etmişlerdir. Çünkü bir konuda çoğunluğun ittifak etmesi onların kati veya "râcih" bir delile dayandıklarını göstermektedir. Buna karşılık azınlıkta kalanların râcih bir delile dayandıklarını, çoğunluğun da bu delili gördükleri halde kasten ve ısrarla hatalı tutumlarını devam ettirdiklerini düşünmek uzak bir ihtimaldir. Böyle bir ihtimali öne çıkararak "zâhir"in desteklediği hüccet terkedilmez. Bununla birlikte birtakım görüşlerin cumhura nisbet edilmesi araştırmaya muhtaçtır ve söz konusu araştırmayı yapabilmek için de her mezhebin kendi öz kaynaklarına başvurmak gerekir. Ayrıca cumhur dört büyük mezhebin üçü olarak kabul edildiğinde geride bugün mensupları bulunmayan çok sayıda Sünnî fıkıh mezhebi daha kalmaktadır. Bunları azınlık veya şâz* saymak mümkün olmadığı gibi üç mezhebin üzerinde birleştiği hükmün delilini güçlü ve tercihe şayan kabul etmek de her zaman isabetli değildir. Çünkü delile dayalı tercih ictihadlarında azınlığa ait hükümlerin delil bakımından daha güçlü olduğunu gösteren örnekler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cmhr" md.; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 11, 53, 65, 394, 397; İbnü'l-Hâcib, el-Muhtasar, Beyrut 1403/1983, I, 34-35; Nevevî, el-Mecmûʿ, I, 5; Teftâzânî, Hâşiye, I, 34; Cürcânî, Hâşiye, I, 34-35; Bihârî, Müsellemü's-sübût, Kahire 1324, II, 222; Muhammed el-Hudarî, Usûlü'l-fıkh, Kahire 1389/1969, s. 271; Abdullah Kenûn, "İbn Rüşdi'l-fakīh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, IV, İslâmâbâd 1969, s. 105.

Salim Öğüt

CUMHUR İLÂHİSİ

Türk dinî mûsikisinde tekke mûsikisine ait bir form.

“Topluca okunan ilâhi” anlamına gelir. Mevleviyye ve Bektaşiyye dışındaki tarikatlara ait tekkelerde kelime-i tevhid zikrinden sonra ism-i celâl zikrine geçilmeden önceki arada okunurdu.

Cumhur ilâhilerini diğerlerinden ayıran en önemli özellik, bu ilâhilerin hazır bulunanlar tarafından birlikte okunmasıdır. Güfteleri tanınmış mutasavvıf şairlerin manzumelerinden seçilmiştir. Devr-i hindî usulündeki çok az istisnaları dışında hep evsat usulü ile ölçülmüşlerdir. Esasında tekkelere mahsus olan cumhur ilâhilerinin nâdiren bazı dinî merasimler münasebetiyle camilerde ve sarayda huzûr-ı hümâyunda okunduğu da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Letâif-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 190-191; Mehmed Rûşen Efendi, Mecmûa-i İlâhiyyât, Üsküdar Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804, vr. 7b, 12b, 17b, 56ª; Ergun, Antoloji, I, 161; Karadeniz, Türk Mûsikîsi, s. 161-162, 658, 713; Şengel, İlâhîler, I, 24-25, 28-35; II, 1417, 66-70; Töre, İlâhîler, V, 18-29, 80-83; Halil Can, “Dînî Türk Musikisi Antolojisi”, MM, sy. 217 (1966), s. 14; Saadet Gültaş, “Saadeddin Heper ile Mülâkat”, Kök, I, İstanbul 1981, s. 18; TA, XI, 263; Pakalın, I, 310.

Nuri Özcan

CUMHUR MÜEZZİNLİĞİ

Türk dinî mûsikisinde cami mûsikisine ait bir icra tarzı.

“Topluca ve belli bir tertip üzere yapılan müezzinlik” anlamına gelir. Kadroları kalabalık olan büyük camilerde namaz esnasında bütün müezzinlerin iştirakiyle icra edilirdi. Günümüzde nâdiren bazı selâtin camilerinde görülen bu icra tarzı, müezzinlerin bazı ibareleri bir ağızdan koro halinde, bazılarını ise sırayla nöbetleşe okumaları şeklinde yapılırdı. Müezzinler için âdeta bir okul olan cumhur müezzinliği, vakit namazlarından öğle, ikindi ve yatsı namazlarıyla teravih, cuma ve bayram namazları esnasında ve ayrıca mübarek gün ve gecelerde icra edilirdi.

Büyük camilerde imamın namaz esnasında aldığı tekbirler, uzakta bulunanların işitemeyeceği ve âmâların da göremeyeceği düşünülerek müezzinler tarafından tekrar edilmektedir. Gerek “tekbir alma” denen bu faaliyet ve öncesindeki salavatlama, gerekse namazın tamamlanmasından sonra okunan Âyetü’l-kürsî, onu takip eden tesbîhat ve diğer dualarla teravih namazlarındaki salât-ı ümmiyyeler, ramazan ilâhileri ve minarede iki müezzinin karşılıklı veya birkaçının hep birlikte okudukları ezanlar cumhur müezzinliği icraatı içerisinde yer almaktadır. Bütün bunlarda ses cinsi, nefes miktarı ve nağmelerde birlik en önemli şartları teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. K. Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 33; Ezgi, Türk Musikisi, III, 72-75; Halil Can, “Dînî Türk Musikisi Lûgatı”, MM, sy. 218 (1966), s. 56; a.mlf., “Dînî Musiki”, a.e., sy. 292 (1974), s. 20-22.

Nuri Özcan

CUMHURİYET ARŞİVİ

(bk. BAŞBAKANLIK CUMHURİYET ARŞİVİ)

CÛNÂGERH

جوناگره

Hindistan’ın Gucerât bölgesinde bir il ve bu ilin merkezi olan şehir.

Kathiavar yarımadasında bulunan ve Cûnâgad (Junagadh) olarak da bilinen Cûnâgerh (Hintçe “eski kale”) çok eski bir yerleşme merkezidir. Adını, Uparkôt da (yukarı kale) denilen, civardaki kayalara oyulmuş Sûmenât adındaki Budist mâbedleriyle çeşitli kalıntılardan oluşan tarihî harabelerden alır. Şehrin yaklaşık 1 km. doğusundaki Girnâr tepelerinde yer alan bu mâbedler Gupta devrine (320-480) aittirler; ayrıca bu tepelerde İmparator Aşoka’nın (m. ö. 273-237) büyük bir kaya kitâbesiyle vadide yapılan kazılarda Helenistik Grek sikkeleri bulunmuştur.

Klasik İslâm kaynaklarında Cûnâgerh bölgesinin güneyine Sûrat denilmiştir; bunu Bombay’ın kuzeyinde yer alan Sûrat şehri ile karıştırmamak gerekir. Bölgenin kuzey kısımlarına ilk defa Cüneyd b. Abdurrahman kumandasındaki Arap ordusu gelmiş (728), fakat güney topraklarını fethedememişti. 815 yılında Fazl b. Mâhân tarafından Kathiavar yarımadasında kurulan Mâhâniye Emirliği’nin sınırları tam olarak bilinememekte, dolayısıyla da burayı ilk fetheden (1025) İslâm hükümdarının Gazneli Sultan Mahmud olduğu kabul edilmektedir. Bu tarihlerde Cûnâgerh önemli bir Budist merkezi olma özelliğini koruyor ve Girnar tepelerindeki mâbedlerin en büyüğünde tanrı Şiva’nın çok büyük bir heykeli bulunuyordu. Gazneli Mahmud Lingam denilen bu putu parçalayarak bir parçasını Mekke’ye, bir parçasını Medine’ye, bir parçasını da Gazne’ye gönderdi ve dönerken bu bölgeyi bir müslüman fevcdâr*a bıraktı. Fakat Vâcâ Racpûtları kısa sürede idareyi ele geçirdiler. Gazneli Sultanı İbrâhim 1079’da Gucerât sahillerine kadar bölgenin tamamına tekrar hâkim olduysa da Gazneliler’de çöküşün başlaması ile Racpût racaları yine bağımsız oldular. 1178’de Gurlu Hükümdarı Muizzüddin Gucerât’ı fethetmek istedi, fakat Raca Bim’e karşı yaptığı savaşta yenildi. Daha sonra Muizzüddin’in memlükü ve Delhi Sultanlığı’nın kurucusu Kutbüddin Aybeg Raca Bim’e karşı zafer kazandı ve çevredeki diğer

racaları da haraca bağladı (1195). 1297'de Delhi Halacî hânedanından Alâeddin Halacî'nin kardeşi Elmas Bey Uluğ Han bölgeyi yağmaladığı halde Cûnâgerh'e dokunmadı ve burası Racpûtlar'ın hâkimiyetinde kalmaya devam etti. 1350 yılında Delhi Tuğluk hânedanından Muhammed Tuğluk Gucerât ayaklanmasını bastırmak için çıktığı son seferde Uparkôt Kalesi'ni ele geçirdi ve kale yakınlarına bir cami inşa ederek ayrı bir şehir kurmak istedi; Cûnâgerh adını onun verdiği rivayet edilir. Muhammed Tuğluk bu sefer sırasında öldüğünde Kathiavar yarımadasında bağımsız racalar vardı ve bunlar yerine geçen Fîrûz Şah Tuğluk (1351-1388) tarafından vergiye bağlandı. 1407'de Gucerât nâzımı Zafer Han Moğollar'a karşı bağımsızlığını ilân ederek Gucerât Sultanlığı'nı kurdu. 1466 yılında bu devletin hükümdarlarından Mahmud Begarâ Cûnâgerh hâkimi Yadava Prensi Rao Mendelik'i yıllık vergi vermeye mecbur etti ve daha sonra da Cûnâgerh'i kendi topraklarına katmak istedi. Mendelik Uparkôt Kalesi'ne çekildi, fakat sonuçta teslim olmaya mecbur kaldı ve hayatının bağışlanması karşısında da sultanın hizmetine girip Müslümanlığı kabul etti; böylece bölgedeki Hindû hâkimiyeti 1470 yılında son bulmuş oldu. Uparkôt'u onaran Mahmud Begarâ burada bir cami yaptırdı, Ahmedâbâd ile diğer şehirlerden birçok âlim getirdi ve şehre Mustafâbâd adını verdi; ancak bu isim halk tarafından kullanılmadı. Mahmud Begarâ burayı merkez edinip civar bölgelere seferler düzenleyerek Cavdâsamâ Racpûtları ile mücadeleye girişti ve Champaner racası Jai Sing'i yendi. Bu dönemde Portekizliler de Hindistan'da sömürgelerini arttırmak için çaba harcıyorlar ve Cûnâgerh'in limanı Diu'yu ele geçirmeye çalışıyorlardı. Diu hâkimi Melik Ayaz Portekizliler'e karşı bir donanma oluşturarak mücadele etmeye başladı. Ayrıca, Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği Selman Reis ile son Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin gönderdiği Emîr Hüseyin'in gemilerinden oluşan birleşik donanma Diu Limanı önünde Portekizliler'e karşı başarılı bir mücadele verdi. Daha sonra da Gucerât Sultanı Bahadır Han'ın Portekizliler tarafından öldürülmesi (1537) üzerine Kanûnî Sultan Süleyman Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa kumandasında bir donanma gönderdi. Ancak Hadım Süleyman Paşa'nın Aden'de emîri öldürtmesi ve bu olayın duyulması donanmanın Gucerât'a geldiği zaman iltifat ve yardım görmemesine sebep oldu. Hadım Süleyman Paşa Diu Limanı'nda beklerken çıkan bir fırtınadan sonra Portekizliler'in saldırısını püskürttüyse de ağır kayıp verdi ve İstanbul'dan getirdiği iki ağır topu sahilde bırakarak dönmek zorunda kaldı.

Cûnâgerh 1590 yılında Türk kumandanı Abdürrahim Hân-ı Hânân'ın Gucerât'ı fethederek Bâbürlü İmparatorluğu'na katmasına kadar Gucerât Sultanlığı'nın idaresinde kaldı. 1591 yılında Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah Kathiavar yarımadasını tamamen fethettiği zaman Cûnâgerh Limanı'nda Hadım Süleyman Paşa'nın bıraktığı Süleymânî diye meşhur olmuş ağır topları buldu. Ekber Şah'ın emîrlerinden Hüdâvend Han Cûnâgerh Kalesi'ni onarıp bu topları kaleye nakletti. Bundan sonra şehir, Bâbürlü hükümdarlarının tayin ettiği Gucerât nâzımlarının gönderdikleri nâib-fevcdârlar tarafından yönetildi. 1660 yılında Sultan Evrengzîb bir fermanla Girnar mâbedlerine serbestlik tanıdı ve arkasından bizzat nâib-fevcdâr olarak tayin ettiği Kutbüddin Han'ı bölgede isyan çıkarmaya çalışan kötülükleriyle tanınmış Rai Sing'i cezalandırmakla görevlendirdi. Kutbüddin Han'ın büyük bir başarı kazanması üzerine Cûnâgerh'in adı İslâmnagar

olarak değiştirildi ve burada bir darphâne kuruldu; ancak şehrin bu yeni adı da halk tarafından pek kullanılmadı.

1737 yılında nâib-fevcdâr olan Şîr Han Bâbî, aynı yıl Bâbürlü otoritesinin zayıflamasından faydalanarak Cûnâgerh'in bağımsızlığını ilân etti, böylece bölgede bir hânedan kurulmuş oldu. Şîr Han Bâbî'nin yirmi yıllık idaresi süresince ülke Maratalar'ın istilâsından korundu ve hânedanın hâkimiyeti Kathiavar yarımadasına yayılmaya başladı. Şîr Han Bâbî ölünce tahta oğlu I. Muhammed Mehâbet Han (ö. 1770), ondan sonra da Muhammed Hâmid Han (ö. 1840) geçti. 1806 yılında Baroda'da bulunan İngilizler'in baskısıyla Menâvâdâr ve Mangrol gibi şehirler haraç vermeyi kabul ederek Cûnâgerh hâkimiyetini tanıdılar. Ancak ertesi yıl İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (The British East India Company) Cûnâgerh hânedanlığı ile ilk bağlantısını kurdu ve 1821 yılında da yıllık vergileri hükümdara bırakarak ülkeyi tamamen denetimi altına aldı. 1892'de aynı hânedana mensup Muhammed Resûl Han hükümdar oldu. İleri görüşlülüğüyle tanınan Resûl Han yönetimi süresinde kolej, kütüphane, müze, hastahane, yetimler yurdu yaptırmak gibi çeşitli sosyal faaliyetlerde bulundu ve antik Sûmenât mâbedlerini tamir ettirdi. Cûnâgerh, İngiltere'nin yönetimindeki Hindistan'da para basma hakkına sahip birkaç mahallî devletten biriydi ve senelik geliri çok yüksekti. Muhammed Resûl Han 1911 yılında ölünce yerine küçük oğlu II.

Muhammed Mehâbet Han geçti; fakat İngilizler tarafından idarî yetkileri elinden alındı ve 1920 yılında ülke bağımsızlığını tamamen kaybetti. 1943'te İngilizler Serdârgerh ve Bântveh gibi civardaki bazı yerleşim bölgelerini idarî bakımdan buraya bağladılar. Cûnâgerh 1947 yılındaki bölünme sırasında Pakistan Devleti'ne bırakıldıysa da aynı yılın kasım ayında mahallî yöneticilerin direnmelerine rağmen Hint askerleri Cûnâgerh'e girdiler, son Cûnâgerh nevvâbı ailesini alarak Karaçi'ye göç etti; 1960'ta orada öldü. 1947'den sonra bir süre Bombay mahallî idaresine bağlanan Cûnâgerh her ne kadar Birleşmiş Milletler yıllıklarında Hindistan ile Pakistan arasında henüz anlaşma sağlanamamış yerlerden biri olarak gösterilmekteyse de bugün Gucerât eyaletine bağlanmış halde Hindistan birliği içinde yer almaktadır.

Cûnâgerh, Rackot'u Verâval'a bağlayan yol üzerindedir. Şehrin en önemli tarihî yapıları geçmiş hükümdarlarla âlim ve şeyhlere ait türbelerdir. Mahmud Begarâ tarafından yaptırılan cami halen mevcut olup en önemli özelliği minaresindeki merdivenin Sâmerrâ Ulucamii ve Kahire'de İbn Tolun Camii'nin minareleri gibi dıştan dolanmasıdır. Tarihî yapılar Dekken'deki Bâbürlü mimarisinin özelliklerini taşır. Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa'nın sahile bıraktığı iki top halen Cûnâgerh'tedir. Eski şehir merkezi Uparkôt yüksek dağların eteklerinde metrûk kalmıştır. Şehrin en ilginç yerlerinden biri, Sakarbağ adındaki su bendini de içine alan ve bugün millî park haline getirilmiş olarak Willingdon bahçesiyle Triveni denilen üç nehrin birleştiği yerdeki mesire alanıdır. Şehirdeki önemli yapılar içinde bir hastahane, bir müze ile çeşitli camiler yer almaktadır.

Cûnâgerh ilinin toplam nüfusu 2.100.709, yalnız şehrinki ise 118.646 (1981) olup bunun % 20'si müslümandır. Ekonomik bakımdan Cûnâgerh tarım ve hayvan ürünleri, kereste ve tuz ticaret merkezidir. Bölgede hayvan besiciliği yapılır; el sanatlarından dokumacılık ve altın işlemeciliği meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Saqi Must’ad Khan, Maāsir-i ‘Alemqiri (trc. Jadunath Sarkar), New Delhi 1986, s. 26; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 208, 306, 328, 394-395, 406-407, 502; S. C. Mirsa, The Rise of Muslim Power in Gujarat, London 1963, tür.yer.; a.mlf., Muslim Communities in Gujarat Preliminary Studies in Their History, New Delhi 1985, s. 5; S. Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, Beyrut 1966, s. 313; P. Chandra Jain, Socio-Economic Exploration of Mediaeval India, Delhi 1976, s. 188; H. M. Eliot – J. Dowson, History of India as Told by Its Own Historians, Lahore 1979, I, 97-99; II, 35; IV, 180 vd.; V, 350, 405, 438, 459, 461; VI, 90; M. Athar Ali, The Apparatus of Empire (1574-1658), Delhi 1985; CHIn., V, 868, 870, 873, 878; Ahmad Aziz, “Dar’al Islam and the Muslim Kingdoms of Deccan and Gujarat”, Journal of World History, VII, Boudry 1963, s. 787-793; Müslim India, III/31-32, New Delhi 1985, s. 297, 358; TA, XI, 271; XVIII, 105; J. S. Cotton, “Cûnâgerh”, İA, III, 229; T. W. Haig, “Sumenat”, a.e., XI, 39; A. S. Bazmee Ansari, “Djunāgarh”, EI² (İng.), II, 597-598; EBr., XIII, 133.

Recep Uslu

CURCÎS b. CİBRÂÎL

جرجيس بن جبرائيل

(ö. 152/769)

Buhtîşû‘ hekim ailesinin tanınmış hekimlerinden biri.

(bk. BUHTÎŞÛ‘)

CURDE

(bk. CERDE)

CÛREKĀNÎ

(bk. CÛZEKĀNÎ)

CÛZCÂN

جوزجان

Afganistan'da bir bölge.

Murgab ve Amuderya ırmakları arasında yer alan Cûzcân eski bir eyalet olup Belh'in batısında bugünkü Meymene, Endehuy, Şibergân ve Ser-i Pul şehirlerini içine alıyordu. Özellikle batıdaki sınırı pek belli değildi ve İran yüksek yaylası ile Mâverâünnehir arasında köprü görevi yapıyordu. İran yaylasına bitişik kuzey bozkırlarının eşiği sayılabilecek olan Cûzcân'ın yerli halkı sık sık göçebe kavimlerin saldırılarına mâruz kalmıştır. Mâverâünnehir ile İran yüksek yaylası arasındaki bu köprü, savaş zamanlarında daha işlek hale gelirdi.

Tohâristan'a bağlı olan Cûzcân Hz. Osman döneminde Vali Ahnef b. Kays'ın kumandanlarından Emîr Akra' b. Hâbis tarafından fethedildi (31-32/652-653). Ülkenin sınır yöreleri, Türkler'in saldırıları dışında, çeşitli mezhep mensupları arasındaki iç savaşlardan da büyük ölçüde etkilendi. Nitekim Türk hakanı 119'da (737) Esed b. Abdullah el-Kasrî tarafından Şübûrkān'da mağlûp edildiği gibi 125'te (743) Emevîler'e karşı verilen bir mücadelede Ali evlâdından Yahyâ b. Zeyd öldürüldü ve türbesi uzun zaman ziyaretgâh oldu. Emevîler'den sonra Abbâsîler döneminde valiler, Cûzcân'da bugün Ser-i Pul adı verilen şehirle aynı olduğu anlaşılan Enbâr'da ikamet ediyorlardı. Abbâsî Halifesi Mehdî devrinde Yûsuf el-Berm adlı âsi bir Hâricî diğer bazı şehirler yanında Cûzcân'ı da zaptetti (160/777). Cûzcân IX-X. yüzyıllarda İran menşeli Ferîgunîler hânedanının hâkimiyeti altında idi.

Müellifi meçhul ünlü coğrafya kitabı Hudûdü'l-ʿâlem, 372'de (982-83) Ferîgūnîler'den Cûzcân Emîri Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ahmed adına kaleme alınmıştır. Daha sonra Gazneli Mahmud Ferîgunîler'e son vererek bölgede hâkimiyet kurdu. Istahrî'ye göre eyaletin başşehri Enbâr, Makdisî ve Yâkūt el-Hamevî'ye göre ise Yehûdiye (Meymene) idi.

Cûzcân daha sonra Cengiz Han ve Timur tarafından istilâ edildi, buna rağmen bölgenin birçok şehri ayakta kalabildi. Cûzcân Yeniçağ'da Özbekler'in eline geçti. Ancak bunlar da özellikle Türkmenler'in saldırılarına mâruz kaldılar. Nihayet Afgan Hükümdarı Dost Muhammed döneminde (1819-1863) Cûzcân'ın bütün şehirleri Afganistan Türkistanı'na ilhak edildi. Bunlar içinde sadece Meymene Hanlığı yarı bağımsızlığını bir süre daha koruyabildi.

Cûzcân'dan yetişmiş meşhur kişiler arasında Ebû İshak el-Cûzcânî, Ebû Bekir el-Cûzcânî, Ebû Ali el-Cûzcânî, Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 590-592, 611; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 309, 311-312; VI, 446, 454, 460, 516; VII, 120, 122-124, 126-127, 195, 230; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 271; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 322 vd.; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 297; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 149 vd.; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 361-362; Müstevfî, Nüzhetü'l-kulûb (Strange), s. 155-156, 179; Kâtib Çelebi, Cihânnümâ, s. 316; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 423 vd.; Barthold, Türkistan (1990), s. 14, 83, 85, 209, 214, 242, 251, 267, 272-273, 281-285, 322, 361, 367; R. Hartmann, "Cûzcân", İA, III, 229-230; a.mlf., "Djuzjān", EI² (İng.), II, 608-609.

Tahsin Yazıcı

CÛZCÂNÎ, Ebû Ali

أبو علي الجوزجاني

Hasen b. Alî el-Cûzcânî (ö. III/IX. yüzyıl)

İlk devir sûfîlerinden.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Tasavvufî terbiyesini Hakîm et-Tirmizî ile Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin yanında tamamladı. Ebû Bekir el-Verrâk'ın (ö. 280/893) arkadaşı ve Abdullah b. Muhammed er-Râzî'nin şeyhidir. Tabakat kitaplarında, fütüvvet ehlinden melâmîmeşrep bir sûfî olan Cûzcânî'nin tasavvufî hayat ve düşünce ile ilgili eserler yazdığı kaydedilmekteyse de bu eserlerinin isimlerinden bahsedilmemektedir.

Cûzcânî'ye göre ârif gönlüyle Allah'a, bedeniyle halka hizmet eden kişidir. Kerâmet konusunda yüzyıllardan beri tasavvufî çevrelerde söylenegelen, "Kerâmet sahibi olma, istikamet sahibi ol; çünkü nefsin kerâmet sahibi olmanı isterken rabbin istikamette olmanı istemektedir" (Kuşeyrî, s. 441) sözü ona aittir. Dinî hayatın selâmetini ilk nesil bilginlerine uymakta ve bid'atlardan sakınmakta gören Cûzcânî halka karşı iyi, nefse karşı kötü zan beslemenin gereğine işaret eden sûfîlerden biridir. Allah'a giden yollar konusunda kendisine sorulan bir soruyu, "O'na giden yollar çoktur, fakat bunların en doğrusu ve şüpheden en uzak olanı davranış ve niyet olarak sünnete tâbi olmaktır" şeklinde cevaplaması ve, "Ona -Hz. Peygamber'e- uyarsanız hidayete erersiniz" (en-Nûr 24/54) meâlindeki âyeti okuması onun sünnete bağlılığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 46; Sülemî, Tabakāt, s. 246; Ebû Nuaym, Hilye, X, 350; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 432, 441, 523; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb

(Uludağ), s. 272; Herevî, Tabakāt, s. 328; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ᾽, s. 562-563; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâ᾽, s. 333; Câmî, Nefehât, s. 128; Şa‘rânî, et-Tabakāt, I, 90; Münâvî, el-Kevâkib, II, 29.

Mustafa Kara

CÛZCÂNÎ, Ebû Bekir

أبو بكر الجوزجاني

Ebû Bekr Ahmed b. İshâk el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. III/IX. yüzyıl)

Hanefî fakihi ve Ehl-i sünnet kelâmcısı.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte nisbesi dikkate alınarak Cûzcân'da doğduğu söylenebilir. Hocalarından Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin (ö. 200/816), ömrünün son yıllarında Bağdat'ta bulunduğu sırada Cûzcânî'nin de oraya gidip yerleştiği ve bu sebeple Bağdâdî diye de anıldığı bilinmektedir. Cûzcânî ile birlikte Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin derslerine devam etmiş olan ve akranı olduğu anlaşılan, ancak daha sonra kendisinin de öğrencisi olan Ebû Nasr el-İyâzî 260 (874) yılından sonra öldüğüne göre Cûzcânî'nin III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiğini söylemek mümkündür.

Sâmânîler Hükümdarı Nasr b. Ahmed zamanında (864-892) Türkistan'da bir savaş esnasında şehid düşen ve Meseletü's-sıfât adlı bir eserin müellifi olduğu bilinen Ebû Nasr el-İyâzî ile Ehl-i sünnet kelâm mektebinin kurucularından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Cûzcânî'nin en meşhur öğrencileridir. İslâmî ilimlerin birçoğunda üstün seviyeye yükseldiği kabul edilen Cûzcânî'nin daha çok fıkıh ve kelâm ilimlerinde vukuf sahibi olduğu nakledilir. Talebelerinin kelâm ilminde derinleşmesi de onun bu ilimdeki dirayetini gösterir.

Kaynaklarda Cûzcânî'nin birçok eser yazdığı belirtilirse de sadece üç tanesinin adı zikredilir. 1. el-Fark ve't-temyîz. İlâhî sıfatlara dair olup özellikle zâtî ve fiilî sıfatlar konusunu inceler. 2. Kitâbü't-Tevhîd. 3. Kitâbü't-Tevbe.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 259; Nesefî, Tebsıratü’l-edille (nşr. Claude Selâme), Dımaşk 1990, I, 356-357; Kureşî, el-Cevâhirü’l-mudiyye, I, 144; İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere, İstanbul 1979, s. 86; Temîmî, et-Tabakātü’s-seniyye, I, 277-278; Zebîdî, İthâfü’s-sâde, II, 5; Leknevî, el-Fevâ᾽idü’l-behiyye, s. 14, 23; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 46; E. von Zambaur, Muʿcemü’l-ensâb ve’l-üsrâti’l-hakîme fi’t-târîhi’l-İslâmî (nşr. Hasan Ahmed Mahmûd), Kahire 1951, s. 306; Ebü’l-Hayr Muhammed Eyyûb Ali, ʿAkīdetü’l-İslâm ve’l-İmâm el-Mâtürîdî, Dakka 1404/1983, s. 270-271.

Metin Yurdagür

CÛZCÂNÎ, Ebû İshak

أبو إسحاق الجوزجاني

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya‘kub b. İshâk es-Sa‘dî el-Cûzcânî (ö. 259/873)

Hadis hâfızı, cerh ve ta‘dîl âlimi.

Horasan bölgesindeki Cûzcân’da doğdu. Daha sonra Dımaşk’a giderek oraya yerleşti. İlim tahsili için Mekke, Basra, Remle, Mısır gibi yerleri dolaştı. Yezîd b. Hârûn, Ebû Âsım en-Nebîl, Haccâc b. Minhâl, Affân b. Müslim ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerden hadis rivayet etti. En çok Ahmed b. Hanbel’den faydalandı ve onun bazı fıkhî görüşlerini yazdı. Ahmed b. Hanbel de ona çok değer vermiş ve onunla mektuplaşmıştır. Cûzcânî daha sonra Dımaşk’a döndü, burada Dımaşk hatibi diye ün yaptı ve meşhur bir muhaddis oldu. Kendisinden Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Zür‘a er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hâtim er-Râzî ve İbn Cerîr et-Taberî rivayette bulundular. Nesâî onun sika* olduğunu, Dârekutnî de sika hadis hâfızları arasında yer aldığını söylemişlerdir. Zehebî onu Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi katı tenkitçilerden saymıştır. Diğer taraftan İbn Hibbân, Hz. Ali aleyhtarı olduğu ileri sürülen güvenilir muhaddis ve tâbiî Harîz b. Osman’ın görüşlerini benimsediği için ona nisbetle kendisine Harîzî dendiğini, fakat mezhep propagandası

yapmadığını ve dindarlığı ile tanındığını söylemektedir. Cûzcânî’nin Hz. Osman taraftarı olup Hz. Ali’nin aleyhinde bulunan nâsıbe*ye mensubiyetine dair bu ithamın haklı olmadığı anlaşılmaktadır. Onun Ahmed b. Hanbel ile olan yakınlığı, mektuplaşmaları, İbn Hanbel’in mektuplarını hadis rivayet ettiği minberden halka okuması da bunu göstermektedir. Aksi halde Hz. Ali ve Ehl-i beyt’e beslediği sevgiyle tanınan ve el-Müsned’inde Hz. Ali’nin faziletlerine geniş yer veren Ahmed b. Hanbel’in Cûzcânî ile ilgilenmesini açıklamak mümkün değildir. Ebû Hanîfe’yi eleştirmesi sebebiyle (bk. Ahvâlü’r-ricâl, s. 75) Zâhid Kevserî’nin ona ve dolayısıyla İbn Ebû Hâtim’e yöneltti̇ği tenkitlerin de hissî olduğu anlaşılmaktadır (Tenîbü’l-Hatîb, s. 168).

Rivayetleri Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî’nin sünenlerinde yer alan Cûzcânî, 259 yılı Zilkade başlarında (Eylül 873) Dımaşk’ta vefat etti.

Eserleri. Cûzcânî’nin günümüze ulaşabilen eserleri şunlardır: 1. Ahvâlü’r-ricâl. Eser muhtelif kaynaklarda el-Cerh ve’t-taʿdîl ve Kitâbü’d-Duʿafâʾ adlarıyla da geçmektedir. Bazı kaynaklarda eş-Şecere fî ahvâli’r-ricâl şeklinde zikredilmekteyse de (bk. Sezgin, I, 135) eserin nâşiri olan Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî, Zâhiriyye Kütüphanesi’ndeki (Hadis, nr. 349) yegâne nüshasının ikinci kısmı üzerinde müstensih hattından başka bir yazıyla yazılmış olan “eş-şecere” ibaresinin yanlış olarak kaydedildiği kanaatindedir. Ahvâlü’r-ricâl Beyrut’ta basılmıştır (1405/1985). Kitapta 388 râvi hakkında kısa değerlendirmeler bulunmaktadır. 2. Emârâtü’n-nübüvve. Eserden seçilmiş bir kısım Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 104, vr. 162[a]-169[a]). 3. el-Ebâtîl. Hadis tenkidine dair olan bu eserden seçilen küçük bir bölüm de Zâhiriyye Kütüphanesi’ndedir (Umumi, nr. 548, vr. 97b-100[a]).

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ahvâlü’r-ricâl (nşr. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, II, 148; İbn Hibbân, es-Sikāt, Haydarâbâd 1402/1982, VIII, 81-82; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 361-362; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 167; Mizzî, Tehzîbü’l-Kemâl, II, 244-248; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, I, 549; Safedî, el-Vâfî, VI, 170; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 31; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, I, 181-183; İbnü’l-İmâd, Şezerât, III, 167; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 127, not 1; Sezgin, GAS, I, 135; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe, s. 147; M. Zâhid el-Kevserî, Teʾnîbü’l-Hatîb, Beyrut 1401/1981, s. 167-168.

İsmail L. Çakan

CÛZCÂNÎ, Ebû Süleymân

أبو سليمان الجوزجاني

Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816 [?])

Hanefî fakihi.

Belh'in Cûzcân bölgesinden olup Bağdat'ta yetişti. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin talebesi, Muallâ b. Mansûr'un ders arkadaşı idi. Hanefî mezhebinin temel kitaplarını bu hocalarından rivayet etti. Nitekim Şeybânî'nin el-Asl (el-Mebsûṭ) adlı eserinin nüshaları içinde en güvenilir olanı Cûzcânî'nin rivayet ettiği nüshadır. Bu hocalarından başka Abdullah b. Mübârek ve Amr b. Cümey'den hadis rivayet eden Cûzcânî'den Ebû Hâtim er-Râzî, Kadı Ahmed b. Muhammed el-Birtî, Bişr b. Mûsâ el-Esedî ve Abdullah b. Hasan el-Hâşimî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Halife Me'mûn'un kadılık teklifini, sinirli bir kişi olduğunu ve bundan dolayı kadılık yapmasının uygun olmayacağını ileri sürerek kabul etmedi. Cûzcânî takvâ sahibi, re'y yönü kuvvetli bir fakihti. Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında "sadûk" ifadesini kullanır. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne karşı çıkmış, hatta bu görüşü benimseyenleri tekfir etmiştir. 200'de (816) veya daha sonraki bir tarihte vefat etti.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm Cûzcânî'nin eseri bulunmadığını, sadece Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitaplarını rivayet ettiğini belirtirken diğer kaynaklarda es-Siyerü's-sagır, Kitâbü's-Salât, Kitâbü'r-Rehn ve Nevâdirü'l-fetâvâ adlı eserleri yazdığı kaydedilir. Serahsî el-Usûl'ünde Cûzcânî'nin Nevâdirü'l-fetâvâ'sından bahseder (I, 34). Taberî de İhtilâfü'l-fukahâ'da (meselâ bk. s. 25, 27, 33, 40, 44) Hanefîler'in görüşünü verirken çok defa bunu Cûzcânî'nin Muhammed eş-Şeybânî'den naklettiğine işaret eder ki bu nakilleri muhtemelen Nevâdirü'l-fetâvâ'dan yapmıştır (yazma nüshası için bk. Sezgin, I, 433). Kâtib Çelebi ona Kitâbü'l-Hiyel adlı bir eser isnat etmekteyse de (Keşfü'z-zunûn, II, 1415) Cûzcânî'nin, aynı adlı bir kitabın Şeybânî tarafından yazıldığı hususuna itiraz ederken ileri sürdüğü gerekçeler (bk. Serahsî, el-Mebsût, XXX, 209) dikkate alındığında

kendisinin böyle bir eser yazmış olması şüpheli görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, İhtilâfü'l-fukahâ᾿, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 25, 27, 33, 40, 44, 56, 62, 64 vd.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve't-taʿdîl, VIII, 145; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 259; Saymerî, Ahbâru Ebî Hanîfe, Haydarâbâd 1394/1974, s. 154; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XIII, 36-37; Serahsî, el-Usûl, I, 34; a.mlf., el-Mebsût, XXX, 209; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, X, 194; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, III, 492, 518-519; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 74-75; Keşfü'z-zunûn, II, 1415, 1581; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâ᾿il, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 17; Leknevî, el-Fevâ᾿idü'l-behiyye, s. 216; Brockelmann, GAL, I, 180; Suppl., I, 291-292; Îzâhu'l-meknûn, II, 33, 681; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 477; Sezgin, GAS, I, 433.

Abdülkadir Şener

CÛZCÂNÎ, Minhâc-ı Sirâc

منهاج سراج الجوزجاني

Ebû Amr Minhâcüddîn Osmân b. Sirâciddîn Muhammed el-Cûzcânî (ö. 664/1266'dan sonra)

Tabakāt-ı Nâsırî adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, âlim ve edip.

589'da (1193) Fîrûzkûh'ta doğdu. Daha çok Minhâc-ı Sirâc adıyla tanınır. İlim ve edebiyatla meşgul bir aileye mensup olan müellifin babası Sirâceddin de o dönemin önde gelen âlimlerindendi. Babasının Gurlu hükümdarları Muizzüddin Muhammed b. Sâm ve Bahâeddin Sâm zamanında önemli devlet hizmetlerinde bulunması sebebiyle aile fertleri de büyük itibar görüyorlardı. Cûzcânî çocukluğunu Sultan Gıyâseddin Muhammed b. Sâm'ın kızı Mâh-ı Mülk Hatun'un yanında sarayda geçirdi ve onun tarafından yetiştirildi. 1225 yılında Nimrûz'da hüküm süren Melik Tâceddin Yinal Tegin'e elçi olarak gönderildi. 1226'da Uc'da hüküm süren Emîr Nâsırüddin Kabâce tarafından Hindistan'da kurulmuş en eski eğitim müesseselerinden biri olan Medrese-i Fîrûzî'nin reisliğine tayin edildi. 1228'de Delhi Memlük Sultanı Şemseddin İltutmış (İletmiş) Cûzcânî'yi Delhi'deki en yüksek hukukî ve dinî müesseselerin başına getirdi. Bütün devlet erkânı onun burada verdiği derslere devam ederlerdi. Delhi Memlük Sultanı Muizzüddin Behram Şah tarafından kādılkudât tayin edilen Cûzcânî Delhi'deki karışıklıklardan rahatsız olarak 640'ta (1242-43) Bengal'deki Leknevtî şehrine gitti. Ancak orada umduğunu bulamadı ve iki yıl sonra Delhi'ye geri döndü. Guvâliyâr'da bir müddet kadılık yaptı ve daha sonra İltutmış'ın oğlu Sultan I. Nâsırüddin Mahmud Şah (1246-1266) adına yaptırılmış

olan Medrese-i Nâsıriyye'nin reisliğine getirildi. Cûzcânî'nin hukuk alanındaki bilgi ve kabiliyetini takdir eden Sultan Nâsırüddin onu tekrar kādılkudât tayin etti (1251). İki yıl sonra İmâdüddin Reyhân'ın tertip ettiği saray entrikaları sonunda gözden düştü ve azledildi. Ancak ertesi yıl eski mevkiini tekrar elde etti ve kendisine "sadr-ı cihân" unvanı verildi (1254).

Nâsırüddin'in güçlü veziri Uluğ Hân-ı A'zam'ın desteğiyle bir kere daha kādılkudâtlığa tayin edilen Cûzcânî Sultan Gıyâseddin Balaban'ın hükümdarlığı sırasında (1266-1287) vefat etti ve büyük bir ihtimalle Delhi'de defnedildi.

Eserleri. Cûzcânî'nin en önemli eseri Tabakāt-ı Nâsırî'dir. Cûzcânî, bir kısmı zamanımıza intikal etmeyen birçok kaynaktan faydalanarak yazdığı ve Eylül 1260'ta tamamlayarak Sultan Nâsırüddin Mahmud'a sunduğu bu eserle büyük bir üne kavuşmuştur. Hz. Âdem'den başlayarak kendi zamanına kadar gelen olayları ihtiva eden ve umumi bir İslâm tarihi olan bu eser, üslûbunun güzelliği ve muhtevasının zenginliği sebebiyle XIII. yüzyılda yazılan tarihler arasında seçkin bir yere sahiptir. Özellikle müellifin yaşadığı dönemde Hindistan ve Afganistan'da meydana gelen olaylar açısından Tabakāt-ı Nâsırî birinci elden kaynaktır. Cûzcânî saraya yakınlığından da faydalanarak olayların bir bölümünü bizzat kendi müşahedelerine, bir bölümünü de yine görgü şahitlerinin ifadelerine dayanarak yazmıştır. Başka hiçbir kaynakta rastlanmayan orijinal bilgilerin bulunduğu Tabakāt-ı Nâsırî yirmi üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla peygamberler tarihi, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, İran'da hüküm süren hânedanlar, Tübba' ve Yemen hükümdarları, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Deylemîler (Büveyhîler), Gazneliler, Selçuklular; İldenizliler, Fars Atabegleri (Salgurlular) ve Sencer'den sonra Nîşâbur'da hüküm süren emîrler; Nimrûz ve Sîstan melikleri, Eyyûbîler, Hârizmşahlar, Gurlular, Gurlular'ın Bâmiyân ve Tohâristan kolu, Gazne'de hüküm süren Gurlular, Delhi Sultanlığı (Muizzîler), Delhi Sultanlığı (Şemsîler), Delhi Sultanlığı'na tâbi melikler, Karahıtay ve Moğol istilâsı anlatılmaktadır. Berenî Tabakāt-ı Nâsırî'ye Târîh-i Fîrûzşâhî adıyla bir zeyil yazmıştır. Daha sonraki yıllarda Mîrhând ve Hândmîr gibi tarihçiler Tabakāt-ı Nâsırî'yi kaynak olarak kullanmışlardır. Eserin Hindistan'la ilgili XI ve XVII-XXIII. bölümleri ilk defa W. Nassau Lees, Hâdim Hüseyin ve Abdülhay tarafından Bibliotheca Indica Külliyatı arasında yayımlanmıştır (Calcutta 1864). Moğollar'la ilgili kısmı da Siyâsetü'l-emsâr fî tecribeti'l-aʿsâr der Târîh-i Âl-i Cengîz adıyla basılmıştır (Bombay 1890). Daha sonra Abdülhay Habîbî-i Kandehârî tarafından eserin tamamı neşredilmiştir (Tabakāt-ı Nâsırî yâ Târîh-i Îrân ve İslâm, I, Quetta 1949, II, Lahore 1954; I-II, Tahran 1363). Tabakāt-ı Nâsırî H. G. Raverty tarafından İngilizce'ye çevrilmiş (Calcutta 1873-1881;

indeksi, Calcutta 1897) ve bu neşrin tapkıbasımı da yapılmıştır (New Delhi 1970). H. M. Elliot ve Dowson da eserin geniş bir özetini İngilizce'ye çevirmiş ve The History of India as Told by its own Historians (London 1869) adlı kitabın II. cildinde (s. 259-383) yayımlamışlardır. Cûzcânî'nin Nâsırînâme adlı bir mesnevi yazdığı kaynaklarda zikrediliyorsa da eser zamanımıza intikal etmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (trc. H. G. Raverty), Calcutta 1881, mütercimin girişi, II, XIX-XXXI; a.e. (nşr. Abdülhay Habîbî), Lahore 1954, II, 724-772; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Meerut 1278/1861, s. 80; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 72; Browne, LHP, II, 470; Storey, Persian Literature, I, 68-70; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, I, 174-178; Abbas İkbal, Târîh-i Mogūl, Tahran 1341 hş./1962, s. 483; H. M. Elliot – J. Dowson, The History of India, as Told by Its Own Historians, Lahore 1976, II, 259 vd.; Barthold, Türkistan, Ankara 1990, s. 41, 62-63, ayrıca bk. İndeks; H. G. Raverty, "Memoir of the author of the Tabakāt-i-Nāsiri [Minhāj Sirāj, Jūzjānī, Rypka, 439]", JASB (1882), s. 76-85; Zakariyya Fayyādī – Abd al-Hakk Muhaddith, "Tadhkira-i Musannifın-i Dihl-ī", Aligarh Magazine, XIII/1, Aligarh 1934, s. 7; Mumtaz Moin, "Qādī Minhāj al-Dīn Sirāj al-Juzjānī", JPHS, XV/3 (1967), s. 163-173; M. Fuad Köprülü, "Cûzcânî", İA, III, 230-236; Abdülhay Habîbî-i Kandehârî, "Cûzcânî", UDMİ, VII, 505-508.

A. S. Bazmee Ansarî

CÛZEKĀNÎ

الجوزقاني

Ebû Abdillâh Hüseyn b. İbrâhîm b. Hüseyn el-Hemedânî el-Cûzekānî (ö. 543/1148)

Hadis âlimi.

Hemedân’da bir yerleşim merkezi veya bir kabilenin adı olan Cûzkān’a nisbetle Cûzekānî, Cevrekānî, Cûrekānî, Cûrkānî ve Cûzekı gibi farklı nisbelerle anılmaktadır. İbnü’lKayserânî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Mende, Abdülhâlik b. Ahmed el-Yûsufî ve A‘meş diye tanınan Hamd b. Nasr el-Hemedânî gibi hocalardan hadis almıştır. Abdürrezzâk el-Cîlî ve kendisinden kitâbet* usulüyle hadis yazmış olan kız kardeşinin oğlu Necîb b. Gānim et-Tayyân başlıca talebelerindendir. Bağdat’a gidip orada hadis rivayet etmiştir. 16 Receb 543’te (30 Kasım 1148) seferde bulunduğu sırada vefat eden Cûzekānî’nin nerede öldüğü bilinmemektedir.

Cûzekānî’nin hadise dair birçok eser yazdığı kaydedilmektedir; bunların en meşhuru uydurma hadisleri senedleriyle birlikte ihtiva eden el-Ebâtîl adlı kitabıdır. Eser el-Mevzûʿât mine’l-ehâdîsi’l-merfûʿât adıyla da anılmaktadır. Kitabın ismini Brockelmann el-Ehâdîsü’l-ebâtîl ve’l-menâkîr ve’s-sıhâh ve’l-meşâhîr olarak tesbit etmiştir. Eseri inceleyen Zehebî, müellifin birçok rivayeti sahih sünnete aykırı olması sebebiyle uydurma olarak nitelendirdiğini söylemekte ve çeşitli hatalarını tesbit ettiğini belirtmektedir (Tezkiretü’l-huffâz, IV, 1308). Bazı muhaddisler de onun sahih sünnete aykırı oldukları gerekçesiyle birçok rivayeti uydurma diye nitelendirmesini doğru bulmamakta, cem‘ ve te’lîf* metoduyla hadisleri bağdaştırma imkânı varken bu yola gitmeyi uygun görmemektedirler. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî el-Mevzûʿâtü’l-kübrâ’nın telifinde Cûzekānî’nin bu eserini esas almıştır. el-Ebâtîl Abdurrahman Abdülcebbâr el-Firyuvâî’nin tahkikiyle Hindistan’da basılmıştır (1983).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, II, 184; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 307; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 177-178; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, IV, 1308-1309; Safedî, el-Vâfî, XII, 315-316; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 269-271; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâẓ (Lecne), s. 471; İbnü'l-İmâd, Şezerât, IV, 136; Brockelmann, GAL, I, 623; Îzâhu'l-meknûn, II, 261; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 247; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, III, 306; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 149; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 542-543.

Selman Başaran

CÜBBÂÎ, Ebû Ali

أبو علي الجبّائي

Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916)

Basra Mu‘tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte 235 (849-50) yılında Hûzistan’ın Cübbâ kasabasında doğduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklar Basralı

olduğunu kaydederse de bu isabetli görülmemiştir. Soyu Hz. Osman’ın kölelerinden Ebân’a dayanır. Küçük yaşta ilim tahsiline başladı. Basra’da Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın öğrencilerinden olan ve devrinin Basra Mu‘tezilesi reisi bulunan Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Abdullah eş-Şahhâm’dan kelâm okudu. Burada karşılaştığı diğer âlimlerden de faydalandı. Basra ve Bağdat’ta genç yaşlarda katıldığı ilim meclislerinde yaptığı münazaralarda başarılı olmasıyla dikkatleri üzerine çekti. Hocasının ölümünden sonra (270/883 [?]) Basra Mu‘tezilesi’nin reisi oldu ve ölünceye kadar ders okuttu. Öğrencileri arasında oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Abdülvâhid b. Muhammed el-Husaynî, Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî, Muhammed b. Ömer es-Saymerî, Ebü’l-Fazl el-Hucendî ve Mûsâ b. Rebâh gibi tanınmış kişiler de vardır. Cübbâî, talebesi Eş‘arî ve oğlu Ebû Hâşim ile birçok ilmî tartışmada bulundu; ayrıca hıristiyanlarla yaptığı münazaralarla da ün kazandı. Aynı zamanda üvey oğlu olan Eş‘arî (Safedî, IV, 74), “üç kardeş” (ihve-i selâse*) meselesi diye bilinen kelâmî bir konudaki meşhur tartışmadan sonra hocasını terketti. Tanınmış bir kelâm âlimi olmakla birlikte fıkıh, usûl-i fıkıh, hadis ve tefsir ilimleriyle de ilgilenen ve bu sahalarda eser yazmış olan Ebû Ali el-Cübbâî, 303 Şâbanında (Şubat 916) Askerimükrem’de vefat etti. Cenaze namazı burada kılındıktan sonra vasiyeti hilâfına oğlu Ebû Hâşim tarafından Cübbâ’ya nakledilerek orada defnedildi. Zehebî onun Basra’da öldüğünü naklederse de (A‘lâmü’n-nübelâ’, XIV, 183) bu rivayet kaynakların çoğunda yer alan bilgilerle bağdaşmamaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan sonra Mu'tezile'nin en meşhur bilgini sayılan Cübbâî, kelâmî konuları anlaşılır bir üslûpla ifade etmeyi başaran bir âlim olarak kabul edilir. Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerine muhalefet etmek, hatta onu tekfir edecek kadar aşırı derecede eleştirmekle birlikte büyük çapta onun çizgisini takip ettiği söylenebilir. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, Cübbâî'nin sadece on dokuz meselede Ebü'l-Hüzeyl'e muhalefet ettiğini kaydeder (et-Tenbîh ve'r-red, s. 40). Muhaliflerinin kendisine yönelttiği bazı tenkitler, Cübbâî'ye atfedilen kelâm sisteminin güçlü bir muhakeme ağı ile örülmediği izlenimini vermektedir. Bazı kelâmî görüşleri şöyledir: İlim bir şeye olduğu gibi inanmaktır. Bilginin ilk kaynağı duyulardır. Duyuların ötesindeki bilgilere ulaşmak için nazar ve tefekkürde bulunmak gerekir. Çünkü nazar ve tefekkür kesin bilgi veren metotlardandır. Ancak tefekkür yoluyla elde edilen bilgi, bu metoda başvuran herkeste tabii ve mekanik bir şekilde meydana gelmez. Hem dünya işleri hem de din işleri için tefekkür gereklidir. Âlem cevher ve arazlardan oluşur. Renk hariç hiçbir cevher arazsız olamaz. Değişik cisimleri oluşturan bütün cevherler mahiyet itibariyle bir olup onların farklı olmalarını sağlayan şey taşıdıkları arazlardır. Arazlar cisimlere, cisimler de arazlara dönüşemez. Canlının doğrudan doğruya kendisinde meydana getirdiği arazlar devamsız, bunların dışındakilerse devamlıdır. Bütün cisim ve arazlar görülebilir. Fenâ ve beka arazı yoktur. Hayat araz, ruh ise cisimdir (bk. Eş'arî, s. 303, 307, 315, 355, 359, 362, 371, 374).

Allah'ın varlığı zorunlu bilgi türünden olmamakla birlikte akıl yürütme gücüne sahip bulunan her insan O'nun varlığını ve birliğini bilip tasdik etmekle yükümlüdür; fakat sıfatlarını, meselâ âdil olduğunu akıl yoluyla bilmekle mükellef değildir (bk. Eş'arî, s. 481; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 26). Allah'ın birliğinin üç mânası vardır. 1. Parça ve kısımlara ayrılmaz; 2. Kadîm (öncesiz) olmakta tektir; 3. Sıfatlarında benzeri yoktur. Allah'ın sıfatlarını kavramanın yolu, kâinattaki varlıkların sıfatlarını tanımaktır. Çünkü duyuların idrak sahasında bulunanla onların ötesinde kalan varlıkların nitelenmesindeki ölçü değişmez. Sıfatlar zâtî ve fiilî kısımlarına ayrılır. Zâtî sıfatların başında kıdem yer alır; zira Allah'ın en özel zâtî sıfatı odur, hatta kıdem ulûhiyyetin hakikatidir. Allah bizâtihi kadîm ve kādir olmakla yaratıklardan ayrılır. Allah zâtından dolayı âlim, kadir, hay ve kadîmdir; yani zâtı sıfatlarının illeti olup ilim, irade, kudret gibi zâttan ayrı

sıfatları yoktur. Allah, bütün âlemi idaresi altına almış olması anlamında her yerdedir. O’nun bilgisi ezelîdir, bütün varlıkları var olacakları şekillerle ezelde bilir. “Allah âlimdir” şeklindeki bir hüküm “câhil değildir” mânasını da içerir. İrade sıfatı hâdis olup herhangi bir mahalde bulunmaz. Allah kulların sadece itaat etmesini diler; inkâr, isyan ve zulmetmelerini, hatta mubah olan fiilleri dahi işlemelerini dilemez, emrettiği hususlar ise iradesinin içinde yer alır. Allah dünyada da âhirette de gözle görülemez. Cübbâî’ye göre Ehl-i sünnet’in, “O gün parlak yüzler vardır, rablerine bakarlar” (el-Kıyâme 75/23) mânasını verdiği âyeti, “...rablerinin nimetlerini beklerler” şeklinde anlamak gerekir. Bu konuda öne sürülen hadisler delil olarak kabul edilemez. Aksi halde teşbih ifade eden diğer hadislerin de kabul edilmesi gerekir (bk. Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, IV, 95, 150, 222, 230; İbn Hazm, III, 8-9). Allah, görülebilecek ve işitilebilecek şeyleri bilme mânasında ezelde görücü ve işiticidir (bk. Eş‘arî, s. 527). Allah’ın isimleri tevkifî değil kıyasîdir. Buna göre zâtının ve fiillerinin özelliklerini dikkate alarak O’na galip (iradesini yürüten), hâfız, hâris, râî (koruyan), dârî (bilen) gibi isimler verilebilir. Buna karşılık sahî (cömert), nâtık (konuşan), fakih (bilen) gibi yaratıklara benzemeyi andıran isimler verilemez. Allah’ın bütün fiilleri güzeldir, çünkü O hakîmdir, çirkin fiil işlemez. Fiilî sıfatlar hâdistir, yaratma fiili (tekvin) ve yaratılan (mükevven) aynı şeydir. Diğer Mu‘tezile âlimlerinin aksine Cübbâî’ye göre bir kelâm iki veya daha fazla yerde bulunabilir; bu sebeple de değişik kişiler tarafından yazılan ve okunan Kur’an (yazı ve seslerin tamamı) gerçek mânada Allah kelâmıdır. Yani levh-i mahfûzda yazılı bulunan kelâm ile insanların kâğıt üzerine yazdıkları kelâm aynıdır.

Allah her fiilini bir hikmete bağlı olarak yapar. Ancak, Bağdat Mu‘tezilesi’nin düşüncesinin aksine, O’nun her konuda iyi ve faydalı olanı yapması gerekmez; sadece insanları sorumlu tuttuğu konularda onlar için uygun ve hayırlı olanı yapması vâciptir. İnsana akıl, fikir ve irade hürriyeti vermesi, peygamberler göndermesi, çocuklara ve delilere sorumluluk yüklememesi, kötülüğe mâni olması Allah’a vâciptir. İnsanlara, hür iradeleriyle inanmalarına engel olmayacak şekilde lutufta bulunup iman etmelerini istemek de Allah’a vâciptir. Çünkü insanların sorumlu tutuldukları işleri yerine getirmeleri ancak bu şekilde mümkün olur. Allah, iman etmeyeceğini bildiği bir kimseye lutufta bulunmaya muktedir olmakla vasıflandırılamaz, zira böyle birine lutufta bulunmak O’nun kendi bilgisini

yalanlaması anlamına gelir. Gördüğü lutuf sayesinde iman eden ile lutufsuz iman edene aynı mükâfatı vermesi de câizdir. Allah'ın vereceği bir karşılığa (ivaz) bağlı olarak kullarını hastalık, felâket vb. elemlere uğratması güzel bir fiildir. Buna mukabil herhangi bir karşılık verme, bir zararı ortadan kaldırma veya bir menfaat kazandırma gayesi olmaksızın kula elem çektirmesi ise O'na nisbet

edilemeyecek bir zulüm sayılır. Kâfir ve fâsıklara çektirilen elem zulüm değil, gördükleri lutfa rağmen iman ve itaat etmemelerinin cezasıdır. Hidâyet, insanlara doğru yolu göstermekten ibarettir. Bir fiil iki fâil tarafından meydana getirilemeyeceği için insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmaz. Cübbâî'ye göre müslümanlar, insanın sorumlu olduğu bütün fiillerini hür iradesiyle kendisinin yaptığını kabul etmişken ilk defa Muâviye b. Ebû Süfyân bu tür fiillerin Allah'ın takdiriyle vuku bulduğunu ve dolayısıyla kişinin cebir altında olduğunu iddia etmiş, böylece yanlış icraatını mâzur göstermeye çalışmış, ondan sonra da bu görüş yayılmaya başlamıştır (bk. Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, VIII, 4; Şehristânî, I, 81).

Nebî ve resullere peygamberlik görevinin iyi amellerinin karşılığı olarak verilmiş olduğunu söylemek isabetli değildir. Bir kimsenin peygamberliğini ispat eden delil, onun insanlar için faydalı hususları emredip zararlı olanları yasaklaması ve mûcize göstermesidir. Sihir aldatma ve hileye dayandığı için peygamber sihirbazdan kolaylıkla ayırt edilebilir. Peygamberlerin nübüvvetten önce bazı küçük günahlar işlemeleri mümkünse de bu nübüvvetten sonrası için söz konusu değildir. Velîlerin kerâmet göstermesi imkânsızdır (bk. Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Kurʾân, s. 101). İman farz olan buyrukları yerine getirmektir. Büyük günah işleyen kişiye sözlük anlamı itibariyle "mümin" dense de tövbe etmedikçe gerçek mümin sayılmaz ve bu durumda öldüğü takdirde kâfir muamelesi görür. Günahların küçük ve büyük diye nitelendirilmesi ancak dinin bildirmesiyle mümkündür. Günahta ısrar eden kişinin tövbesi makbul olmaz. Büyük günahtan sakınmak küçük günahların affedilmesi için yeterli değildir, ayrıca tövbe etmek gerekir. Ancak kişinin hayatı boyunca işlediği sevap ve günahlardan hangisi fazla ise az olanı yok eder.

Cebriyye ve Mücessime'nin Allah hakkında besledikleri yanlış inançlar onların inkârcı sayılmalarını gerektirir. Eş'ariyye mensupları, Allah'ın

zâtının veya sıfatlarının hâdis olmasını gerektirecek bazı görüşler ileri sürmüşlerse de bu durum onları küfre götürmez. Buna karşılık Cübbâî, Allah'ın zulüm yapmaya gücü yetmediğini ve insanın dolaylı fiillerinin (mütevellidât; bk. TEVLÎD) tabiatları icabı meydana geldiğini iddia eden Nazzâm ile tabiatçı görüşler ileri süren Muammer b. Abbâd'ı tekfir etmiştir (Kādî Abddülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 275; Bağdâdî, el-Fark, s. 132). Cübbâî'ye göre kabirde azap vuku bulacaktır, fakat süresi belli değildir. Deccâl hakkında öne sürülen hadisler uydurmadır (bk. Tritton, s. 146).

Müslümanlar birbirlerine karşı iyi davranıp yardımcı oldukları, zulmü önleyip ülke sınırlarını korudukları takdirde devlet reisi seçmelerine gerek yoktur. Ancak bu pratikte imkânsız olduğundan imama ihtiyaç vardır. Prensip olarak devlet başkanının seçimle belirlenmesi gerekir; bununla birlikte toplumun rızâ göstermesi şartıyla veliaht tayini de câizdir. Devlet başkanlığı için en faziletli müslümanın tercih edilme hakkı bulunmakla birlikte, bu işe Kureyş'ten birinin seçilmesi gerektiği hususunda icmâ bulunduğundan, daha az faziletli olsa da Kureyş'ten birinin seçilmesi gereklidir. İlk dört halifenin hepsi meşrûdur ve fazilette eşittirler. Devlet başkanlığı için iki kişi belirlendiği takdirde ilk seçilen gerçek imam sayılır. Muâviye b. Ebû Süfyân ümmetin birliğini bozması, müslümanların birbirleriyle savaşmasına yol açması ve başka hataları yüzünden hilâfet için uygun bir kişi değildir (bk. Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 757, 758, 767; a.mlf., el-Mugnî, XX/1, s. 48, 216, 228, 293-294; XX/2, s. 5).

Cübbâî'nin kelâmla ilgili alanların dışındaki bazı görüşleri de şöyledir: İbadetler en az iki sahâbînin rivayet ettiği hadislerle sabit olur. Şer'î kaynaklardan biri olan icmâ, İslâm âlimlerinin açıkladıkları hükümlerin muhalefetle karşılaşmadan yaygınlaşmasıyla gerçekleşir. Kıyasa dayanılarak namaz, zekât, kefâret ve had konularında yeni hükümler vazedilemeyeceği gibi usul kaideleri de konamaz (bk. Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XVII, 171, 236, 324, 380). Cübbâî'nin, bazı hadisleri sened ve metin açısından tenkide tâbi tutup reddetmesinden onun bu sahada da bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'an'a aykırı bilgiler ihtiva eden her hadis uydurmadır, râvileri âdil (adl) olsa da bu tür hadislere güvenilmez. Ayrıca hiçbir sahih hadis icmâa ve aklın temel ilkelerine ters düşmez. Fürûa

dair de olsa hadisin en az iki âdil râvi tarafından ayrı ayrı rivayet edilmesi, yahut Kur'an'ın zâhiriyle veya diğer bir sahih hadisle takviye edilmiş olması gerekir. Cübbâî tefsirle de ilgilenmiş, ancak bu konuda başarılı görülmemiştir. Zira Kur'an'ı tefsir ederken Arap dili kaidelerini dikkate almamış ve az sayıda bazı müfessirlerin görüşlerine başvurmuştur (İbn Asâkir, s. 138; İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 33).

İslâm düşünce tarihinde önemli tesirler bırakan Cübbâî'nin görüşleri başta oğlu Ebû Hâşim, meşhur talebesi Eş'arî ve bazı konularda tesiri altında kalan Kādî Abdülcebbâr olmak üzere çeşitli âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Ebû Hâşim, bilhassa Allah'ın zâtının birçok farklı sıfatlardan ibaret olması sonucunu doğuran sıfat anlayışını reddedip zâtın sıfatlara illet olamayacağını kabul etmiş ve yeni bir sıfat teorisi geliştirmiştir (bk. AHVAL). Onun babasını tenkit ettiği noktaları, Kādî Abdülcebbâr el-Mesâʾilü'l-vâride ʿalâ Ebî ʿAlî ve Ebî Hâşim adlı eserde bir araya getirmiştir. Eş'arî de kelâm sistemi üzerinde büyük tesirleri bulunan hocasının görüşlerini el-Hasînât ve Mesâʾilü'l-Cübbâʾî fi'n-nazar ve'l-istidlâl adlı eserlerinde eleştirmiştir (Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, s. 129; İbn Asâkir, s. 134). Daha çok Ebû Hâşim'in görüşlerine uyan Kādî Abdülcebbâr da kitaplarında Cübbâî'nin görüşlerine yer vermiş ve zaman zaman bunları tenkit etmiştir. Buna karşılık Cübbâî'nin görüşleri Hûzistan ve Ahvaz civarında birçok taraftar bulmuş, Cübbâiyye adıyla anılan taraftarları, oğlu Ebû Hâşim'in fikirlerini benimseyenleri tekfir edecek derecede aşırılığa sapmışlardır (Süyûtî, s. 168). Mezhepler tarihi müelliflerinden Abbas b. Mansûr es-Seksekî (el-Burhân, s. 27) ve müsteşrik Arthur Stanley Tritton, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimseyenlere Cübbâiyye denildiğini belirtiyorlarsa da bu doğru değildir. Çünkü belli başlı mezhep tarihçileri, Ebû Hâşim'e bağlı olanlara Bahşemiyye adını vermektedir (Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, s. 128; Şehristânî, I, 178). Makdisî, muhtemelen yanlış bir bilgiye dayanarak Ebû Ali el-Cübbâî'nin mensuplarına, günahkâr kişinin bütün günahlarından tövbe etmedikçe kötülenmeye müstahak olduğunu kabul ettikleri için Zemmiyye adı verildiğini bildirir (el-Bedʾ ve't-târîh, V, 143). Ancak bu bilgi, Mu'tezile kaynaklarında Cübbâî'ye atfedilen görüşlere aykırı düşmektedir.

Eserleri. Cübbâî'nin 40.000 varakı kelâma dair olmak üzere 150.000 varak

hacminde çeşitli eserler telif ettiği yolundaki rivayet hayli mübalağalı olsa da onun velûd bir müellif olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Başlıcaları tefsir, kelâm ve fıkıhla ilgili yetmişe

yakın kitabından hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Çoğu Mu‘tezilî olan kaynakların kendisine atfettiği eserler şunlardır: 1. Tefsîrü’l-Kurʾân. 100 cilt olduğu nakledilen bu esere Eş‘arî, Tefsîrü’l-Kurʾân ve’r-red ʿalâ men hâlefe’l-beyân min ehli’l-ifki ve’l-bühtân ve nakdi mâ harrefehü’l-Cübbâʾî ve’l-Belhî adıyla bir reddiye yazmış, Fahreddin er-Râzî de tefsirinde Cübbâî’nin eserine atıflarda bulunarak yaptığı yorumları eleştirmiştir. İslâm Ansiklopedisi’nde bu tefsirin Cübbâ lehçesiyle yazıldığı belirtilir (III, 237). Eş‘arî’nin yazdığı reddiyenin adından da Cübbâî’nin Kur’an’ı Arap dili kaidelerine göre değil kendi mahallî lehçesine göre te’vil ettiği ve bunun da tenkit konusu olduğu anlaşılmaktadır. Tefsîrü’l-Kurʾân’ın değişik eserlerde yer alan parçaları R. Ward Gwynne tarafından bir araya getirilerek kitap halinde yayımlanmıştır (Washington 1982). 2. Müteşâbihü’l-Kurʾân. Ebû Amr el-Hallâl, er-Red ʿale’l-Cebriyye adlı kitabında eserden iktibaslar yapmıştır (Sezgin, I, 622). 3. Men yükeffer ve men lâ yükeffer. Bu eserden de Kādî Abdülcebbâr bazı alıntılarda bulunmuştur (Şerhu’l-Usûli’l-hamse, s. 275). 4. Nakzü’l-maʿrife. Câhiz’in mârifet nazariyesini tenkit etmek için yazılmıştır (Kādî Abdülcebbâr, el-Mugnî, XII, 133, 188). 5. Nakzü’l-imâme. İbnü’r-Râvendî’nin imâmet görüşüne reddiyedir (Kādî Abdülcebbâr, a.g.e., XVI, 152). 6. el-Usûl. Eş‘arî’nin bu eser hakkında bir reddiye yazdığı bilinmektedir (İbn Asâkir, s. 130). 7. Kitâb fi’r-red ʿalâ Ebi’l-Hüzeyl fi’l-mahlûk (Bağdâdî, el-Fark, s. 122). 8. Nakzu Kitâbi ʿAbbâd. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’nin Hz. Ebû Bekir’in üstünlüğünü ispat etmeye çalışan eserine reddiyedir (İbnü’l-Murtazâ, Tabakātü’l-Muʿtezile, s. 84). 9. Kitâbü’l-Latîf. Talebelerinden Ebü’l-Fazl el-Hucendî’ye yazdırılmıştır (İbnü’l-Murtazâ, a.g.e., s. 101).

Cübbâî’ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: er-Red ʿalâ İbn Küllâb, er-Red ʿale’l-Eşʿarî fi’r-rivâye, er-Red ʿalâ Ebi’l-Hüseyin el-Hayyât, er-Red ʿale’s-Sâlihî, er-Red ʿale’n-Nazzâm, er-Red ʿalâ Muʿammer, er-Red ʿale’l-müneccimîn, Nakzü’z-Zümürrüde, Nakzu Kitâbi’d-Dâmig, Cevâbâtü’l-Hurâsâniyyîn (Cevâbü’l-Hurâsâniyyîn), et-Taʿdîl ve’t-tecvîr, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, Fi’l-Maʿrife, Kitâbü’l-Lutf, el-İkfâr ve’t-tefsîk, el-İnsân, Mesâʾilü’l-hilâf, Mesâʾilü’l-Basriyyîn, el-İmâme, Mukaddimetü’t-tefsîr, el-

Câmiʿ, Şerhu'l-hadîs, el-Emrü bi'l-maʿrûf ve en-Nehyü ʿani'l-münker.

BİBLİYOGRAFYA

Eş'arî, Makalât (Ritter), s. 157, 161, 179, 187, 199, 206, 245, 247, 261, 269, 270, 303, 307, 315, 340, 355, 359, 362, 371, 374, 464, 481, 517, 519, 520, 522, 524, 526, 527, 551, 565, 575; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 39-40; Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîh, V, 143; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 217-218, 221, 226; Kādî Abdülcebbâr, el-Muhît, s. 26, 73, 75, 286, 348; a.mlf., Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 129, 182, 199, 275, 472, 491, 494, 624, 626, 627, 632, 707, 757, 758, 767, 780, 794; a.mlf., el-Mugnî, IV, 30, 51, 95, 150, 222, 230, 241, 319; V, 180, 205, 213, 217, 222, 233, 239, 256, 257; VI/1, s. 128, 207; VI/2, s. 3, 37, 61, 143, 239; VII, 7, 167; VIII, 4; XI, 254, 263, 363, 478; XII, 16, 23, 25, 75, 133, 185, 188, 191, 235, 316, 333, 513; XIII, 49, 70, 139, 227, 390, 431, 535; XIV, 45, 56, 221, 393, 398; XV, 46, 65, 127, 272; XVI, 42, 152, 389; XVII, 171, 236, 300, 309, 324, 380; XX/1, s. 48, 216, 228, 239, 247, 293-294, 327; XX/2, s. 5, 207, 208, 215, 217, 218, 229, 234; a.mlf., Müteşâbihü'l-Kurʾân (nşr. Adnan M. Zerzûr), Kahire 1969, s. 101; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 122, 129, 132, 133, 178, 184, 229, 331, 335, 337; a.mlf., el-Milel ve'n-nihal (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1970, s. 128-129; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), III, 8-9, 286; V, 15; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 32, 39-44, 46, 80, 81, 82, 83, 178; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 176; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 130, 134-138; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 97; Seksekî, el-Burhân fî maʿrifeti akāʾidi ehli'l-edyân (nşr. Halîl Ahmed İbrâhim), Kahire 1400/1980, s. 27; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 73; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ, XIV, 183-184; Safedî, el-Vâfî, IV, 74, 75; İbnü'l-Murtazâ, Tabakātü'l-Muʿtezile, s. 5, 18, 80-85, 97, 98, 99, 101; a.mlf., el-Münye ve'l-emel (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 33, 46-47; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 271; Süyûtî, Tabakātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 103, 168; a.mlf., Savnü'l-mantık ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 168; Sezgin, GAS, I, 622; Abdurrahman Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 280-329; Muhsin Abdülhamîd, er-Râzî müfessiren, Bağdad 1394/1974, s. 101-102; A. S. Tritton, İslâm

Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 140-146; “Cübbâî”, İA, III, 237; L. Gardet, “al-Djubbāʾī”, EI² (Fr.), III, 584.

Yusuf Şevki Yavuz

CÜBBÂÎ, Ebû Hâşim

(bk. EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ)

CÜBBÂİYYE

الجبائيّة

Basra Mu‘tezilesi’nin reislerinden Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 303/916) görüşlerini benimseyenlere verilen ad.

(bk. CÜBBÂÎ, Ebû Ali)

CÜBBE

الجبة

Üstlük olarak kullanılan uzun, geniş ve düğmesiz bir giyecek türü.

Türkçe'de cüppe şeklinde de söylenen Arapça cübbe İspanyolca'ya jupa, aljupa, İtalyanca'ya giuppa, giuppone ve Fransızca'ya jupe, jupon şekillerinde geçmiştir.

Arkası önünden biraz kısa, ayaklara kadar inen, kanatları birbiri üzerine kavuşturularak önü kapatılan, bol ve hafif bir elbisedir. Yakası dar ve dik, yumuşak yakadır; bugün hukukçuların mahkeme salonlarında görev sırasında giydikleri siyah cübbelerin yakası kırmızı çuha üzerine sırma işlemelidir. Halen üniversite öğretim üyelerinin törenlerde ve Diyanet İşleri Başkanı ile imam, hatip ve vâizlerin görev sırasında giydikleri cübbeler genellikle işlemesiz ve bazıları da yakasızdır. Din görevlilerinin cübbeleri siyah veya beyaz, fildişi, öğretim üyelerininkiler ise üniversitelerinin seçtikleri renklerde yapılmaktadır.

Cübbenin kolu iki ayrı modelde gelişmiştir. Bugün kullanılan cübbe tiplerinin tamamında yenler bol ve geniş ağızlıdır. Osmanlı cübbelerinde ise omuzlardan itibaren bol başlayıp bileklere kadar daralarak inen kol tipi ile geniş yenli kol tipi birlikte kullanılmıştır. Cübbe her tip kumaştan yapılmakla beraber tercih edilenleri ipekli, yünlü, pamuklu ve ipek-pamuk karışımı kumaşlardır. Eski Türkler ve Osmanlı halkı genellikle kızıl kahverengi tabii renkli mor koyun yününden cübbe giymişler, yukarı tabaka

ise kışlık olarak kaşmir, yazlık olarak da sof ve şâlî denilen kumaşları tercih etmişlerdir. Orta Asya'da kaba da (Ar. kabâ') denilen Türkmen cübbeleri genellikle ipek-pamuk karışımı, mavi, erguvan, kırmızı ve yeşil çubuklu açık renk kumaşlardan, kadın cübbeleri ise çuha, kadife, ipekli, bazan da deriden yapılmıştır. Kadın cübbeleri hemen daima, erkek cübbeleri de nâdiren sırma ve ibrişimle işlenmiştir.

Abbâsî halifesi tarafından Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e siyah cübbe giydirildiği bilinmektedir. Memlükler'de de kaba veya cübbenin üst elbisesi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu devlette sultan, emîr ve askerler üst elbisesi olarak kırmızı, beyaz ve mavi renkte dar yenli kaba giyerlerdi. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun kabanın yenini genişletmiş, oğlu ve halefi el-Melikü'l-Eşref Halîl kendi haseki ve memlüklerine sırmalı atlastan kabalar giydirmiştir. Memlükler'de cübbenin üzerine bazan kürklü ferace de giyilirdi (Uzunçarşılı, Medhal, s. 3, 331, 344, 457-458).

Osmanlılar'da cübbe en çok ilmiye sınıfı tarafından benimsenmiş, beyaz tülbentli sarıkla beraber ilim ve din adamlarının belirgin kıyafeti haline gelmiştir. Nitekim son dönemlerde yapılan huzur derslerinde çeşitli hediyelerle birlikte mukarrirlere siyah, muhataplara da mavi renkte cübbeler verilirdi (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 219, 221). Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyun çavuşları, solaklar ve yeniçeri çuhadarı gibi bazı görevliler de önleri daha kısa ve etek uçları kemere sokularak giyilen bir cübbe tipini kullanmışlardır. Daha çok zeybeklerin itibar ettiği bir cübbe çeşidi de "abdestlik" adını taşımaktadır. Bazı Arap ülkelerinde kadınların giydiği sırma işlemeli, genellikle kadife ve ipekliden yapılan cübbelerin kol ve etekleri geniş, vücut kısımları daha dardır.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam 1845, s. 107-117; R. Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 57-58; Orhan Şaik Gökyay, Dedem Korkud'un Kitabı, İstanbul 1973, s. CDIV; Uzunçarşılı, Medhal, s. 3, 331, 344, 457-458; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 219, 221; Osmanlılar Albümü (haz. Abdülkadir Dedeoğlu), İstanbul 1984, tür.resimler; Pakalın, I, 311.

Sabahattin Türkoğlu

FIKIH.

Hz. Peygamber'in Tebük Gazvesi sırasında Şam (veya Rum) cübbesi giydiğine dair hadisler (Buhârî, "Salât", 7, "Libâs", 10; Müslim, "Tahâret", 77, 79, 81) ve bazı folklorik bilgiler, cübbenin Asr-ı saâdet'te de bugün Ortadoğu diye adlandırılan bölgedeki halkların ortak giysisi olduğunu göstermektedir. Hatta diğer bazı hadislere dayanarak (Müslim, "Îmân", 268, 269; İbn Mâce, "Menâsik", 4; Tirmizî, "Libâs", 10) cübbenin, tarihin eski dönemlerinden beri bölge halkının kullanageldiği bir elbise türü olduğunu söylemek mümkündür. Halkın örfüne uyarak gerek nübüvvetten önce gerekse sonra cübbe giyen Hz. Peygamber'in bunu diğer elbiselerden üstün tuttuğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Aksine en sevdiği elbisenin, bugün cellâbe denilen bir çeşit gömlek (kamîs) olduğu rivayet edilmektedir (İbn Mâce, "Libâs", 8; Ebû Dâvûd, "Libâs", 3; Tirmizî, "Libâs", 27). Kaynaklar, Hz. Peygamber'in günlük hayatta kullandıklarından başka sadece savaşa giderken giydiği üç özel cübbeye sahip olduğunu kaydeder. Savaşlardan birinde giydiği cübbesini şehid bir sahâbîyi kefenlemekte kullandığı da olmuştur (Nesâî, "Cenâʾiz", 61).

Çeşitli rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in cübbeleri genellikle keten, pamuklu ve yünlü kumaşlardandı. Bir defasında koyun yününden mâmul bir cübbe giymiş, ancak terlediğinde kötü koku yaydığı için bir daha giymemek üzere çıkarmıştır. Yakaları, cepleri ve yenleri dîbâc (bir çeşit ince ipekli kumaş, dîbâ) şeritlerle süslü cübbeler de giymiştir ki vefatından sonra bunlardan biri önce Hz. Âişe'nin, sonra da Hz. Esmâ'nın yanında muhafaza edilmiştir (Müslim, "Libâs", 10). Ayrıca erkeklerin saf ipek elbiseler giymesini yasaklamakla birlikte Dûmetülcendel Hükümdarı Ükeydir'in gönderdiği ipek karışımı bir kumaştan (sündüs) mâmul bir cübbeyi giydiği de bilinmektedir (Buhârî, "Hibe", 28; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 127; Tirmizî, "Libâs", 3; Nesâî, "Zînet", 88). Kendisine gelen ipek bir cübbeyi, satıp parasından faydalanması için Hz. Ömer'e vermesi (Buhârî, "ʿÎdeyn", 1; Müslim, "Libâs", 8, 20), ipek erkek elbiselerinin dinen alım satıma konu teşkil eden (mütekavvim) mal olduğunu ve dolayısıyla ticaretinin yapılabileceğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in, giyeceklerde en sevdiği rengin beyaz olması ve ashabına da beyazı tavsiye etmesine karşılık (Ebû Dâvûd, "Tıb", 14; "Libâs", 13; Tirmizî, "Cenâʾiz", 18), yeşil ve kırmızı gibi çeşitli renklerde cübbeler giydiği de rivayet edilmektedir (Belâzürî, I, 190; Diyârbekrî, II, 191).

Elbise eteklerinin kısa, yenlerinin ise dar tutulmasına dair umumi emirler cübbeler için de geçerlidir. Bizzat Hz. Peygamber'in, kollarını sıvayamayacak kadar dar yenli yünlü bir Şam cübbesi giydiği hadislerle sabittir (Buhârî, "Salât", 7, "Libâs", 10; Müslim, "Tahâret", 77, 79, 81). Hz. Peygamber'in cübbeli olmaya özen gösterdiğine veya ashabına bu yönde tavsiyede bulunduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamakla birlikte İslâm tarihi boyunca müslümanlar bütün vücudu örten kullanışlı bir dış giysi olması sebebiyle günlük hayatlarında ve özellikle namazlarda cübbeye önem vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Salât", 7, "ʿÎdeyn", 1, "Hibe", 28, "Cihâd", 90, 177, "Bedʾü'l-halk", 8, "Megāzî", 56, 81, "Libâs", 9-11; Müslim, "Tahâret", 77, 79, 81, "Îmân", 268, 269, "Libâs", 8, 10, 20, "Fezâʾilü's-sahâbe", 127; İbn Mâce, "Ticârât", 39, 59, "Cihâd", 21, "Libâs", 4, 8, "Menâsik", 4; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 60, "Tıb", 14, "Libâs", 3, 7, 9, 13; Tirmizî, "Cenâʾiz", 18, "Edeb", 46, "Libâs", 3, 10, 27, 30; a.mlf., Evsâfü'n-nebî (nşr. Semîh Abbas), Kahire 1405/1985, s. 73-74, 78, 83-84; a.mlf., eş-Şemâʾilü'l-Muhammediyye (nşr. İzzet Ubeyd ed-Deâs), Beyrut 1406/1985, s. 39; Nesâî, "Tahâret", 96, "Îdeyn", 5, "Cenâʾiz", 38, 61, "Zînet", 88; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 450, 454, 459; III, 436; Belâzürî, Ensâb, I, 190, 570; IV/B, 131; Ebü'ş-Şeyh, Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1406/1986, s. 93-95; İbnü'l-Cevzî, el-Vefâ, II, 564, 570; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî), I, 33, 35; III, 46; Fîrûzâbâdî, Sifrü's-saʿâde (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1402/1982, s. 198; Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs, II, 190-191; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 52-53; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l – ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿasri'l-ʿAbbâsiyyi's-sânî, Bağdad 1980, s. 241-251; Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, el-Libâs ve'z-zîne mine's-sünneti'l-mutahhara, Kahire 1409/1989, s. 21-25.

Cengiz Kallek

CÜBEYL

الجبيل

Suudi Arabistan’ın en önemli sanayi şehri.

Ayneyn adıyla da bilinen Cübeyl, Basra körfezi kıyısında ve Re’sitennûre’nin kuzeyindedir. Kıyıdan birkaç yüz metre açıkta bulunan kayalık küçük adaya el-Cübeylü’l-bahrî, şehirden 12 km. kadar güneyde bulunan tepeye de el-Cebelü’l-berrî denir. Âl-i Bû Ayneyn kabilesi mensuplarının ifadesine göre bölgeye ilk olarak Benî Temîm kabilesinden dedeleri Huveylid b. Abdullah b. Dârim yerleşmiş ve kabilesi civarda bulunan iki pınardan dolayı “Ayneyn” adını almıştı. Bu yörede bir ara Abdülkays kabilesine bağlı kişilerin de yerleşmiş olduğu söylenmektedir. Sonradan bir yerleşim merkezi olarak adına rastlanmayan bölgeye, ilk tesbitlere göre 1911-1912 yıllarında Katar tarafından Âl-i Bû Ayneyn kabilesi mensupları gelerek yerleşmişlerdir. Bu yeni iskânın, Osmanlı Devleti’ne ait Katar yarımadasında çıkan bir ihtilâfın halli için merkezden verilen müsaadeyle gerçekleştiği bilinmektedir. Daha sonra 1913’te Lahsâ (Hasâ) bölgesi Suûdî hânedanının kurucusu Abdülazîz b. Suûd tarafından ele geçirildi ve 26 Aralık 1915 tarihinde İngiltere ile yapılan antlaşma uyarınca Cübeyl de aralarında olmak üzere Lahsâ, Necid ve Katîf bölgeleri resmen Suûdî Krallığı’na bağlandı.

Önceleri inci avcılığı yapılan ve civarda tutulan balıklarla ticarî malların içerilere naklinde önemli bir liman olan Cübeyl, sonradan yakınında Demmâm şehrinin kurulmasıyla canlılığını kaybetti; 1960 yılında sadece 4200 kişinin yaşadığı sade bir liman şehriydi. Ancak petrol bulunan Zahran (Dahran) bölgesine yakınlığı sebebiyle beş yıllık kalkınma planlarına dahil edilerek 1970’li yıllarda tekrar ağırlık kazanmaya başladı. 1974’te nüfusu 7661’e ulaştı. Bugün 30.000 civarında nüfusu bulunan Cübeyl Suudi Arabistan’ın beş yıllık kalkınma planlarında önemli bir yere sahiptir. Hükümetin körfez kıyısında sanayi yatırımlarına öncelik verdiği şehir ve bölgelerin başında Cübeyl ile Demmâm, Kızıldeniz kıyısında da Yenbû gelmektedir. 1970 yılından başlayarak beş yıllık planlarla düzenlenen

sanayileşme hareketi içinde ikinci dönem (1975-1980) için Cübeyl ve Yenbû şehirlerine 70 milyar dolarlık yatırım yapılması öngörülmüştür. Yenbû'a nisbetle daha büyük yatırımlara yer verilen Cübeyl'de petrole dayalı elektrik üreten tesislerle bunlara bağlı petrol rafinerileri, petrokimya tesisleri, alüminyum ve demir haddehâneleriyle bu sanayi kuruluşlarına hizmet verebilecek modern bir liman yapılmıştır.

1985 yılında Suudi Arabistan Ziraî İlâçlar Şirketi (The Saudi Arabian Fertilizer Company=SAFCO) ile Suudi Ana Endüstriler Şirketi (The Saudi Basic Industries Corporation=SABIC) ortak olarak günde 1500 ton amonyak üretecek dev bir tesisin kuruluşunu gerçekleştirdiler. Böylece 1980 yılında dünya petrokimya pazarının % 2'sine sahip olan Suudi Arabistan bu payını 1990'da % 6'ya çıkarmış oldu. 1986'da Cübeyl'deki Suudi Arabistan Ziraî İlâçlar Şirketi'ne bağlı tesisler 208.000 ton amonyak, 84.000 ton sülfürik asit ve 18.600 ton melamin üretimi gerçekleştirmiştir.

1977 yılında Cübeyl'de kurulan dünyanın en büyük deniz suyunu arıtma tesisleri, başta Riyad olmak üzere iç kesimlerdeki şehirlerin su ihtiyacını karşılar. Çalışmakta olan Demmâm-Riyad arasındaki 571 kilometrelik ve Riyad-Hüfûf arasındaki 322 kilometrelik demiryolları hatlarına ilâve olarak 90 kilometrelik Demmâm-Cübeyl hattının planları yapılmıştır. Şehirde bir de havaalanı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, Muʿcem, III, 986; Delîlü'l-Halîc (Coğrafya), II, 824; Hamed el-Câsir, el-Muʿcemü'l-Cogrâfî li'l-bilâdi'l-ʿArabiyye es-Suʿûdiyye el-mıntıkati'ş-şarkıyye, Riyad 1399/1979, I, 368-369; Middle East and North Africa, London 1987, s. 674-679; Arabian Boundaries. Primary Documents 1853-1957 (ed. R. Schofield – G. Blake), Oxford 1988, II, 91; Atlasü'l-müdüni's-Suʿûdiyye (nşr. Vezâretü'ş-Şuûni'l-Belediyye ve'l-Karaviyye), Riyad 1409, s. 48; H. W. Alter, "al-Djubayl", EI² (İng.), II, 568-569.

Mustafa L. Bilge

CÜBEYR b. MUT‘İM

جبير بن مطعم

Ebû Muhammed (Ebû Adî) Cübeyr b. Mut‘im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenâf el-Kureşî (ö. 59/678-79)

Nesep konusundaki bilgisiyle tanınan sahâbî.

Soyu Abdümenâf'ta Hz. Peygamber'le birleştiğinden Resûl-i Ekrem'in amcaoğullarından sayılır. Nevfeloğulları'nın ve Kureyş'in eşrafından olduğu için Câhiliye devrinde ve İslâm döneminde büyük bir itibara sahipti.

Babası Mut‘im b. Adî Bedir Gazvesi'nden bir süre önce müşrik olarak ölmesine rağmen Mekke döneminde Hz. Peygamber'e iyilik etmiş ve ona destek olmuştu. Buna rağmen Cübeyr'in uzun süre İslâmiyet'e düşman kaldığı anlaşılıyor. Nitekim hicretten önce Dârünnedve'de Hz. Peygamber'in öldürülmesine karar verildiği zaman Nevfeloğulları'nın temsilcilerinden biri de Cübeyr idi. Bedir Gazvesi'ne müşriklerin safında katıldı. Daha sonra esirlerin serbest bırakılması konusunda Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye gitti. Mekke'ye dönüşünde Bedir yenilgisinin intikamını almak için Kureyş kervanından elde edilen kârın dağıtılmayarak savaş hazırlıklarına sarfedilmesini Ebû Süfyân'a teklif edenler arasında o da vardı. Ayrıca çevreden yardım sağlamak üzere meşhur şair Ebû Azze'yi ısrarla, hatta tehditle harekete geçirmiş, kölesi Vahşî b. Harb'e, Bedir'de amcası Tuayme b. Adî'yi öldüren Hamza'yı ortadan kaldırdığı takdirde kendini hürriyetine kavuşturacağını vaad etmişti. Uhud'da Vahşî Hz. Hamza'yı şehid edince Cübeyr çok sevinmişti. Daha sonra Recî‘ faciasında esir alınan Hubeyb'i Mekke'de eziyetle öldürenlerden biri de oydu.

Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Cübeyr eski düşmanlığından vazgeçmiş, 628'de müslüman olmuş, hatta bir rivayete göre Hayber'in fethine katılarak Hz. Peygamber'den kabilesine ganimetten pay vermesini istemiştir. Mekke'nin fethi sırasında İslâmiyet'i kabul eden tulekā*dan olduğu da

söylenir. Daha sonra İslâm ordusuyla beraber Huneyn Gazvesi’ne katılmış ve müellefe-i kulûb*dan sayılarak kendisine bol miktarda ganimet verilmiştir.

Hz. Ömer divanı oluştururken ensâb* ilmindeki bilgisinden dolayı Cübeyr’e de bu işte görev vermişti. Cübeyr Hz. Ömer

tarafından Kûfe valiliğine tayin edilmişse de bu tayinin hemen ardından Mugıre b. Şu‘be onun azlini ve kendi tayinini sağlamıştır. Hz. Osman’a karşı ayaklanarak Medine’ye yürüyen âsileri geri çevirmek üzere onlarla görüşmeye giden grup arasında yer almış, Hz. Osman şehid edilince her türlü tehlikeyi göze alarak onun defninde hazır bulunmuş, bir rivayete göre Hz. Osman’ın cenaze namazını o kıldırmıştır. Hakem Vak‘ası’nda Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile anlaşmazlığa düştüğü zaman Kureyş ileri gelenlerinden beş kişi ile istişareyi teklif etmişti ki bu beş kişiden birisi Cübeyr idi.

Cübeyr yumuşak huylu ve uzak görüşlü bir kişi olup nesep konusundaki bilgisiyle tanınırdı. Bu hususta hocası Hz. Ebû Bekir’di. Hz. Peygamber’den altmış hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan iki fakih oğlu Nâfi‘ ve Muhammed ile Süleyman b. Surad, Saîd b. Müseyyeb gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 12; II, 450, 481; III, 61, 71; Zübeyrî, Nesebü Kureyş, s. 201; Belâzürî, Ensâb, I, 23, 153, 312, 409, 517; Ya‘kūbî, Târîh, II, 153, 155, 176; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, Kahire, ts., s. 248, 279, 323; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 230-231; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe, I, 323-324; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 95-99; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 225-226; Sezgin, GAS, I, 258.

Ahmet Önkal

CÜBN

(bk. KORKAKLIK)

CÜCE

Tarih boyunca saray hizmetlerinde kullanılan bir zümrenin adı.

Cücelik, kalıtım veya metabolizma bozukluğu sebebiyle büyümenin duraklaması sonucu boyun normal ölçülerin çok altında kalması durumudur. Kalıtıma dayalı cücelerde zekâ seviyesi normal olmakla birlikte metabolizma kökenli cücelerde çok defa hormon düzensizlikleri, zekâ geriliği vb. eksiklikler söz konusudur. Çeşitli tipte olan cücelerin boyu 45 cm. ile 1 m. arasında değişir, bir kısmı da kambur olur. Sakallı dağ cücelerinin Afrika'daki en tipik temsilcisi ise Pigmeler'dir. Bunlar krallık veya kabile şeklinde teşkilâtlanmışlardı. Avustralya yerlilerinden "aborigin"lerin bir türü de yine cücelerdir.

Başta Grek, İskandinav ve Cermen mitolojilerinde olmak üzere Doğu'da ve Batı'da çeşitli ülkelerin mitolojilerinde cüceler folklor ve masalların vazgeçilmez kahramanlarından, saray eğlencelerinin de yine her devirde geçerli elemanlarındandı. Eski Mısır firavunlarının ve Roma imparatorlarının saraylarında çok sayıda cüce vardı. Nâdir bulunmalarından dolayı çok pahalıya alınıp satılan cücelerin değeri Rönesans döneminde daha da arttı. Avrupa sarayları bunlarla doldu. Genellikle eğlencelerde ve ayak işlerinde kullanılan cüceler XVIII. yüzyılda Batı Avrupa'da varlıklı ailelerin evlerinde de aynı amaçla beslenirlerdi.

Cüceler Osmanlı sarayında da aynı gaye ile kullanılmışlardır. Saray eğlencelerinde ve şenliklerde cücelerin özel bir yeri vardı. Osmanlı sarayında Has Oda, Hazine, Kiler ve Seferli odalarında bulunan cücelerin görevleri dilsiz*lerinkine benzerdi. Okur yazar olanları saray kütüphanesi, hastahane vb. yerlerde çalıştırılırlardı. Fakat başlıca vazifeleri soytarılık ederek padişahı ve saray halkını eğlendirmekti. Bazıları oldukça zeki, hazır cevap ve nüktedan olan cücelerin bir başka görevi de haremdeki kadınlarla padişah arasında haberleşme sağlamaktı. Bu iş için genellikle hadım cüceler kullanılırdı. Zaten çoğunlukla cüceler doğuştan hadım kimselerdi.

Cüceler bazan padişah üzerinde nüfuz sahibi bile olurlardı. Nitekim

saltanatı boyunca hiç sefere çıkmayan III. Murad, onların ve öteki saray görevlilerinin, “Çıkarsın ammâ Sarây-ı Âmire’ye giremezsin, kul tâifesinin ittifakı vardır, hâşâ hal‘ ederler” gibi sözlerinin etkisiyle iki yıl kadar cuma selâmlığı*na bile çıkmamıştı (Selânikî, II, 444-445). Bazan tayinlerde bile etkili olan cücelerden Zeyrek Ağa kardeşini bu padişah zamanında Rakka beylerbeyiliğine getirtmişti (a.e., I, 338). Fakat suçlu cücelerin cezalandırıldığı, hatta saraydan atıldığı da olurdu. Nitekim 1574’te uygunsuz davranış ve sözlerinden dolayı yahudi asıllı Cuhud Cüce saraydan kovulmuş, hatta onun aracılığı ile iş başına getirilenler bile değiştirilmişti (a.e., I, 266, 353). III. Murad zamanında haremi dolduran cüceler, halefi III. Mehmed zamanında temizlenmiş, uygun maaşlarla dışarı çıkarılmışlardır (a.e., II, 441, 485). Hadım cücelerden Zeyrek Ağa ile Câfer Ağa’nın İstanbul’da kalmalarına izin verilmemiş, memleketleri olan Malatya ve Bosna’ya gitmeleri emredilmiş, fakat Zeyrek Ağa’nın kapıcılar kethüdâsı hapsinde tutulması uygun görülmüştür (a.e., II, 487). Yine bu devrin ünlü cücesi Nasuh Ağa da rüşvet alma suçundan bir süre Yedikule’de hapsedilmiştir.

Varlıklarını imparatorluğun sonuna kadar sürdüren cücelerin özel bir kıyafeti vardı. Başlarına Kādirî tacı gibi sırma takke, arkalarına kıvrık yenli kaftan giyerlerdi. En kıdemlisi olan başcüce ise padişah musâhibliğine yükselmişse sırtına kontoş kürk, başına da paşalı kavuğu giyerdi.

Cüceler sadece hükümdar sarayında değil zengin konaklarında da beslenirdi. Nitekim XIX. yüzyılın ilk yarısında İstanbul’da bulunan İngiliz seyyahı Julie Pardoe hâtıralarında, devrin reîsülküttâbı Yûsuf Paşa’nın yalısında gördüğü cüceyi Shakespeare’nin Fırtına adlı oyunundaki Sycorax’a benzetmektedir.

Saray ve konaklarda halkı eğlendiren cüceler curcunabaz olarak da ortaya çıkarlar, maskaralıklar yaparlar, halka laf atarlardı. Meddahlık alanında da cücelere rastlanırdı. Meselâ XIX. yüzyılın ünlü meddahlarından biri Yûsuf adında bir cüceydi. Cücelerle ilgili çeşitli meddah hikâyeleri vardı. Bunlardan biri XVIII. yüzyılda çok sevilen “Cüce Çeşmesi”ydi. Cücelerin hazırcevap ve nüktedan olanları orta oyununda da kullanılırdı. Orta oyununun başında kavuklu ile birlikte sahneye çıkan, onun peşinden yürüyen ve orta oyunu deyimiyle “kavuklu arkası”

denilen tip bir cüceydi. Onun burada temsil ettiği tip beden ve akılca sakat, çocuk tabiatlı biriydi. Genellikle kavuklu gibi fakat onu gülünç duruma düşürecek tarzda giyinir ve kendisine “veled, evlât, kavruk” gibi sözlerle hitap edilirdi. Sırtında zenbil, elinde fener bulunan bu cüce tipi ya kavuklunun salak oğlu, ya evlâtlığı veya komşusunun işe yaramaz çocuğudur. Gürültücü, ters, kaba, kendinden başkasını düşünmeyen bir tiptir.

Türk gölge oyununda da mahallenin aptalı olarak canlandırılan beberuhiler muhtemelen saray cücelerinin etkisiyle Karagöz oyunlarına girmişlerdir. Buradaki rolleri de yine seyredenleri güldürmek ve eğlendirmektir.

Masallarda ise cüceler çok defa olumlu bir güç olarak ortaya çıkarlar, genellikle masal kahramanına yardım ederler, bazan da onun yerini alırlardı. Meselâ Türk folklorunda “Nar Tanesi” adıyla bilinen “Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler” adlı masalda ve yine Anadolu kökenli ocak temizleyicisi olan “Kül Kedisi” masalında cüceler masal kahramanının yardımcısıdırlar. “Tilki Öğüdü”, “Cücenin Teşekkürü”, “Sihirli Masa Örtüsü” gibi daha birçok masalda cüceler iyilerin en büyük yardımcılarıdırlar.

Medeniyet tarihi boyunca cüceler gösteri ve şenliklerin vazgeçilmez unsuru olmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sûrnâme-i Hümâyun, Nationalbibliothek Viyana, H. O. 70 (1019), vr. 58[a]-b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 258, 266, 338, 353; II, 441, 444-445, 485, 487; Abdî, Sûrnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 348, vr. 96b, 100[a]; Seyyid Vehbi, Sûrnâme, British Museum, nr. Or. 7218, vr. 46b; Hazîn, Sûrnâme, Beyazıt Devlet Ktp., Nureddin Paşa, nr. 10267, vr. 17b-18[a]; Keşfî, Sûrnâme, Nationalbibliothek Viyana, H. O. 95 (1101), vr. 14b, 28[a]; Atâ Bey, Târih, I, 283-284; Hızır, Sûrnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6122, vr. 8b; Vehbî, Sûrnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6197, vr. 48b, 98[a]; J. Pardoe, Yabancı Gözüyle 125 Yıl Önce İstanbul, İstanbul 1967, s. 158; I. Kunoş, Orta Ojnu, Leipzig 1908, s. 338,

364, 370, rs. 61; Sabri Esat Siyavuşgil, Karagöz, İstanbul 1941, s. 163-164; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 75, 88, 311; Pakalın, I, 311; A. Murray, Manuel of Mythology, New York [1951], s. 358, 359, 370; W. Eberthard – Pertev Naili Boratav, Typen Türkischer Volksmaerchen, Wiesbaden 1953, s. 68, 84, 176, 186, 202, 251, 259, 403; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1968, I, 30; a.mlf., Orta Oyunu, Ankara 1978, I, 75; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, I, 8, 15, 75; Rycaut, s. 34; Özdemir Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1977, s. 46, 102, 336; Metin And, Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu, Ankara 1977, s. 805-806; TA, XI, 291.

Özdemir Nutku

CÜDEY‘ b. ALİ

جديع بن علي

Cüdey‘ b. Alî el-Kirmânî el-Ezdî (ö. 129/747)

Emevîler devri kumandanlarından.

Ezd kabilesine mensup olan ailesi İran’ın fethinden sonra Kirman’a yerleşti. Kirman’da doğduğu için Kirmânî nisbesiyle meşhurdur. Bütün ömrü Horasan’da geçtiğinden Şeyh-i Horasân lakabıyla anılırdı. Halife Ömer b. Abdülazîz’in müslüman olan gayri Arap unsurdan cizye almama uygulamasının onun ölümünden sonra terkedilmesi bazı isyanlara sebep olmuştur. Bunlardan birisi de Hâris b. Süreyc’in Tohâristan’da başlattığı isyandır. İsyanın yayılmasına engel olamayan Horasan Valisi Âsım b. Abdullah el-Hilâlî azledilerek yerine Esed b. Abdullah el-Kasrî getirildi. Esed yardımcılığına, yıllardan beri Horasan’da bulunan, ülkeyi ve Arap kabileleri arasındaki münasebetleri çok iyi bilen Cüdey‘i getirdi (118/736).

Esed Hâris’e karşı derhal harekete geçerek onu Mâverâünnehir’i terketmeye ve Tohâristan’a çekilmeye mecbur etti. Hâris Kuzey Tohâristan’da akrabalarının bulunduğu Tebûşkân Kalesi’ne gitti, fakat içeri alınmadı. Esed Cüdey‘ b. Ali kumandasındaki bir orduyu Tebûşkân üzerine gönderdi. Cüdey‘ kaleyi kuşatarak içeridekileri teslime zorladı. Kaledeki savaşçılar kılıçtan geçirildi, kadın ve çocuklar ise esir alındı. 736 yılı sonlarında Türgiş hakanı ile Esed arasındaki mücadeleler sırasında Cüdey‘ Belh’te kalarak şehri muhtemel saldırılara karşı korumak için tedbir aldı.

Hişâm’ın ölümünden sonra Emevî halifesi olan II. Velîd’in (743-744) kısa bir süre sonra III. Yezîd’in çıkardığı bir isyan neticesinde öldürülmesi, Horasan’da Arap kabileleri arasında küllenmekte olan rekabeti yeniden alevlendirdi. Ezd ve Rebîa kabileleri Cüdey‘ b. Ali’nin önderliğinde Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr’a karşı isyan ettiler. Cüdey‘, Emevîler tarafından şiddetle cezalandırılan Mühelleboğulları’nın intikamını almak iddiasıyla ortaya çıkarak Ezd kabilesini etrafında topladı. Fakat Nasr ile

giriştiği ilk mücadelede esir düştü ve Merv'de hapsedildi (744). Cüdey' bir ay sonra hapisten kaçarak Merv civarında Ezd ve Rebîa kabilelerinden oluşan yeni bir ordu kurdu. Nasr onların üzerine yürüdüyse de taraflar birbirlerinden çekindikleri için savaş olmadı. Bu sırada Nasr Cüdey'in can düşmanı olan Hâris b. Süreyc ile temasa geçerek ortak düşmanlarına karşı onunla anlaşmak istedi. Ancak bu mümkün olmadı. Mart 746'da yapılan mücadeleyi Nasr kazandı. Bu yenilgi üzerine Hâris Cüdey' ile temasa geçerek onunla anlaştı. Bu defa mağlûbiyet sırası Nasr'a gelmişti. Onların karşısında duramayan Nasr Merv'den Nîşâbur'a çekildi.

Hâris ile Cüdey' arasındaki iş birliği uzun sürmedi ve aralarında mücadele başladı. Nisan 746 tarihinde yapılan savaşta Hâris yenildi ve savaş meydanında hayatını kaybetti. Nasr ise Nîşâbur'da yeni Irak umumi valisi Yezîd b. Ömer b. Hübeyre'nin de desteği sayesinde bir ordu düzenleyerek iyice kuvvetlenmiş olan Cüdey'le savaşmak için hazırlıklarını tamamladı. 747 yılında Merv'i tekrar ele geçirmek için harekete geçti, Cüdey' de şehirden çıkarak onu karşıladı. İki ordu Handekayn adı verilen yerde savaşa girmeden günlerce beklediler. Küçük çaptaki çarpışmalar ise devam ediyordu. Nihayet Nasr ile Cüdey' arasında Nasr'ın karargâhında müzakereler başladı. Bu sırada Nasr'ın yanında bulunan Hâris b. Süreyc'in oğullarından birisi babasının intikamını almak için Cüdey'i arkadan bıçaklayarak öldürdü. Başka bir rivayete göre ise iki ordu arasında görüşmeler yapılırken Nasr'ın daha önce verdiği tâlimat üzerine Cüdey' âni bir hücumla öldürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 340, 351-354, 356-357, 362; Ya'kūbî, Târîh, II, 333, 341; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1589-1591, 1605-1606, 1612, 1659-1661, 1855-1867, 1970-1975; İbn Hazm, Cemhere, s. 381; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 197, 203, 302-307, 342-345, 363-367, 383; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 326; X, 15, 26-27, 3033; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 104; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1963, s. 222-224, 230-232; Abdüşşâfî M. Abdüllâtif, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿasri'l-

Emevî, [baskı yeri yok] 1404/1984, s. 536; Barthold, Türkistan (1990), s. 209-210; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750, Corbondale 1987, s. 87-88, 107-108; K. V. Zetterstéen, “Nasr b. Seyyâr”, İA, IX, 108; el-Kāmûsü’l-İslâmî, I, 587; Dihhüdâ, Lugatnâme, X, 274; C. E. Bosworth, “Nasr b. Sayyār”, EI^{2} (İng.), VII, 1016.

Hakkı Dursun Yıldız

CÜHENÎ

(bk. MA‘BED el-CÜHENÎ)

CÜHEYNE (Benî Cüheyne)

بنو جهينة

Kahtânîler’den Kudâa’ya mensup bir Arap kabilesi.

Cüheyne kabilesinin Kudâa’ya kadar nesep silsilesi şöyledir: Cüheyne b. Zeyd b. Leys b. Sûd b. Eslüm b. Hâfî b. Kudâa. Kudâa’nın diğer kolları Belî, Mehre, Behrâ, Uzre, Kelb ve Tenûh ile yakın akrabalığı olan Cüheyne, kendi arasında birçok kol ve aşirete ayrılarak büyük bir kabileyi meydana getirir. İslâm’dan önceki devirde önceleri Necid’de yaşarken daha sonra Medine civarında Kızıldeniz ile Vâdilkurâ arasına, özellikle Yenbû bölgesine yerleştiler. Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiği zaman onlar bu bölgede idiler. Hemen ilk zamanlarda İslâm hâkimiyetini kabul ederek Hz. Peygamber’le anlaşma yapan, ardından da İslâmiyet’e giren Cüheyneliler, bundan böyle İslâm’ın sâdık taraftarı olarak kaldılar. Bu kabilenin faziletine dair rivayet edilen hadislerin birinde Hz. Peygamber’in -adlarını saydığı bazı kabilelerle birlikteCüheyneliler’in kendisine yardımcı olduğunu onların da Allah ve Resulü’nden başka yardımcıları bulunmadığını söylediği görülmektedir (Buhârî, “Menâkıb”, 6; Müslim, “Fezâˀilü’s-sahâbe”, 188-195). Cüheyneliler Bedir Savaşı’nda İslâm ordusunda yer aldılar. Aynı şekilde Mekke’nin fethinde ve Huneyn Gazvesi’nde de bulundular.

Ridde* olaylarını benimsemeyen Cüheyneliler’in birçoğu dört halife döneminde fetih hareketlerine katılarak Suriye, Irak ve Mısır topraklarına yerleştiler. Bir kısmı ise eski bölgelerinde kaldılar. Bunlara bugün de rastlanmaktadır. Mısır’a yerleşenleri zamanla Aşağı Mısır’dan Yukarı Mısır’a doğru ilerleyerek Fâtımîler devrinde burada önemli icraatta bulundular.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren Sudan üzerine yürüyen Cüheyneliler Habeşistan’a da seferler düzenlediler. Bu kabileden bir grubun Endülüs’e giderek orada yerleştiği de bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde Cüheyne’nin tarihi tesbit edilmemekle beraber bugün dahi bazı Arap

kabilelerinin Cüheyne'nin izlerini taşıdığı kaydedilmektedir.

Abdülkerîm Mahmûd Hatîb, Târîhu Cüheyne adlı eserinde (Riyad 1405/1984) Cüheyne kabilesi ve bu kabileye mensup tanınmış şair, sahâbî ve muhaddisler hakkındaki bilgileri bir araya getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Menâkıb", 6; Müslim, "Fezâʾilü's-sahâbe", 188-195; İbn Saʿd, et-Tabakāt, bk. İndeks; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 444-445, 478-479, 485-486; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 247; V, 429; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 204-206; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XIII, 139-141; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, s. 216-217; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Kabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filistîn, Beyrut 1986, s. 55-58; C. H. Becker, "Cüheyne", İA, III, 238; M. J. Kister, "Kudāʿa", EI² (Fr.), V, 314-318.

Ahmet Önkal

CÜLÂS b. SÜVEYD

جلاس بن سويد

Cülâs b. Süveyd b. Sâmit el-Ensârî

Sahâbî.

Evs kabilesine mensuptur. İlk zamanlarda müslüman olduğunu iddia etmesine rağmen İslâmiyet'i benimsememiş ve diğer münafıklarla birlikte İslâm'ın aleyhinde bulunmuştur. Nitekim Tebük Seferi'nde (8/629) imanı zayıf bazı kimseleri, hıristiyanların çok güçlü olduğu propagandasıyla bu sefere katılmamaya ikna etti. Tebük'te nâzil olan ve bu savaşa katılmayanları kınayan âyetleri kastederek, "Muhammed'in Medine'de kalan kardeşlerimiz hakkında söylediği doğru ise biz eşeklerden de beter olalım" dedi. Bu sözler üzerine üvey oğlu Umeyr b. Sa'd ile aralarında ciddi bir tartışma geçti ve Umeyr Hz. Peygamber hakkındaki sözlerini ona bildireceğini söyledi; sonra da Resûlullah'a giderek Cülâs'ın sözlerini nakletti. Hz. Peygamber Cülâs'ı yanına çağırttı. Umeyr'in anlattıklarına karşı bir diyeceği olup olmadığını sordu. Cülâs böyle bir söz sarfetmediğini, Umeyr'in yalan söylediğini iddia etti. Bunun üzerine Umeyr Cenâb-ı Hakk'a yalvararak kimin yalan söylediğine dair âyet indirmesini niyaz etti. Bir müddet sonra nâzil olan âyet (et-Tevbe 9/74), münafıkların Hz. Peygamber aleyhindeki tutumlarından vazgeçerek tövbe etmelerinin kendileri için daha iyi olacağını bildirdi. Cülâs da suçunu itiraf ederek tövbe etti ve samimi bir müslüman oldu. Ondan herhangi bir rivayetin gelmediği anlaşılmaktadır.

Cülâs'ın kardeşi Hâris bir ara irtidad ederek Mekke'ye kaçmıştı. Sonraları yaptığına pişman olup Medine'ye döndü. Ancak yakalandığı takdirde öldürüleceği korkusuyla şehre giremediği için Medine yakınlarında bir yerde saklandı ve Cülâs'a haber göndererek Resûlullah'tan af dileyeceğini, kabul etmediği takdirde uzaklara kaçacağını bildirdi ve ondan aracı olmasını istedi. Bunun üzerine Cülâs Hz. Peygamber'den kardeşi için af diledi. Bu hadise dolayısıyla tövbe edenlerin bağışlanacağına dair Âl-i

İmrân sûresinin 89. âyeti nâzil oldu.

Cülâs b. Süveyd'in vefat tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Megāzî, III, 1003-1006; İbn Sa'd, et-Tabakāt, IV, 375-376; İbn Abdülber, el-İstî'âb, Haydarâbâd 1318, I, 97-98; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1387/1968, s. 65; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 347; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), I, 493-494, 576-578; Ebü's-Suûd, Tefsîr, Kahire 1347, II, 283; Elmalılı, Hak Dini, III, 2592; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 199-202.

Mücteba Uğur

CÜLENDÂ b. MES‘ÛD

جلندي بن مسعود

Cülendâ b. Mes‘ûd b. Ceyfer b. Cülendâ el-Ezdî (ö. 134/751)

Uman İbâzî imamlarının ilki ve önde geleni.

Son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed zamanında ayaklanan ve 129 (747) yılında öldürülen İbâzî reislerinden Tâlibü’l-Hak Abdullah b. Yahyâ’yı desteklemiştir.

İlk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh devrinde (750-754) Uman’a önce Cünâh b. Ubâde, sonra da onun oğlu Muhammed b. Cünâh vali olarak tayin edildi. Ancak Uman İbâzîleri, valiler kendilerine oldukça yumuşak davranmış olmalarına rağmen Seffâh’a biata yanaşmadılar; istiklâllerini ilân için teşebbüse geçtiler ve aralarında en âdil ve en faziletli olarak tanınan Cülendâ b. Mes‘ûd’u imamlığa seçtiler (132/750).

Seffâh, Uman bölgesindeki Hâricîler’in itaat altına alınmaları için Hâzim b. Huzeyme kumandasında bir kuvvet gönderdi. Basra’dan deniz yoluyla ayrılan Hâzim, Uman sahillerindeki Cezîretü Berkâvân’da bulunan Şeybân b. Abdülazîz el-Yeşkûrî el-Hâricî başkanlığındaki Süfrîler’i buradan uzaklaştırdı. Uman sahillerine kadar kaçan Şeybân, Cülendâ tarafından Uman’a sokulmadı ve adamlarıyla birlikte öldürüldü. Böylece Hâzim

Uman’a girdiğinde karşısında İbâzîler’den başka itaat altına alınacak kimse kalmamıştı. İbâzîler Seffâh’a itaat ve biatı reddedince şiddetli bir savaş başladı. İlk anda Umanlı pek çok İbâzî öldürüldü. Daha sonra Hâzim İbâzîler’in direnişlerini kırmak için ahşap evlerde oturmakta olan Umanlılar’ın evlerini ateşe verdi. Bu durum karşısında kadınlarını ve çocuklarını kurtarmak için savaş düzenini bozan Uman İbâzîleri’nin üzerine hücum eden Hâzim, 134 (751) yılında savaşı kazandı. Savaş sonunda aralarında Cülendâ’nın da bulunduğu 10.000 dolayında İbâzî hayatını kaybetti. İbâzî kaynaklarına göre Uman imamlarının adalet, ihsan, sıdk,

basîret, mârifet, verâ, zühd ve fazilet bakımından en üstünü olan Cülendâ'nın ölümünden sonra Uman İbâzîliği yok olma tehkilesi ile karşı karşıya kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîh, II, 339; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 1949; III, 77-79; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 355, 452; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 57; Selîl b. Razîk, History of Imams and Sayyids of Omān (trc. G. P. Badger), London 1871, s. 7-8; Sâlimî, Tuhfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân (nşr. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş), Kahire 1380/1961, I, 88-103; E. Ruhi Fığlalı, İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 95, 97; W. Arafat, "al-Djulandā", EI² (İng.), II, 592.

Ethem Ruhi Fığlalı

CÜLÛS

جلوس

Hükümdarların ve özellikle Osmanlı şehzadelerinin tahta geçmesi hakkında kullanılan bir tabir.

Cülûs Sistemi. Arapça bir kelime olan ve sözlükte “oturmak” anlamına gelen cülûs tabirinin oldukça eski bir tarihe sahip olduğu görülmektedir. Minyatürlerde Hz. Süleyman çok defa taht üzerine oturmuş halde tasvir edilmiştir. İslâmiyet’te gerçek hâkimiyet Allah’a aittir ve insan yeryüzünde O’nun halifesidir (el-Bakara 2/30; Sâd 38/26). Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir imam seçilmiş ve ona halef olmuştur. Hz. Ömer ise Hz. Ebû Bekir’in vasiyetiyle halife olmuş, onun halifeliği yine bütün müslümanlarca onaylanmıştı. İslâmiyet’in ilk zamanlarında halife biatla yani bir nevi seçimle iş başına gelirken Emevîler’den itibaren (Hz. Muâviye oğlu Yezîd’i veliaht tayin etmişti) hilâfet saltanata ve hânedanlık şekline dönüşmüş ve yüzyıllarca bu şekilde devam etmiştir. Emevî halifelerinden Muâviye b. Ebû Süfyân, Mervân b. Hakem, Yezîd b. Velîd b. Abdülmelik ve Mervân b. Muhammed hariç diğerleri veliaht tayin edilerek hilâfet makamına geçmişlerdir.

Abbâsîler mevkileri itibariyle tabii olarak Sâsânî Devleti’nin müessese, usul ve kanunlarından etkilenmişler, buna İslâmî kanunları da katarak bir hilâfet teşkilâtı kurmuşlardır. Abbâsîler’de veliahtlığa fazla önem verilmemiş ve hânedan mensupları zaman zaman halifelik için çetin mücadelelere girmişlerdir.

Orta Asya Türk devletlerinde hâkimiyetin hana doğrudan gökten yani Tanrı’dan geldiği kabul edilirdi, fakat saltanatın intikali hususunda yetkili merci kurultaydı. Karahanlılar’da en büyük kardeş hükümdar adayı sayılırsa da genellikle hânedan üyelerinden en nüfuzlusu ve en asili kurultay tarafından han seçilirdi. Moğollar’da da bütün şehzadeler aynı hakka sahip oldukları için şahsî meziyet ve başarı tercih sebebiydi. Nitekim Cengiz Han sağlığında öteki oğullarının rızâsını alarak ortanca oğlu

Ögedey'i veliaht tayin etmişti. Abaka Han, istemediği halde kurultay tarafından babası Hülâgû'nun yerine hükümdar seçilmişti. İran Moğolları (İlhanlılar) büyük Moğol kağanına tâbi olduklarından yeni hükümdarın (ilhan) cülûsu mutlaka kağan tarafından saltanat menşuru, hil'at ve külâh (taç) gönderilerek tasdik edilirdi. Fakat bu usul Gazan Mahmud Han'ın cülûsuna kadar devam etmiş, müslüman olan bu hükümdar kağanı tanımamıştır. Yeni hükümdarın cülûsu müneccimbaşı tarafından belirlenen eşref-i sâat*te olurdu. Abaka Han'ın cülûs saatini ünlü İslâm bilgini Nasîrüddîn-i Tûsî belirlemişti.

İslâm öncesi Türk devletlerinde hânedan üyelerinin tahtta eşit hakka sahip olması, zaman zaman taht kavgalarına ve devletin zayıflamasına sebep oluyordu. Aynı usul müslüman Türk devletlerine de geçmiş, ülke toprakları hânedanın ortak malı sayılmıştır. Türkler'in İslâmî devirde kurdukları devletlerden biri olan Büyük Selçuklular'da da tahta geçişte kesin bir kural yoktu. Bunun sonucu olarak sultanların daha sağlığında veya ölümlerinden hemen sonra saltanat mücadeleleri başlardı. Hânedan üyelerinin her biri hayatını ortaya koymak suretiyle böyle bir mücadeleye her an katılabilirdi. Hükümdar tarafından bir veliaht tayin edilmiş olsa bile onun ölümünden sonra bu tayin hukukî değerini kaybediyordu. Zira hükümdarın ölümüyle birlikte bütün kanunlar ve hukukî tasarruflar yeni hükümdarın tasdikine kadar hukukî mesnedden mahrum sayılmaktaydı. Nitekim Büyük Selçuklular'ın ilk hükümdarı Tuğrul Bey, üvey oğlu Süleyman'ı veliaht seçtiği halde Süleyman kardeşi Alparslan tarafından tahttan uzaklaştırılmıştır. Aynı şekilde Berkyaruk da Sultan Melikşah tarafından tahta aday gösterilmişken Terken Hatun kendi oğlu Mahmud'u sultan ilân ettirmeyi başarmıştır. Yine Sultan Berkyaruk'un oğlu Melikşah'ı Sultan Muhammed Tapar, onun veliaht oğlu Mahmud'u da amcası Sencer bertaraf etmişlerdir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun devamı olan Anadolu Selçukluları'nda da durum pek farklı değildi. I. Kılıcarslan'ın ölümünden sonra oğullarından Melikşah

ile I. Mesud, Mesud'un ölümünden sonra da oğullarından Şehinşah ile II. Kılıcarslan arasında kanlı mücadeleler olmuştur. Bu tür mücadeleler daha sonraki hükümdarlar arasında da görülmektedir.

Büyük Selçuklular'da fiilen isyana kalkışmayan bir hânedan mensubunun saltanatta hak iddia edebileceği endişesiyle idam edildiği görülmemiştir. Buna karşılık Anadolu Selçukluları'nda cülûs meselesi yüzünden kardeş katli yoluna gidilmiştir. Nitekim II. Kılıcarslan 1155'te tahta çıkınca kendisine rakip gördüğü ortanca kardeşini boğdurmuş, II. Gıyâseddin Keyhusrev de bir oğlu olunca Borgulu (Uluborlu) Kalesi'nde hapsettiği iki kardeşini öldürtmüştür.

Hârizmşahlar'da ise genellikle veliaht tayini yoluna gidildiği görülmektedir. Nitekim Alâeddin Muhammed, önce üç oğlundan en küçüğü olan Kutbüddin'i, ardından da daha kabiliyetli gördüğü en büyük oğlu Celâleddin'i veliaht tayin etmiştir.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküşünden sonra kurulan Anadolu beyliklerinde de devlet hükümdar ailesinin ortak malı olarak kabul edilmekteydi. Ailenin bey dışındaki öteki fertleri taşrada valilik yaparlardı. "Ulu bey" de denilen hükümdar (Enverî, s. 26, 31, 33) aile efradı arasından seçilirdi. Nitekim Aydınoğlu Mehmed Bey'in ölümünden sonra kahramanlığıyla meşhur Umur Bey devlet ileri gelenlerince hükümdar seçilmiş ve bu seçimi kardeşleri de onaylamıştı. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde cülûs Anadolu beyliklerindekinden pek farklı değildi. Yeni hükümdar aile ve aşiret reislerince seçilir, öteki şehzadeler taşrada valilik yaparlardı.

Memlükler'de ise hükümdar seçimi farklı idi. Saltanat bir ailenin tekelinde olmadığından ölmeden önce sultanın vasiyet ettiği şehzade hükümdar olabildiği gibi emîrlerden biri de seçilebilirdi. Hükümdar seçiminde ehliyet ve iktidar kadar yaşlılık da tercih sebebiydi. Bu seçimde emîrlerden başka kapıkulu askerlerinin de rolü olurdu. Memlükler'de şehzadelerin katliyle ilgili herhangi bir uygulama olmayıp bunlar genellikle İskenderiye veya Suriye'deki bir kalede hapsedilirdi.

Osmanlılar'da cülûs sözü daha çok şehzadelerin tahta geçişi münasebetiyle kullanılmış, bununla ilgili olarak cülûs bahşişi, cülûs çıkması, cülûs terakkîsi, cülûsiye vb. tabirler ortaya çıkmıştır. Osmanlılar'da da önceleri yerleşmiş bir cülûs sistemi yoktu. Bu durum hânedan mensupları ve

özellikle şehzadeler arasında kanlı mücadelelere sebebiyet vermiştir. Kuruluş devrinde (1299-1453) tahta geçiş, daha önceki Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi genellikle devlet ileri gelenlerinin bir şehzade üzerinde ittifakıyla gerçekleşmiştir. Bu şehzadenin bazan vasiyet yoluyla belirlendiği de olmuştur.

Devlete adını veren Osman Gazi'ye, babası Ertuğrul Bey'in ölümünden sonra, Bizanslılar'a karşı yaptığı başarılı savaşlar sebebiyle Anadolu Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad tarafından bağımsızlık ve hükümdarlık alâmetleri gönderilmiş, ardından da devletin kuruluşunda önemli rol oynayan ahîlerin desteği ve aşiret ileri gelenlerinin ittifakıyla beyliğe seçilmiştir. Osman Bey'in cülûsu münasebetiyle eski Türk geleneğine göre küçük bir merasim yapılmıştır. Ertuğrul'un kardeşi Dündar Bey başlangıçta Osman Gazi'nin beyliğini onaylamış, fakat daha sonra yeğeni aleyhine faaliyetlerde bulununca muhtemelen onun tarafından öldürülmüştür. Osmanlılar'da taht için ilk öldürme olayının bu olduğu sanılmaktadır.

Orhan Bey babasının sağlığında ona vekâlet etmiş, babasının ünlü vasiyetiyle beyliğe aday gösterilmiş ve onun ölümünden sonra ahîler topluluğu önünde tahta çıkmıştır. Öte yandan ahî reislerinden olduğu bilinen I. Murad da ahîler tarafından hükümdar seçilmiştir. Kesin olarak bilinen ilk kardeş katli olayı ise bu padişah zamanında gerçekleşmiştir. Murad Hüdâvendigâr önce taht için harekete geçen kardeşleri İbrâhim ve Halil'i (Ahmedî, s. 15), sonra da Bizans imparatorunun oğlu Andronikos ile birleşip kendisine isyan eden oğlu Savcı Bey'i devletin selâmeti için öldürtmek zorunda kalmıştır.

Yıldırım Bayezid Kosova Savaşı sırasında babasının şehid edilmesi üzerine orduda bulunan beyler tarafından padişah ilân edilmiş ve ordunun sol kanadına kumanda etmekte olan kardeşi Yâkub Bey devlet ileri gelenlerinin de reyi ile öldürülmüştür. Böylece savaşın sonunu etkileyebilecek muhtemel bir iç isyan önlenmek istenmiştir (Karamânî Mehmed Paşa, s. 347). Bu olay, daha önceki meşrû hükümdarlara karşı çıkan isyan sonrası öldürmelerden farklı şekilde meydana gelen ilk öldürme hareketi olarak görülür. Ancak bazı tarihçilere göre Yâkub Çelebi taht iddiasında bulunduktan sonra öldürülmüştür (D. Kantemir, I, 43).

Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nda esir alınması ve ölümünden sonra oğulları arasında çıkan uzun mücadeleler neticesinde Çelebi Mehmed kardeşlerini bertaraf ederek Edirne'de hükümdarlığını ilân etmiştir. Onun ölmeden önce büyük oğlu Murad'ı Amasya'dan çağırtması üzerine II. Murad vasiyetle, fakat devlet erkânı ve yeniçerilerin de onayı ile cülûs etmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 94). Bu padişah da önce Yıldırım Bayezid'in oğlu olduğunu ileri sürerek saltanat iddiasında bulunan ve tarihlere Düzmece Mustafa olarak geçen amcasını, sonra da kendisine isyan eden kardeşi Mustafa Çelebi'yi öldürtmek zorunda kalmıştır (Neşrî, II, 557).

Fâtih Sultan Mehmed'in cülûsu daha değişiktir ve babası II. Murad'ın kendi isteğiyle tahttan çekilmesi üzerine 1444 yılında on iki yaşında tahta geçmiştir. Onun bu ilk saltanatı 1446 yılında sona ermiş, yerine tekrar babası Sultan Murad cülûs etmiştir. Tahtın tek adayı olan II. Mehmed'in ikinci ve kesin cülûsu, babasının 1451 yılında ölümünden sonra gerçekleşmiştir. İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed hâkimiyetin bölünmezliği ilkesini benimsemiş ve bunu kanunlaştırmıştır. Fakat devletin teşkilât ve teşrifat kanunlarını derleyip toparlarken cülûs sistemine o da bir açıklık getirmemiş, sadece, "Her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katletmek münasiptir. Ekser-i ulemâ dahi tecviz etmiştir. Anınla âmil olalar" demekle yetinmiştir (Özcan, TD, s. 46). Fâtih bu hükmü koymakla bütün oğullarını eşit biçimde tahtın vârisi kılmış ve cülûs edenin "nizâm-ı âlem için" diğerlerini öldürtmesini uygun görmüştür. Nitekim ölümünden hemen sonra oğulları Bayezid ve Cem Sultan arasındaki taht kavgaları âdeta onu haklı çıkarmıştır. Bununla beraber II. Bayezid'in kendisine halef olarak büyük oğlu Ahmed'e teveccühü, daha sağlığında şehzadeler arasında taht mücadelelerinin başlamasına sebep olmuştur. Sonunda babasının özellikle Doğu politikasını benimsemeyen ve ona karşı isyan eden Selim, yeniçerilerin de desteğiyle II. Bayezid'in tahttan ayrılmasını sağlamış ve cülûs etmiştir. Ancak Yavuz Sultan Selim kardeşlerinden başka kardeşlerinin oğullarını da öldürtmek suretiyle kanunnâmenin kapsamını genişletmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman rakipsiz olarak tahta geçtiğinden cülûsu esnasında herhangi bir olay çıkmamıştır. II. Selim de daha babasının hükümdarlığı sırasında kardeşleri öldürüldüğü için taht kavgası olmadan cülûs etmiştir.

Başlangıçtan beri genellikle babadan oğula, birkaç istisna dışında özellikle büyük şehzadeye intikal eden saltanat I. Ahmed'den itibaren değişmiş, "seniorat" sistemi de denilen "ekberiyet" ve "erşediyet", yani hânedanın en büyük ferdinin cülûsu usulü benimsenmiş, öteki şehzadeler sarayın özel bir yerinde tutulmaya başlanmıştır. Ancak şehzadelerin tahta çıkışında saray ağaları ve vâlide sultanların büyük rolleri olmuştur. Nitekim Sultan Ahmed'in genç yaşta ölümü üzerine saltanatın intikalinde değişiklik yapılarak yerine aklî dengesizliği bilinen kardeşi Mustafa cülûs ettirilmiştir. Fakat Sultan Mustafa üç ay sonra tahttan indirilmiş, yerine I. Ahmed'in henüz on beş yaşındaki büyük oğlu Osman getirilmiştir. Sultan Osman padişah olunca orduya gönderdiği hatt-ı hümâyunda, babasının ölümünden sonra saltanatın "kanûn-ı kadîm"e göre kendisinin hakkı olduğunu bildirmiş ve böylece "ekberiyet" usulüne karşı çıkmıştır. Bununla birlikte daha sonraki cülûslarda hep bu usul uygulanmıştır.

Yeniçerilerin ayaklanması sonucunda II. Osman'ın öldürülmesi üzerine ikinci defa cülûs eden Sultan Mustafa bir süre sonra tekrar tahttan indirilmiş ve yerine I. Ahmed'in öteki oğlu IV. Murad Osmanlı tahtına çıkarılmıştır. IV. Murad başlangıçta kardeşlerine dokunmamış, fakat Revan Seferi (1635) arefesinde bunlardan Bayezid ve Süleyman'ı, Bağdat Seferi (1638) arefesinde de Kasım'ı öldürtmüştür.

IV. Murad ölünce yerine kardeşi İbrâhim cülûs etmiştir. Bu padişaha da hânedanın hayattaki tek şehzadesi olan oğlu IV. Mehmed halef olmuştur. Yedi yaşında tahta geçen IV. Mehmed cülûsu münasebetiyle yayımladığı fermanda Allah'ın yardımıyla ve kabiliyeti sayesinde sultan olduğunu, vezirler, ulemâ ve halkın reyleriyle tahta çıktığını söylemiştir. Bundan sonra kardeş katli uygulamasından vazgeçilerek bazı istisnalar dışında buna artık başvurulmamıştır. Nitekim tahttan indirilen IV. Mehmed'in yerine cülûs eden kardeşi II. Süleyman ağabeyini öldürtmemiştir. II. Ahmed ve I. Mahmud'un cülûsları sonrasında çıkardıkları fermanlarda ise cülûsta bir şehzadede ittifakın devamı usulünün esas alındığı görülmektedir. I. Mahmud'dan sonraki cülûslarda "ekberiyet" esasına uyularak hânedanın en yaşlı üyesi tahta geçmiş, öteki şehzadelere dokunulmamıştır. III. Ahmed Patrona İsyanı sırasında tahttan indirileceğini anlayınca hânedanın en yaşlı üyesi olan kardeşinin oğlu Mahmud'u çağırarak ona önce kendisi biat

etmiş, daha sonra da dairesine çekilmiştir (Subhî, vr. 9b). Aynı şekilde III. Selim de Kabakçı İsyanı'nda kendisinin yerine büyük şehzadesi Mustafa'nın istendiğini anlayınca yanına gidip saltanatı ona bırakmıştır.

Gerek Sultan Abdülmecid gerekse kardeşi Sultan Abdülaziz saltanatın tekrar "primogenitur" sistemine göre en büyük şehzadeye intikali usulünü getirmek istemişlerse de başarılı olamamışlardır. Meşrutiyet taraftarı Yeni Osmanlılar Sultan Abdülaziz'i tahttan indirdikten sonra şartlı olarak Sultan Murad'ı cülûs ettirmişler, daha sonra yine Meşrutiyet'i ilân etmesi şartıyla Şehzade Abdülhamid'i tahta geçirmişlerdir. "Seniorat" usulünün 1876 Kanûn-ı Esâsîsi'ne girerek (md. 3) yazılı kanun maddesi haline gelmesi bu padişah zamanında olmuştur. Sultan Reşad ve son padişah Vahdeddin bu maddeye göre cülûs etmişlerdir.

Cülûs Merasimi. İslâm ve müslüman Türk devletlerinde şehzadelerin tahta geçmesi münasebetiyle tören düzenlenirdi. Bu tören herhangi bir taht kavgasına

engel olmak için ölen hükümdarın cenaze merasiminden önce yapılırdı. Eski Türk ve Moğol devletlerinde cülûs için uğurlu bir saat seçilir, yeni hükümdar yüksek rütbeli iki noyanın refakatinde tahta oturur, bu sırada üzerinden etrafa paralar saçılırdı. Selçuklular'da cülûsu müteakip yeni hükümdarın verdiği toy sırasında sofranın yağmalanması, ecdat türbelerinin ziyaret edilmesi, fukaraya sadaka dağıtılması, biattan sonra rütbelerine göre devlet ileri gelenlerine hil'at giydirilmesi usuldendi. İran Moğolları'nda hükümdarın cülûsunda hatunlara, şehzadelere, noyanlara ve öteki emîrlere hil'atler, bahşişler verilirdi. Yeni hükümdarın sağında sandalyelere oturmuş halde hatunlar, solunda ise ayakta şehzadeler ve noyanlar dururlardı. Cülûsun ardından içkili ziyafet tertip edilirdi.

Memlükler'de yeni hükümdar saltanat alayı ile, maiyetinde ümerâ ve askerler olduğu halde cülûs ederdi. Arkadan gelen çavuşlar da alkış* tutarlardı. Cülûsu müteakip emîrler yer öperlerdi. Bu sırada yeni hükümdar ümerâya eziyet etmeyeceğine, emîrler de kendisine bağlı kalacaklarına dair Kur'an üzerine yemin ederlerdi. Daha sonra yeni hükümdarın saltanatı her yere duyurulur, böylece hutbenin onun adına okunması sağlanırdı. Yeni sultanın cülûsu halife tarafından gönderilen kara atlastan yapılmış hil'atlerle

tasdik edilir ve kendisine ahidnâme* verilirdi.

Küçük bazı farklarla hemen bütün İslâm ve Türk devletlerinde gerçekleştirilen cülûs merasimi en güzel şekliyle Osmanlı Devleti'nde görülmektedir. Osmanlılar'da hükümdar ölünce Dârüssaâde ağası durumdan hemen sadrazamı haberdar ederdi. Sadrazam da vezirleri, kaptanpaşayı, şeyhülislâmı ve kazaskerleri, defterdarı, nişancıyı, nakîbüleşrafı, İstanbul kadısını, yeniçeri ağasını, sekbanbaşıyı ve kul kethüdâsını çağırarak hep birlikte saraya giderler, Kubbealtı'nda veya Sünnet Odası'nda toplu halde yeni padişahın çıkmasını beklerlerdi. Fakat I. Ahmed ve II. Mustafa örneklerinde olduğu gibi bazan bu usulün dışına çıkarak devlet ileri gelenlerini beklemeden tahta cülûs eden padişahlar da olmuştur. XVII. yüzyıl başlarından itibaren, tahta geçecek şehzade kızlar ağası ve silâhtar ağa tarafından şimşirlik*ten alınır, padişahın vefat ettiği ve saltanat nöbetinin kendisine geldiği söylenip tebrik edilirdi. Bu arada Selçuklular'da olduğu gibi Osmanlılar'da da bazan tahta yeni geçen hükümdara ölen padişahın naaşı gösterilirdi. Padişah, bir kolunda Dârüssaâde ağası, diğer kolunda silâhtar ağa olduğu halde önce Hırka-i Şerif Dairesi'ne götürülürdü. Burada sadrazam ve şeyhülislâmın biatından sonra başında saltanat alâmeti olarak yûsufî destar ve sırtında samur erkân kürkü ile eski bir Türk töresine göre müneccimbaşı tarafından belirlenen eşref-i sâatte Bâbüssaâde önünde kurulan tahta oturtulur (Cevdet, IV, 236-237) ve hemen öteki devlet ricâli de kendisine biat ederdi. Bir yandan yeni padişah için cülûs töreni yapılırken öte yandan ölen padişah için de cenaze merasiminin hazırlıklarına başlanırdı. III. Mehmed'e matem elbiseleriyle biat edilmişti (Selânikî, II, 434).

Sadrazam ve şeyhülislâm yeni padişaha Hırka-i Saâdet Dairesi'nde biat ettiklerinden genellikle tören yerinde hükümdara önce nakîbüleşraf biat ve dua ederdi. Ardından bayram tebriklerinde olduğu gibi Kırım hanzâdesi, rikâb-ı hümâyun ağaları ve kapıcıbaşı ağalar biat ederlerdi. Kubbealtı'nda bekleyen şeyhülislâmın gelip dua etmesinden sonra sadrazam ve öteki vezirler, kazaskerler, diğer devlet ileri gelenleri, ocak ağaları biat ederek tebriklerini sunarlardı. Nihayet teşrifatçı efendinin etek öpmesiyle merasim biterdi. Yeni hükümdar tahtından kalkıp hazır bulunanları selâmladıktan sonra selefi olan hükümdarın cenaze namazını kılar ve Enderun'a dönerdi. Padişahın tahta oturuşunda ve kalkışında vezîriâzamın, şeyhülislâmın, öteki

vezirlerin ve kazaskerlerin tebrikleri sırasında Dîvân-ı Hümâyun çavuşları tarafından alkış tutulması tören gereğiydi. Yeni padişahın cülûstan sonra sakal bırakması âdet olup buna “tesrîh-i lihye” denirdi. Padişah birkaç gün içinde paşa kapısına yeni kazdırdığı mühürle birlikte bir hatt-ı hümâyun göndererek sadrazama makamında kaldığını bildirir ve bazı öğütlerde bulunurdu. Bu hatt-ı hümâyun reîsülküttâb tarafından devlet erkânının huzurunda merasimle okunurdu. Sadrazam da cevap olarak bir teşekkür mektubu yazar ve hatt-ı hümâyunu getiren saray görevlisiyle gönderirdi. Bu arada görevliye kürk, maiyetine de hil‘atler giydirilip hediyeler verilirdi. Buna “umum hil‘ati” denirdi. Birkaç gün sonra sadrazam ve şeyhülislâmın teşekkür için saraya gitmeleri, huzura çıkmaları teşrifat kuralı gereğiydi. Ardından yeni padişahın Eyüp Sultan’a götürülerek orada kılıç kuşanma merasiminin yapılması da devletin sonuna kadar devam etmiş törenlerdendir. Kılıç kuşanma merasimini padişah türbelerinin ziyareti takip ederdi. Önceleri bütün padişah türbelerini kapsayan bu ziyaret daha sonra sadece Fâtih Sultan Mehmed’in türbesine inhisar etmiştir. Cülûsun on beşinci günü yeni padişahın Mukaddes Emanetler Dairesi’ne gitmesi ve kayıt defterlerini gözden geçirmesi de âdetti (Atâ Bey, I, 254-257).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda cülûs törenleri sırasında bazı padişahlar başlarına yûsufî denilen bir sarık sarar veya bu adla anılan bir serpuş giyerlerdi. Rivayete göre Hz. Yûsuf’a ait olan bu sarığı Yavuz Sultan Selim Mısır’dan getirmişti. IV. Murad kılıç alayından sonra hırka-i şerife yüz sürmüş ve Hz. Yûsuf’a izâfe edilen sarığı başına giyerek iki rek‘at namaz kılmıştır (Evliya Çelebi, I, 227). IV. Mehmed cülûsu sırasında henüz yedi yaşında olduğundan başına mücevveze* giymiş, Edirne’de cülûs eden II. Ahmed ise yûsufî destarın İstanbul’da kalmasından dolayı geçici olarak küçük bir destara iki büyük yumru zümrüt sorguç takılmak suretiyle yapılan sarığı giymiştir (Silâhtar, II, 573). III. Ahmed cülûsu sırasında sırtına padişahlara mahsus samur kapaniçe giymiş ve üç sorguçla süslenmiş yûsufî sarığı sarmış (Râşid, III, 70),

aynı şekilde III. Selim de cülûsunda başına yûsufî serpuş giymiştir.

Biat merasimine Kanûn-ı Esâsî’nin ilânından (1876) sonra da devam edilmiştir. Fakat V. Murad ve Sultan Reşad’a eski yerinde değil Bâb-ı Seraskerî’de biat edilmiştir. Sultan Reşad’ın vüzerâ ve ulemâ tarafından

elinin öpülmesi, hatta bazan tutulmasıyla âdeta biat töreninin aslî şekli uygulanmış, bu padişaha telgraflarla da biat edilmiştir.

Yeni padişahın cülûsu İstanbul'da dellâllar ve top atışlarıyla ilân edilir, ayrıca devletin her tarafına gönderilen fermanlarla bütün tebeaya duyurulurdu. Böylece şenlikler yapılır, hutbenin yeni hükümdar adına okunması, sikkenin de onun adına kestirilmesi emredilirdi (BA, MD, nr. 102, s. 4).

Cülûsun elçiler vasıtasıyla dost ve komşu devlet hükümdarlarına bildirilmesi de âdetti; buna "cülûs tebliği" denirdi. Bu arada yabancı devletlerden cülûs tebriki için elçiler gelir, bunlar için de kabul törenleri düzenlenirdi. Yeni padişahın cülûsu ayrıca Osmanlı Devleti'ne tâbi Kırım hanına, Eflâk ve Boğdan voyvodalarına, Erdel kralına da bildirilirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 5934).

Cülûs Bahşişi. Yeni padişahın cülûsu münasebetiyle devlet ve saray erkânına, ulemâya ve kapıkulu ocakları mensuplarına bahşiş verilirdi. XVII. yüzyıldan itibaren "cülûs in'amı" da denilen bu âdet Osmanlılar'dan önceki İslâm devletlerinde de görülmektedir. Abbâsîler'de "hakku'l-bey'a" denilen bahşiş, bazan devlet hazinesini sarsacak kadar ağır bir masraf haline gelirdi. Aynı âdet Sâmânîler'de, Gazneliler'de, Selçuklular'da, Hârizmşahlar'da, diğer İslâm-Türk devletlerinde ve Moğollar'da da vardı. Memlükler'deki cülûs bahşişine "nafakatü'l-bey'a" denirdi. Kansu Gavri'nin cülûsunda memlük denilen köle askerlere 100'er, cülbân adı verilen çoğu Habeşî köle askerlere 50'şer ve karanisa denilen aylıklı korsan askerlere de 30'ar duka verilmişti. Hazinede para bulunmadığı zamanlarda bu bahşişlerin verilememesi yüzünden askerler ayaklanır ve karışıklık çıkarırlardı.

Osmanlılar'da ilk cülûs bahşişini Yıldırım Bayezid vermiş, bu âdet Fâtih Sultan Mehmed veya oğlu II. Bayezid zamanında kanun haline getirilmiştir. Osmanlılar'da bazan cülûs bahşişiyle karıştırılan bir de sefer bahşişi vardır. Bir padişahın cülûsunu müteakip sefere çıktığı zaman verilen bu bahşişi ilk defa II. Mehmed'in Karaman seferinden (1451) dönüşü sırasında yeniçeriler padişahtan zorla almışlardır. II. Mehmed'in verdiği bu 10 kese akçe daha sonraki cülûslara örnek olmuş ve hem askerî düzenin bozulmasının hem de devlet hazinesinin boşalmasının başlıca sebebini teşkil etmiştir (bk.

SEFER).

II. Bayezid daha cülûs etmeden Amasya'dan İstanbul'a gelirken askerin bahşiş talebiyle karşılaşmış, bunun üzerine hem cülûs bahşişlerini vermiş hem de ulûfelerine zam yapmıştır. Bu âdetin genişletilerek vezir ve devlet adamlarını da içine alması yine bu padişah zamanında olmuştur. Böylece Osmanlılar'da cülûs bahşişi, biri bir defaya mahsus, diğeri ise kapıkulu askerlerinin maaşlarına yapılan zam şeklinde olmak üzere ikiye ayrılmıştı. İkincisine "cülûs terakkîsi" de denirdi (aş.bk.). Tahta çıkan padişahın, "Kullarımın bahşiş ve terakkîleri makbulümdür, verilsin" demesi, ardından başçavuşun ölen padişaha ve yeniçerilere dua etmesi, çavuşların da "âmin" demeleri ve bütün bu sözleri askerin işitmesi âdetti. Yavuz Sultan Selim'e kadar askerî sınıfların her birine farklı miktarda bahşiş verilmiştir. Bu padişah her yeniçeriye 3000'er akçeye denk 50'şer altın vermiş, gerek bu miktar gerekse yeniçerilerin yevmiyesine "terakkî" adı altında ayrıca 2'şer akçe zam yapılması daha sonraki bahşişler için örnek olmuştur. Acemi oğlanlarına 2000'er, cebeci ve topçulara ise 1000'er akçe bahşiş dağıtılırdı.

Bahşiş meselesi zaman zaman devletin başında bulunanları zor durumda bırakmış ve isyanların çıkmasına sebep olmuştur. Cülûs bahşişi sebebiyle isyana ilk teşebbüs, kanuna uyulmadığı bahane edilerek II. Selim'in tahta çıkması sırasında olmuştur. Belgrad'da cülûs eden Sultan Selim, bazı yakınlarının telkinleriyle söylenmesi âdet olan sözleri söylemeyince asker arasında huzursuzluk başlamış ve muhtemel bir isyan, Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın ikazı üzerine askere 3000'er akçe cülûs, 1000'er akçe de sefer in'amı verilerek önlenebilmiştir. II. Selim'in cülûsunda vezir ve devlet adamlarından başka ulemâya da bahşiş verilmiş ve bu bahşiş Sahn-ı Semân'ın hâriç müderrislerine kadar teşmil edilmiştir. Ulemâya ayrıca softan birer cübbe ihsan edilmiştir. II. Selim'in cülûs bahşişi, o sırada fethedilen Sakız adasından gelen ganimetlerle karşılanmıştır.

III. Murad'ın cülûsunda Enderun hazinesinden her kesede 10.000 altın olmak üzere 75 kese altın çıkmış ve bunun 70 kesesi başta yeniçeriler olmak üzere kapıkulu askerlerine dağıtılmıştır. III. Mehmed'in cülûsu münasebetiyle sadrazam ile şeyhülislâma 30.000'er, vezirler ve kazaskerlere 20.000'er, yüksek rütbeli kadılara 15.000'er, müderrislerin büyüklerine 5000'er, küçüklerine 3000'er, meşâyihin bazısına 1000'er,

defterdarlara 20.000’er, nişancıya 30.000, çavuşbaşı ile kapıcılar kethüdâsına 15.000’er, rikâb-ı hümâyun ağalarına 10.000’er, müteferrikalara 2000’er, reisülküttâba 7000, defteri hâkanî emînine 5000, evkaf muhasebecisine, mukātâacıya, teşrifatçıya, Anadolu ve haraç muhasebecilerinin her birine 3000’er, öteki memurlara da belirli miktarlarda bahşiş dağıtılmış, bazısına ayrıca elbiselik kumaş ve hil‘at hediye edilmiştir (Ayn Ali, s. 108-112).

Başlangıçta padişahların bir ihsanı olan cülûs bahşişi sonraları zorla alınan bir ücrete dönüşmüş ve bu yolda birçok kanlı olay meydana gelmiştir. Sık sık gerçekleşen cülûslar münasebetiyle verilen bahşişler devlet hazinesini büyük sıkıntılara sokmuştur. Meselâ I. Ahmed’in ölümünden (1617) sonra I. Mustafa’nın, birkaç ay sonra II. Osman’ın, dört yıl sonra tekrar I. Mustafa’nın, dört ay bile olmadan IV. Murad’ın cülûsları yüzünden beş yılda dört defa bahşiş verilmesi devleti çok zor durumda bırakmış, hatta IV. Murad’ın cülûs bahşişi saraydaki altın ve gümüş kap kacakların eritilerek para kestirilmesiyle verilebilmiştir. Her cülûs hazineye yaklaşık 300 milyon akçeye mal oluyordu.

1648 yılında tahta geçen IV. Mehmed’in cülûsu münasebetiyle yeniçeri ağasına 100.000, sekbanbaşıya 30.000, yeniçeri kâtibine 9000, kethüdâ beye 7000, yayabaşıların her birine 3000’er, ayrıca yayabaşılara “hil‘at-bahâ” adıyla 400’er

akçe ve her yeniçeri ve baltacı neferine 3000’er akçe bahşiş verilmiş, toplam olarak bütün ocak halkına 660.000 akçe dağıtılmıştır (Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, vr. 25b-26b). Aynı şekilde 1687’de tahta çıkan II. Süleyman’ın cülûs bahşişi 4557 kese yani 100 milyon akçeye yakın bir meblağ tutmuştur. Bu para bir defada verilememiş, 1256 kesesi iç hazineden, 3301 kesesi Mısır irsâliyesi ile Bağdat, Basra ve Erzurum eyaletlerinin tuğ câizelerinden sağlanmıştır. Dört yıl sonra cülûs eden II. Ahmed’in bahşişi, sürekli savaşların da tesiriyle devleti güç durumda bırakmıştır. III. Ahmed’in cülûsunda ise hazine boş olduğundan devrin defterdarı Sarı Mehmed Paşa çok zor durumda kalmış, sonunda onun şahsî gayretleri ve maktul şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’nin metrûkâtıyla gerekli meblağ sağlanabilmiştir. I. Mahmud’un cülûs bahşişi ise maktul sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa ve akrabalarından müsâdere edilen

paralardan karşılanmıştır (Şem‘dânîzâde, I, 13). Daha önce II. Süleyman'ın cülûsu sırasında yeniçeri emeklilerine de teşmil edilen bahşiş III. Osman zamanında tekrarlanmıştır. III. Osman'ın tahta çıkması dolayısıyla sadece cülûs bahşişi dağıtılmış, terakkî verilmemiştir.

Savaş zamanına rastladığından I. Abdülhamid ve III. Selim'in cülûsları sırasında bahşiş verilmemiştir. IV. Mustafa da babasını ve amcazadesini örnek göstererek bahşiş vermek istememiş, fakat kendisini tahta çıkaran Kabakçı Mustafa ve yeniçeri ileri gelenlerinin ısrarı üzerine yeniçerilere 180.000, yamaklara 100.000 kuruş cülûs bahşişi vermiştir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra (1826) bu âdet tarihe karışmış olmakla birlikte cülûs masrafları devam etmiş, II. Abdülhamid 60.000 altın tutan bu masrafları kendi servetinden karşılamıştır (Tahsin Paşa, s. 10-11).

Osmanlılar'da cülûs bahşişinin tevzii münasebetiyle bir divan toplanır ve bahşiş ulûfe tertibi üzere dağıtılırdı. Cülûs bahşişi divanında ulûfe divanında olduğu gibi arz*a girilmez, bahşişin dağıtılması için padişahın yazılı emri gelince önceden keseler içinde hazırlanmış olan paralar hemen tevzi edilirdi.

Cülûs Terakkîsi. Osmanlılar'da bir şehzadenin tahta çıkması münasebetiyle başta kapıkulu askerleri olmak üzere devletten maaş alanların ücretlerine yapılan zam için kullanılan bir tabirdir. Timarlı sipahilerin timarlarına yeni gelir kaynaklarının eklenmesi için de aynı tabir kullanılırdı. Bu zamlar sadece cülûs münasebetiyle değil savaşlarda gösterilen başarıların ardından da yapılırdı. Terakkîlerin miktarı çeşitli tarihlerde değişmiş olmakla birlikte genellikle günde 2 akçe, bazan da 3-4 akçe olurdu (bk. TERAKKÎ).

Cülûs Çıkması. Osmanlı padişahlarının tahta çıkmaları dolayısıyla yapılan merasimli terfilere “büyük çıkma”, “umum çıkması” veya sadece “cülûs çıkması” denirdi. Cülûs münasebetiyle Acemi Ocağı neferlerinin kıdemlileri Yeniçeri Ocağı'na kaydedilirlerdi. Saray hizmetlileri de genellikle taşra hizmetlerine gönderilir, bazan da saray içinde derecesi daha yüksek bir hizmete verilirlerdi. Sünnet, nikâh gibi olaylar sırasındaki çıkmalara ise “küçük çıkma” adı verilirdi. Kapıkulu süvarileri arasına efrad alınmasına ise “bölüğe çıkma” denirdi; bu da yine en çok cülûs münasebetiyle yapılırdı (Kâtib Çelebi, I, 46; Naîmâ, I, 114; Silâhdar, II,

302).

Cülûsiye. Padişahların tahta çıktıkları zaman dağıttıkları bahşiş (Râşid, II, 20) veya daha çok bu münasebetle yazılmış manzumeler, bazan da mensur yazılar için kullanılan bir tabirdir. Yüzyıllarca nazım halinde ve çoğunlukla kaside şeklinde yazılan cülûsiyelerin II. Abdülhamid devrinde gazetelerin ve gelişen gazeteciliğin tesiri ile mensur olarak yazıldığı da görülmüştür. Cülûsiyelerde yeni hükümdarın tahta çıkması münasebetiyle ülkenin mutluluk, huzur ve refaha kavuştuğu, halkın sevinç duyduğu vurgulanır ve Allah'a şükredilirdi. Manzum cülûsiyelerin en meşhurlarından biri Bâkî'nin II. Selim için, bir diğeri de Nef'î'nin II. Osman için yazdığı şiirdir. Bâkî'nin cülûsiyesi şu beyitle başlamaktadır: "Bi-hamdillâh şeref buldu yine mülk-i Süleymânî/Cülûs etti saâdet tahtına İskenderi sânî". Nef'î'nin yazdığı cülûsiyenin son beyti ise şöyledir: "Şehinşâh-ı adâlet-pîşe Osman hân-ı sânî kim/Vücûdiyle hayât-ı tâze buldu mülk-i Osmânî". Nev'îzâde Atâî'nin IV. Murad'ın cülûsu münasebetiyle yazdığı kaside de bu vadide yazılmış en güzel örneklerdendir (Atâî, s. 766-768). Manzum cülûsiyelerin son örneklerinden biri, 1876'da V. Murad'ın tahta çıkması üzerine Ali Emîrî tarafından kaleme alınmıştır.

Cülûs Yıl Dönümleri. Osmanlılar'da dinî olaylar dışında yıl dönümü kutlamaları olmamakla birlikte II. Abdülhamid doğum yıl dönümleriyle birlikte cülûs yıl dönümlerine de önem vermiştir. Bu günlerde erkenden Mâbeyn'e çıkan padişah akşama kadar vekillerin, vezirlerin, müşirlerin ve yabancı sefirlerin, akşam da harem halkının ve ailesinin tebriklerini kabul ederdi. Bu münasebetle sarayın bahçesi ve daireleri fener ve bayraklarla donatılır, kapıların üstüne "Padişahım çok yaşa" yazılı levhalar asılırdı. Gece de eğlence, davet ve ziyafetlerle geçirilirdi. Abdülhamid'in kızı Ayşe Sultan (Osmanoğlu) hâtıralarında bu hususta geniş bilgi vermektedir (bk. bibl.).

Cülûs yıl dönümü şenliklerinin en muhteşemi, II. Abdülhamid'in tahta çıkışının yirmi beşinci yılında olmuştur. O gün sabahleyin Şale Köşkü'ne geçen padişah tebrik ve hediyeleri kabul etmiştir. Özellikle yabancı sefirlerin kabulü sırasında temsil ettikleri devletin millî marşının çalınmasına itina gösterilmiştir (Osmanoğlu, s. 82-85). Sultan Abdülhamid'in doğum ve cülûs yıl dönümlerinde kutlamalar mektup ve

telgraflarla da yapılmış, padişah da bunlara cevabî teşekkürnâmeler göndermiştir (örnekler için bk. Abdülkadir Özcan – İlhan Şahin, s. 417-474).

Sultan Reşad'ın dördüncü cülûs yıl dönümü şenlikleri 27 Nisan 1912 tarihinde Hürriyeti Ebediyye tepesinde yapılmış, bu sırada Yeşilköy'den havalanan ilk Türk uçağı da bir gösteri yapmıştır (Karatamu, s. 490).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 102, s. 4; BA, Defteri Teşrîfât, mükerrer, nr. 676, s. 2-3; BA, Cevdet-Askerî, nr. 50601; BA, Cevdet-Saray, nr. 1781, 2630, 2635, 5934; BA, İbnülemin-Maliye, nr. 5394; TSMA, nr. E 12377/1; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-alâiyye, I, 30-50, 82, 87, 109, 159-163; İbn Battûtâ, Seyahatnâme, I, 311-356; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1925-49, s. 15; Karamânî Mehmed Paşa, Tevârîhu's-selâtîni'l-Osmâniyye (trc. İ. Hakkı Konyalı, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1925-49, s. 347; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 94-96, 107, 132, 140, 220-221; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 65-66; II, 3-4; VII, 6, 8-9; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 34, 36, 106-107; II, 557; Rûhî, Târih, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm merkezi, nr. 1919, vr. 25[a]; Lutfî Paşa, Âsafnâme (nşr. Ahmet Uğur), AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 4, Ankara 1980, s. 245, 249; Bostan Çelebi, Cülûsnâme-i Sultan Süleyman Han, TSMK, Revan, nr. 1283; Feridun Bey, Münşeât, I, 455-459; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 39, 48-51, 99-108; II, 433-439, 468-473; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 315-316, 408; II, 208-209, 416; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 108-112;

Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 30; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 766-768; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 137; II, 290-291, 375; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 46, 385; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 227; Naîmâ, Târih, I, 105-108, 114, 357-358; Silâhdar, Târih, I, 580; II, 297-298, 302, 572-573, 583; Râşid, Târih, II, 2-3, 20-21, 29-33, 117, 156-157, 293-294; III, 70; Subhî, Târih, vr. 9b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh, I, 13; Enverî, Düstûrnâme, s. 26, 31, 33;

Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 190-191; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 110-117; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultan Mustafâ-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108; Zîver, Cülûs Kasîdesi, İÜ Ktp., TY, nr. 4189; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, I, 43; Destârî Sâlih Tarihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 18-21; d'Ohsson, Tableau général, VII, 104 vd.; Atâ Bey, Târih, I, 254-257; Cevdet, Târih, IV, 236-237; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I, 93, 97, 218 vd.; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 10-11; C. Zeydan, Medeniyyet-i İslâmiyye, II, 175; Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 25b-26b; Sultan Selim'in Hal'i, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 333, vr. 11a-b; Mehmed Memduh [Paşa], Hal'ler ve İclâslar, İstanbul 1913; Tevârîh-i Cülûs-i Âl-i Osmân, Arkeoloji Ktp., Diyarbakırlı Said Paşa Kitapları, nr. 260; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1931 → İstanbul 1981, s. 5, 179-180; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 100; Uzunçarşılı, Medhal, s. 55-56, 132 vd., 175, 179-184, 191, 274, 296-303, 420-421; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 45-49, 52-59, 184-188; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 337 vd.; II, 139-144, 200; Spuler, İran Moğolları, s. 266-267, 280-281; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, İstanbul 1986, s. 82-85; Selâhattin Karatamu, Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi, III/6 (1908-1920), Ankara 1971, s. 490; Halil İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600 (trc. Norman Itzkowitz – Colin Imber), London 1973, s. 59-64; a.mlf., "Osmanlı Padişahı", SBFD, XIII/4 (1958), s. 68-79; a.mlf., "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telâkkisiyle İlgisi", a.e., XIV/1 (1959), s. 69-94; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 20, 184, 205-207, 266; Necib Âsım, "Müverrih Âsım Efendi'nin Metrûkât-ı Târîhiyyesinden Birkaç Parça", TOEM, sene: 7, s. 182; Abdurrahman Şeref, "Biat ve Taklîd-i Seyf Merasimi", Sabah, nr. 10334, İstanbul 17 Zilkade 1336; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 7-56; a.mlf., "Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın Mâlî Bazı Görüş ve Faaliyetleri", GDAAD, sy. 10-11 (198-182), s. 239-248; a.mlf. – İlhan Şahin, "II. Abdülhamid'in Hususi Mektup ve Telgrafları", TD, sy. 34 (1984), s. 417-474; Ahmet Ağırakça, "Osmanlılarda İlk Cülûs Merâsimi",

TK, sy. 282 (1986), s. 35-41; TA, XI, 291-293; Pakalın, I, 230-231, 312-316; Osman Turan, “Keykâvus I”, İA, VI, 632 vd.

Abdülkadir Özcan

el-CÜMELÜ’l-KÜBRÂ

الجمل الكبرى

Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî’nin (ö. 337/949) Arap gramerine dair eseri.

“el-Cümel” adıyla eser yazan dil âlimlerinin çalışmalarına bu adı vermeleri, Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) kendi eseri olan el-Cümel’e yazdığı mukaddimeden de anlaşılacağı gibi, bu kitapların Arapça’nın gramerine dair başlıca konuları ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Zeccâcî de geleneğe uyarak sarf, nahiv, esvât (i‘lâl, idgam ve imlâ meseleleri), zarûrât-ı şi‘riyye ve edatlarla ilgili 142 (veya 145) babdan oluşan bu en meşhur eserine el-Cümelü’l-kübrâ adını vermiştir. Muhtemelen hayatının son yıllarında Mekke’de, her bab bitiminde Kâbe’yi tavaf ederek ve eserinin faydalı olması için Allah’a niyazda bulunarak sade bir dille yazdığı eserinde müellif Kur’ân-ı Kerîm, şiir ve emsâlden bol miktarda örnekler verir. Konu ile ilgili çeşitli görüşleri verdikten sonra bunların bir değerlendirmesini yapar ve sonuçta yeni kurallar çıkarmayı başarır. Böylece kitaptan her seviyede okuyucunun faydalanmasını sağlamaya çalışır.

Eserini “el-kübrâ” diye nitelendirmesinin sebebi, ele aldığı konuları çok ayrıntılı bir şekilde işlemesi olmalıdır. Bazılarının zannettiği gibi onun bir de el-Cümelü’s-sugrâ adlı eseri yoktur. Nitekim kaynaklarda bu eserin şerhleri, Şerhu’l-Cümel, ‘ Avnü’l-Cümel gibi adlarla geçmekte olup bunlarda “kübrâ” ve “suğrâ” sıfatları bulunmamaktadır. Esere Kitâbü’l-Cümeli’l-meşhûr, Zeccâcî’ye de “Sâhibü’l-Cümel” denmesi, kitabın müellifinden çok tanındığını göstermektedir. İbnü’l-Kıftî Mısır, Mağrib, Hicaz, Yemen ve Suriye’de İbn Cinnî’nin el-Lümag ve Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Îzâh, adlı eserleri ortaya çıkmadan önce el-Cümel’in çok rağbet gördüğünü kaydeder. Ancak adı geçen iki eserden sonra el-Cümel’e gösterilen rağbetin giderek azaldığı şeklindeki kanaat de pek isabetli görülmemektedir. el-Cümel şerhlerinin hemen hemen tamamının bu iki eserden sonra yazılmış olması da onun önem ve şöhretinin VIII. (XIV.) yüzyıla kadar devam ettiğini göstermektedir.

İlk defa Muhammed b. Ebû Şeneb tarafından el-Cümel (Cezayir 1926; Paris 1957), ikinci defa Ali Tevfik el-Hamed tarafından Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv (İrbid 1402/1982; 4. bs. 1408/1988) adıyla yayımlanan eser birçok nahiv âlimi tarafından şerhedilmiştir. Brockelmann, bir kısmı Keşfü'ẓ-ẓunûn'da zikredilmeyen on yedi şerhin adını vermekte, bazı müellifler ise Mağrib'de yazılan şerhlerinin sayısının 120 olduğunu kaydetmektedir (Yâfiî, II, 332; İbnü'l-İmâd, II, 357). Ancak eseri son olarak neşreden Ali Tevfik el-Hamed, 120 rakamının mübalağalı olduğunu

söyleyerek kırk bir şerhin şârihleriyle birlikte adını vermekte, ayrıca eserde geçen beyitlerle diğer şâhid*ler için yazılan on sekiz şerhi zikretmektedir (el-Cümel, nâşirin mukaddimesi, s. 25-33).

Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) Işlâḥu'l-haleli'l-vâkıʿ fi'l-Cümel adlı eseri el-Cümel'in en güzel şerhlerinden biridir. Batalyevsî, el-Cümel'deki beyitleri açıklamakta ve yanlış bulduğu hususları tashih etmektedir. Hamza Abdullah en-Neşretî tarafından yayımlanan (Riyad 1980) bu eserden başka Batalyevsî'nin el-Cümel üzerinde el-Hulel fî şerhi ebyâti'l-Cümel adıyla bir başka çalışması da mevcuttur.

Zeccâcî'den başka el-Cümel adıyla nahve dair eser yazan beş dil âlimi daha vardır. Bunlardan ikisi Zeccâcî'den önce yaşayan Halîl b. Ahmed ile İbnü's-Serrâc (ö. 316/928), diğerleri ise Zeccâcî'den sonra yaşayan İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Abdülkāhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ve İbn Hişâm el-Endelüsî'dir (ö. 570/1174-75).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, el-Cümel fi'n-nahv (nşr. Ali Tevfik el-Hamed), İrbid 1408/1988, ayrıca nâşirin mukaddimesi, s. 18-54; a.mlf., Emâlî (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1382, nâşirin mukaddimesi, s. 9-13; a.mlf., el-Îzâh, fî ʿileli'n-nahv (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, nâşirin mukaddimesi, s. 3-4; Halîl b. Ahmed, el-Cümel fi'n-nahv (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1985, s. 33; İbnü'l-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr.

Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1966, s. 306; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 160-161; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 136; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cinân, Haydarâbâd 1338, II, 332; Süyûtî, Bugyetü'l-vuʿât, Kahire 1979, II, 77; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 603-605; İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 357; Brockelmann, GAL, I, 110; Suppl., I, 170-171; Sezgin, GAS, IX, 88-95; Şevki Dayf, el-Medârisü'n-nahviyye, Kahire 1968, s. 252-255; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 444-445; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-bahsi'l-ʿilmî, Mekke 1403/1983, s. 497-498; Mâzin el-Mübârek, ez-Zeccâcî, Dımaşk 1984, s. 23-28; Mahmûd Hüseynî, el-Medresetü'l-Bagdâdiyye fî târîhi'n-nahvi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 235-246; Hamza en-Neşretî, "Taʿkıb ʿale'z-Zeccâcî fî kitâbihi'l-Cümel", ʿAdvâü'ş-şerîʿa, VIII, Riyad 1397, s. 672-698.

M. Sadi Çöğenli

CÜMLE KAPISI

Büyük binaların ana girişi.

Taçkapı veya portal diye de adlandırılan cümle kapısı, mimarlık tarihinin çeşitli dönemlerinde dış kütlenin en belirgin elemanı olarak tasarlanmıştır. Âbidevî kapı düzenlemelerinin en erken örnekleri Eski Anadolu, Ege ve Mezopotamya mimarlıklarının kale, tapınak ve saraylarında görülmektedir. Bu kapılar dışarı taşan kütleler oluşturacak boyut ve biçimlerde tasarlanmışlar, ayrıca hayvan ve insan figürleriyle bezenmişlerdir. Genellikle erken çağlara ait kapı düzenlemelerinde koruyucu bekçi simgesi olarak aslan heykelleri kullanılmıştır (Boğazköy'de Aslanlı Kapı gibi; m.ö. XIV. yüzyıl). Bâbil'in ünlü İştar Kapısı (m.ö. VI. yüzyıl), yarım yuvarlak kemerli kapı açıklığı, yanlarında dışarı taşkın dikdörtgen blokları ve sırlı çini kaplamasıyla Mezopotamya uygarlıklarının kapı düzenlemesine örnek gösterilebilir. Ortaçağ Avrupa mimarlığında Gotik katedrallerin teslîsi sembolize eden üç yüzlü kapıları, sıra sıra dizili sivri kemerleri ve hıristiyan ikonografyasına göre yerleştirilmiş figürlü kabartmalarıyla cümle kapısı niteliği taşırlar.

İslâm mimarlığında medhal-i reîsî, piştak veya serder denilen âbidevî kapı tasarımı, Karahanlı yapılarında belirli bir şema ile düzenlenir ve bu şema özellikle Türkler'in yayıldığı çeşitli bölgelerde korunur. Karahanlılar'da ana giriş kapısı, dışarı taşan ve beden duvarlarından yükselen bir dikdörtgen blok olarak tasarlanmıştır. Kapı aksında yayvan kemerli bir niş bulunur. Dikdörtgen blokun ön yüzü bitkisel geometrik motiflerle ve yazı kuşaklarıyla yine dikdörtgen çerçeve oluşturacak biçimde bezenir. Niş duvarında da tuğla bezemenin zengin düzenlemeleriyle karşılaşılır. Tim'de Arap Ata Türbesi'nin, Özkent türbelerinin ve Ribât-ı Melik Kervansarayı'nın kapıları Karahanlılar döneminin başlıca örnekleridir. Cümle kapısı geleneği özellikle Mâverâünnehir ve İran'da Büyük Selçuklu, Hârizmşahlar ve Timurlu mimarilerinde devam etmiştir (Hemedan'da Kümbet-i Aleviyyân, Nahcıvan'da Mümine Hatun Kümbeti, Ürgenç'te Törebek Hanım Türbesi gibi).

Orta Asya ve İran'da karşılaşılan geleneksel cümle kapısı düzenlemesi Anadolu Türk mimarlığında yapı tipine, malzemeye ve dönemin üslûbuna bağlı olarak gelişme gösterir. Anadolu Türk mimarlığında genellikle XII-XIV. yüzyıl yapılarında taçkapı terimi, Osmanlı yapılarında cümle kapısı terimi kullanılmaktadır. XII ve XIII. yüzyıllarda cümle kapısı nişi genellikle sivri kemerlidir; bunun yanı sıra yuvarlak ve dilimli kemerli niş örnekleri de vardır. Niş ya geniş kemerli eyvan biçiminde son bulur veya mukarnas öğeleriyle oluşturulmuş bir yarım kubbecikle örtülür. Yapıya basık kemerli insan boyutunda bir kapı açıklığından girilir; girişin yanlarında küçük nişler bulunur. En erken örneklerine Evdir Han'da (1215-1219) rastlanan yan nişler mekâna direnç kazandırdıkları için cümle kapısının vazgeçilmez birer elemanı olmuşlardır. Cümle kapısının ön duvar yüzü ise süsleme alanı olarak kullanılmıştır. Niş kemerini sivri kemerli bir bezeme bordürü veya geometrik geçmeli bir çerçeve kuşatır. Dikdörtgen blokun yüzünde, kenarlardan içe doğru tabakalaşmış geometrik bitkisel motiflerle ve yazı kuşaklarıyla bezeli değişik enlilikte dikdörtgen çerçeveler görülür. Dikdörtgen çerçevelerde niş kemeri arasında kalan üçgen alanlar rozetlerle değerlendirilmiş, niş kenarları köşe sütunlarıyla geçilmiştir. Anadolu'da cümle kapıları ortalama 8 m. yükseklikte, 4 m. genişlikte ve 2 m. derinliktedir. XIII. yüzyılın ikinci yarısında kapı düzenlemesinin kenarlarına birer minare oturtulmak suretiyle cümle kapısının etkisi daha da çoğaltılmıştır (Sivas'ta Gökmedrese [1271-1272] ve Çifte Minareli Medrese [1271-1272] gibi). Genel düzenlemenin dışına çıkan örnekler de vardır. Divriği Külliyesi kapıları (1228-1229) ve Konya İnce Minareli Medrese (1258) kapısı özgün kapı düzenlemeleridir; ancak bunlar da geleneksel şemaya uymaktadır.

Osmanlı döneminde camilerde avlu ve son cemaat yerinin yapı programına katılmasıyla cümle kapısı-yapı ilişkisinde önemli bir değişiklik olmuştur. Cümle kapısı girişteki sembolik anlamını korumuş, ancak dış kütlenin hâkim unsuru

olma niteliğini yitirmiştir. Osmanlı cümle kapıları XVI. yüzyıla kadar sivri kemerli niş ve dikdörtgen çerçevelerden oluşan şemayı tekrar ederler. Niş örtüsü mukarnas öğeleriyle biçimlenen yarım kubbedir. Örtüde mukarnas öğeleri irileşmiş, yeni geometrik şemalar geliştirilmiş ve plastik unsurlar özellikle sarkıtların kullanımıyla arttırılmıştır. Buna karşılık ön duvar

yüzündeki dikdörtgen çerçeveleme yalınlaşmış ve yazılardan, bitkisel geometrik motiflerden meydana gelen bordürlerin yerini silme takımları ve mukarnas öğeleri almıştır. Osmanlı döneminde cami giriş kapısı dışında avlu kuzey kapısı da cümle kapısı anlayışında düzenlenmiş, İstanbul Beyazıt Camii'nde ise (1501-1506) bu genellemenin dışına çıkılarak avlunun bütün kapıları eşdeğer nitelikte biçimlenmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Mimar Sinan yapılarında geleneksel şemadan ayrılma dikkati çeker. Cümle kapısı düzenlemesinin aslî unsuru olan niş, Rüstem Paşa Camii'nde (1561-1562) görüldüğü gibi bazı yapılarda programdan kaldırılmıştır. Barok dönemin en çarpıcı örneğini oluşturan Nuruosmaniye Camii'nin (1748-1755) kapılarında mukarnas öğelerinin yerini barok süslemeler almıştır. XIX. yüzyıl saraylarında âbidevî cümle kapısı anlayışı bahçe kapılarında denenmiş ve plastik öğelerin yoğunlaştığı görkemli örnekler geliştirilmiştir (Dolmabahçe Sarayı'nın bahçe kapıları gibi, 1856).

Anadolu dışı İslâm mimarisinde cümle kapısı tasarımının en zengin örnekleri Şam'da Nûreddin Mâristanı (1154) ve Nûreddin Medresesi'nin (1172), Kahire'de Sultan Hasan Medresesi'nin (1356-1362) kapıları ile Semerkant'ta Bibi Hanım Camii'nin (1404) 41 m. yüksekliğindeki tuğla-çini mozaik süslemeli kapısıdır. Örtüleri İran'da iri alçı mukarnaslarla oluşturulmuş ve çini kaplamayla bezenmiş eyvanlar cümle kapısı niteliğinde tasarlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Semra Ögel, Anadolu Selçuklarının Taş Tezyinatı, Ankara 1966, tür.yer.; a.mlf., "Bir Selçuklu Portalleri Grubu ve Karaman'daki Hatuniye Medresesi Portali", Yıllık Araştırma Dergisi, II, Ankara 1957, s. 115-127; Ayla Ödekan, Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarlığında Mukarnaslı Portal Örtüleri, İstanbul 1977; a.mlf., Erken Dönem Osmanlı Mukarnaslı Kapı Nişi Örtüleri (doçentlik tezi, 1981), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme, İstanbul 1979; tür.yer.; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süsleme, Ankara 1982, tür.yer.; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi AnadoluTürk

Mimarisinde Taç Kapılar, İzmir 1982; “Kapı”, SA, II, 941-949; Abdürrahîm Galib, Mevsûʿatü’l-ʿimâreti’l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 71-73, 92, 357.

Ayla Ödekan

CÜNÂDE b. EBÛ ÜMEYYE

جنادة بن أبي أمية

Ebû Abdillâh Cünâde b. Ebî Ümeyye el-Ezdî ez-Zehrânî (ö. 80/699)

Halife Muâviye döneminde donanma kumandanı olan sahâbî.

Ezd kabilesinin Zehrân koluna mensup olan Cünâde'nin babası Ebû Ümeyye de sahâbî idi; adı bazı kaynaklarda Mâlik, bazılarında da Kebîr şeklinde geçmektedir. Cünâde'nin, yine sahâbî olan Cünâde b. Mâlik el-Ezdî ve 67 (686) yılında vefat eden tâbiî Cünâde b. Ebû Ümeyye Kebîr ed-Devsî ile karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Cünâde Hz. Peygamber'den ve Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmit ve Büsr b. Ebû Ertât'tan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de oğlu Süleyman ile Mücâhid b. Cebr, Recâ b. Hayve, Abdurrahman es-Sunâbihî gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır.

Hz. Osman döneminde orduya katılan ve Muâviye'nin maiyetinde donanma kumandanlığını yürüten Cünâde, özellikle Muâviye döneminde her yıl Akdeniz ve Ege'de deniz seferlerine çıkmış, 53 (673) yılında Rodos'u fethetmiş, Girit'i de kısmen almış ve kaynaklarda Ervad adası diye zikredilen Kapudağ yarımadasında müslümanların o dönemlerde deniz üssü olarak kullandıkları yeri ele geçirmiştir (54/674). Herhalde bu başarılarından dolayı Muâviye Cünâde'nin nesebini kendi şeceresiyle birleştirerek onu bir nevi kardeş ilân etmek istemiş, fakat Cünâde bunu kabul etmemiştir.

Cünâde b. Ebû Ümeyye 80 (699) yılında Şam'da vefat etmiştir. 75, 77 ve 86 yıllarında vefat ettiği de rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 434-435; İbn Sa'd, et-Tabakāt, VII, 439; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 232; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 237; Ya'kūbî, Târîh, II, 240; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 259; V, 288, 293, 301, 309, 315, 322; İbn Hazm, Cemhere, s. 386; İbn Abdülber, el-İstî'âb, I, 242-243; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 162; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gābe, I, 354-356; VI, 19; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, V, 133-135; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 62-63; a.mlf., el-ʿİber, I, 67; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 245-246, 247, 263; IV, 10-11; a.mlf., Tehzîbü't-Tehzîb, II, 115-116; Hitti, İslâm Tarihi, II, 320.

Ahmet Önkal

CÜNÂH

(bk. GÜNAH).

CÜND

(bk. ORDU).

CÜNDÎ

الجندي

Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde (Ebü's-Safâ, Ebü'z-Ziyâ) Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî (ö. 776/1374 [?])

Mâlikî fakihi.

Özellikle hayatının ilk devresi hakkında şöhretine kıyasla çok az bilgi bulunan Cündî'nin ata mesleği olan askerliğe meylederek Mısır ordusunda bir süre

görev yaptığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bu görevden ayrılmasına rağmen ömrünün sonuna kadar askerî üniformasını çıkarmadığı için "Cündî" (ordu mensubu) nisbesiyle tanınmıştır. Babasının da aynı meslekten olması sebebiyle İbnü'l-Cündî diye de anılır. Babası Hanefî olduğu halde kendisi hocalarından İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin tesiriyle Mâlikî mezhebine meyletti. Abdullah b. Süleyman el-Menûfî'den fıkıh, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî'den hadis, Burhâneddin İbrâhim b. Lâcîn er-Reşîdî'den Arapça ve fıkıh usulü okudu. Hocası Menûfî'nin ölümü üzerine onun ders halkasını devraldı. Daha sonra Şeyhûniyye Medresesi'nde müderris oldu. Ders halkası talebelerle dolup taşan Cündî'ye fetva sormak için de pek çok kişi başvururdu. Talebeleri arasında Burhâneddin İbn Ferhûn, Behrâm b. Abdullah ed-Demîrî, Halef b. Ebû Bekir en-Nahrîrî, Cemâleddin Yûsuf b. Hâlid el-Bisâtî gibi âlimler bulunmaktadır.

Mısır'da Mâlikî mezhebinin önderliğini yapan Cündî, fıkıh yanında Arap dili ve edebiyatı, hadis ve ferâiz alanlarında da uzmandı. Talebelerinden Burhâneddin İbn Ferhûn onun hadis rivayetinde güvenilir olduğunu belirtmektedir. Hac için Mekke ve Medine'ye gitmesi dışında Kahire'den ayrılmamasına rağmen Mâlikî fıkhına dair el-Muhtasar adlı eseri Kuzey Afrika Mâlikîler'i arasında büyük itibar gördü. Bu bölgede Sîdî Halîl adıyla tanınan âlimin şöhreti İslâm dünyasının her tarafına yayıldı.

Bazı kaynaklar Cündî'nin Şevval 770'te (Mayıs 1369) İskenderiye'nin hıristiyan işgalinden kurtuluşu için savaştığını belirtmekteyse de bu bilgi ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira 767 Muharreminde (Ekim 1365) İskenderiye'yi yağmalayan Frenkler'in kısa bir süre sonra kendiliklerinden çekildikleri bilinmektedir. Altmış dokuz yaşlarında iken Kahire'de vefat eden Cündî'nin ölüm tarihiyle ilgili rivayetler de farklıdır. Bazı kaynaklarda 749 (1348) ve 769 (1368) yılları verilmekle birlikte bunlardan birincisi hocası Menûfî'ye, ikincisi ise muhtemelen yine İbnü'l-Cündî künyesiyle tanınan Ebû Bekir Abdullah b. Aydoğdu b. Abdullah el-Cündî'ye aittir. Kaynakların büyük çoğunluğu 767 yılı üzerinde ittifak etmekle birlikte Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Cündî'nin bir talebesinden gelen rivayete dayanarak 13 Rebîülevvel 776 (22 Ağustos 1374) tarihini benimsemiştir.

Eserleri. 1. el-Muḫtasar*. En meşhur eseri olup Mâlikî fıkhına dairdir. Cezayir, Fas, Tunus gibi Kuzey Afrika ülkelerinde "el-Kitâb" diye tanınan eser, bu bölge müslümanları arasında Mâlikî mezhebinin temel kitaplarından olan el-Muvattaʾ ve el-Müdevvenetü'l-kübrâ'ya tercih edilegelmiştir. Birçok baskısı bulunan eserin (meselâ Paris 1855; Bulak 1293; Fas 1300; Kostantine 1878) altmışın üzerinde şerh ve hâşiyesi vardır. Bunlardan Bisâtî, Mevvâk, Hattâb, Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Zürkanî ve Derdîr'e ait olanlar en meşhurlarıdır. Çok erken tarihlerde müsteşriklerin de dikkatini çeken eser Fransızca'ya, İngilizce'ye ve İtalyanca'ya tercüme edilmiş, ayrıca çeşitli çalışmalara konu olmuştur. 2. et-Tavzîh. İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî fıkhına dâir el-Muḫtasar adlı eserinin şerhi olup özellikle Kuzey Afrika'da çok meşhurdur. 3. Kitâbü'l-Menâsik. Hac menâsikiyle ilgilidir. Brockelmann bu eser üzerine Hattâb'ın yaptığı bir şerhe ait yazma nüshayı kaydetmektedir (GAL Suppl., II, 99). Ancak kaynaklar, Hattâb'ın konuyla ilgili Hidâyetü's-sâliki'l-muhtâc li-beyâni fiʿli'l-mutemir ve'l-hâc adlı bir eserini zikretmekle birlikte bunun Kitâbü'l-Menâsik'in şerhi olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır (ayrıca bk. GAL, II; 508, Suppl., II, 537); 4. Âdâbü's-sülûk. Cenneti kazanmanın yollarını anlattığı tasavvufî mahiyette bir eserdir. 5. Menâkıbü'ş-Şeyḫ ʿAbdillâh el-Menûfî. Hocası Menûfî'nin hayatı ve menkıbeleriyle ilgili bir risâledir. 6. Muḥazzirâtü'l-fühûm fîmâ yeteʿallak bi't-terâcim ve'l-ʿulûm (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. GAL, I, 373; II, 102-103; Suppl., I, 538; II, 96-99; Muhammed Riyâd el-Mâlih, I, 37-38; Zeydân, III, 254).

Bunlardan başka kaynaklarda zikredilen diğer bazı eserleri de şunlardır: Şerhu Muḫtasari İbni'l-Hâcib (İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüyle ilgili meşhur eseri Müntehe's-sûl ve'l-emel'in yine kendisi tarafından yapılan el-Muḫtaṣar adlı özetinin şerhidir); Şerhu'l-Müdevvene (Sahnûn'un Mâlikî fıkhına dair meşhur eseri el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın şerhi olup "Kitâbü'l-Hacc"a kadardır); Şerh ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik (İbn Mâlik et-Tâî'nin Arapça grameriyle ilgili eseri Elfiyye'nin şerhidir); Zabtü'l-müveccehât ve taʿrîfühâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, s. 115-116; İbnü'l-Irâkı, ez-Zeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 196,198; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 86; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 92; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 460; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I, 41; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîhu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şetyevî), Beyrut 1403/1983, s. 92-98; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-hicâl, I, 257-258; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb içinde), s. 112-115; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1628-1629, 1831, 1842, 1855; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin 1923, s. 241; Serkîs, Muʿcem, I, 835-836; Brockelmann, GAL, I, 373; II, 102-103, 508; Suppl., I, 538; II, 96-99, 537; Karatay, Arapça Basmalar, I, 228; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 203, 221; Kehhâle, Muʿcemü'l-müellifîn, IV, 113-114; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 231; J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, London 1958, s. 108; a.mlf. – D. Grimwood – J. D. Hopwood, Arab-Islamic Bibliography, Sussex 1977, s. 141; A. S. Fulton – M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 410; Muhammed Cemâleddin eş-Şurbacî, Kāʾime bi-evâʾili'l-matbûʿâti'l-ʿArabiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-kütüb, Kahire 1383/1963, s. 163; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 851-853; Sarton, Introduction, III, 1099-1100, 1455; Muhammed b. Hasan el-Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıkhi'l-İslâmî, Medine 1397/1977, II, 243-245; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ – Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 290;

Muhammed Riyâd el-Mâlih, Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye: et-Tasavvuf, Dımaşk 1398/1978, I, 37-38; C. Zeydân, Âdâb, III, 253-254; Carra de Vaux, Les Penseurs de l'Islam, Paris 1984, III, 360-363; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 189-190; Musa Ali Ajetunmobi, "A Critical Study of Mukhtasar Khalil", IS, XXV/3 (1986), s. 275-288; Moh. Ben Cheneb, "Halîl", İA, V/1, s. 158-159; a.mlf., "Khalīl b. Ishak", EI[2] (İng.), IV, 964.

Cengiz Kallek

CÜNDİŞÂPÛR

جنديشاپور

İran’ın Hûzistan bölgesinde eski bir şehir.

Tarihi çok eskilere dayanan Cündişâpûr (Arapça’da Cündîsâbûr), Sâsânî hükümdarlarından I. Şâpûr b. Erdeşîr (241-273) tarafından Kâzerûn yakınlarında Sûs ile Hemedan şehirlerini birbirine bağlayan yol üzerinde kurulmuştur. Kelime Pehlevîce “Vendîv Şâpûr”un (Şâpûr tarafından alınmış) Arapçalaşmış şeklinden ibarettir.

Romalılar ile Sâsânîler arasında çıkan savaşta I. Şâpûr, Roma İmparatoru Valerian’ı yenerek ordusunu esir aldı. Esirlerle birlikte Suriye’deki sanatçılar, işçiler

ve bilginlerden oluşan kalabalık bir grubu da Cündişâpûr’a yerleştirdi. III. Şâpûr zamanında (383-388) Cündişâpûr’da peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan Mani I. Behram (420-438) tarafından öldürüldü ve derisi Cündişâpûr kapılarından birine asıldı. Mezhep anlaşmazlıkları yüzünden 489’da Edessa’dan (Urfa) sürülen Nestûrîler ile putperest kabul edildikleri için 529’da Atina’dan sürgün edilen Yeni Eflâtuncu sekiz felsefeci Cündişâpûr’a yerleşmişti. Böylece hıristiyan, Suriyeli, Hintli, Yunanlı ve İranlı bilim adamları burada toplandı. İslâm âleminde Enûşirvân-ı Âdil diye bilinen I. Hüsrev (531-579) Cündişâpûr’da felsefe, tıp ve diğer ilimlerin okutulduğu bir mektep kurmuş ve onun zamanında şehir büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Aristo ve Eflâtun’un bazı eserleriyle Kelîle ve Dimne bu devirde Farsça’ya çevrildi. Yine bu dönemde Pehlevî edebiyatı altın çağını yaşadı. I. Hüsrev’in kurmuş olduğu tıp okulunda Hintli doktorlar yanında Yunanlı doktorlar da görev yaptılar. Ârâmîce öğretim yapan okul Hint ve Yunan kültüründen etkilenmiş, daha sonra müslüman tıp kültürünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Hz. Peygamber zamanında meşhur bir Arap doktoru olan Hâris b. Kelede’nin Cündişâpûr’da tıp tahsili gördüğü rivayet edilir. Cündişâpûr Hz.

Ömer zamanında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî tarafından barış yoluyla alındı (17/638). Hz. Ömer Bişr b. Muhtefez’i buraya vali tayin etti. Cündişâpûr müslümanların eline geçtikten sonra da önemini korudu ve şehirde birçok âlim yetişti. Muâviye b. Ebû Süfyân’ın doktoru İbn Esâl en-Nasrânî Cündişâpûr’da yetişmişti. Cündişâpûr tıp okulu temsilcileri Abbâsî sarayında daima özel bir saygı gördüler. Halife Mansûr midesinden rahatsızlanınca Cündişâpûr Tıp Okulu’nun hocalarından hastahanenin baştabibi Curcîs b. Cibrâîl b. Buhtîşû‘ Bağdat’a çağırıldı (765). Yerine oğlunu bırakarak Bağdat’a gelen Curcîs burada dört yıl kaldı ve 769’da halifeden izin alarak Cündişâpûr’a döndü.

Cündişâpûr’daki hastahanede ilmî tedavi metotları mahallî tedavi şekilleriyle birleştiriliyordu. Burada yetişmiş ve tıp alanında çeşitli eserler vermiş olan hekimlerden bazıları şunlardır: Curcîs b. Cibrâîl b. Buhtîşû‘, Buhtîşû‘ b. Curcîs, Cibrâîl b. Buhtîşû‘, Buhtîşû‘ b. Cibrâîl, Sâbûr b. Sehl. Cündişâpûr’da tıp okulunun dışında felsefe ve din eğitimi yapan okullar da vardı.

Saffârîler’in kurucusu Ya‘kub b. Leys es-Saffâr 867 yılında başlattığı isyan sonunda İran’da bazı bölgeleri idaresi altına aldı ve Cündişâpûr’u başşehir yaptıktan iki yıl sonra burada öldü (879).

Abbâsî halifelerinin zayıflığından faydalanan Büveyhîler emîrülümerâ unvanıyla İsfahan ve Hûzistan bölgesinde hâkimiyet kurmaya başladılar. Cündişâpûr’u da Saffârîler’den aldılar. Büveyhîler’den Bahâüddevle ile kardeşi Samsâmüddevle arasında çıkan anlaşmazlık sonucu Samsâmüddevle Hûzistan bölgesini işgal etti (993). Bahâüddevle’nin Türk beyi Togan bu eyaleti geri almaya muvaffak olduysa da Samsâmüddevle onları Hûzistan’dan çıkardı. 998’de Samsâmüddevle öldürülünce bölge Bahâüddevle’nin eline geçti. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey 1055’te Bağdat’a girerek Büveyhî hâkimiyetine son verdi ve Cündişâpûr Selçuklular’ın eline geçti. Ancak Selçuklular zamanında da Hûzistan bölgesinde devam eden savaşlar yüzünden Cündişâpûr gittikçe artan bir hızla önemini kaybetti. Hekimler şehri terkedip Bağdat Bîmaristanı’nda görev aldılar.

İbn Havkal ve Makdisî Cündişâpûr’u tarıma elverişli, hurması, suyu bol verimli bir şehir olarak tanıtırlar. Yâkūt ise kendi zamanında mahiyeti

bilinmeyen bazı kalıntılarının bulunduğundan bahseder. Buna göre şehir XIII. yüzyıl civarında tamamen metrûk idi. Cündişâpûr'un yıkıntıları bugün İran'ın Şahâbâd şehri yakınlarındadır. Cündişâpûr adı verilen üniversite ise Ahvaz'dadır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 375, 377; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, II, 250, 252, 253; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 408-409; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 170; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 386, 388, 390; II, 548, 551-553; VII, 291, 390; XI, 133, 196; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayat), s. 161 vd., 171 vd., 183-230; Ebü'l-Ferec, Târîḫu muḫtasari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 76, 92, 124; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Browne), s. 373 vd.; Hudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 25, 131, 381-382; Kalkaşendî, Subḥu'l-aʿşâ, IV, 341; P. K. Hitti, A Short History of the Near East, Princeton 1965, s. 87-89, 125; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 233, 238, 247; Sarton, Introduction, I, 435-436; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, I, 27, 87, 92-93, 557-559; Ahmed Îsâ Bek, Târîḫu'l-bîmâristânât fi'l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 61-65; M. A. Aziz, "Hospitals and Medical Aid in the Muslim Period", Studies in History of Medicine, I/2, New Delhi 1977, s. 110-117; Aydın Sayılı, "The Emergence of the Prototype of the Modern Hospital in Medieval Islam", a.e., IV/2 (1980), s. 112-118; CI. Huart, "Cündişâpur", İA, III, 239; a.mlf. – Aydın Sayılı, "Gondeshapūr", EI² (İng.), II, 1119-1120; D. M. Dunlop, "Bīmaristān", a.e., I, 1223.

Recep Uslu

CÜNDULLAH

جند الله

Allah’ın müminlere yardım için gönderdiği mânevî kuvvetler, ilâhî iradenin hâkim olmasına vesile kılınan tabiat varlıkları ve olayları anlamında kullanılan bir terim.

“Allah’ın ordusu” mânasına gelen Arapça bir tamlamadır. “Asker, ordu; yardımcı ve destekçi kuvvet” anlamındaki cünd, Kur’ân-ı Kerîm’de yedi defa tekil, yirmi iki defa çoğul (cünûd) şekliyle kullanılmıştır. Cünd ve cünûd kelimeleri âyetlerde hem insanlardan oluşan askerî birlik, hem de mecazî olarak müminlere yardım etmeleri için Allah tarafından gönderilmiş mânevî kuvvetler anlamında kullanılmıştır.

Özellikle rivayet tefsirlerinde, söz konusu âyetlerde geçen “mânevî askerler”in melekler olduğunu bildiren hadisler zikredilmiştir (meselâ bk. İbn Kesîr, VI, 65-72, 95-96). Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de, Bedir ve bir görüşe göre de Uhud savaşlarında müşrik ordularından daha az sayıda olan müslümanlara yardımcı olmak üzere Allah tarafından binlerce melek gönderildiği bildirilmiştir (bk. Âl-i İmrân 3/124-125; el-Enfâl 8/9). Müfessirler bu meleklerin savaşa fiilen katılıp katılmadıkları konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir. Fiilen savaştıklarını ileri sürenler yanında yalnızca müslümanlara moral kazandırmak ve müşriklerin kalplerine korku salmak için bulunduklarını savunanlar da vardır. İbn Abbas’a dayandırılan bir rivayete göre ise melekler sadece Bedir’de fiilen çarpışmışlar, diğer savaşlarda İslâm ordusunun sayısını çok gösterip mânevî destek sağlamak için müslümanlar arasında yer almışlardır. Fahreddin er-Râzî bu sonuncu rivayeti çoğunluğun görüşü olarak verir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 208-214).

Bir âyette (eş-Şuarâ 26/95) “İblîs’in askerleri”nden de söz edilmektedir. Müfessirler bu askerleri şeytana uyan ve onun yolunda çaba gösteren insanlar ve cinler olarak yorumlamışlardır (Fahreddin er-Râzî, XXIV, 152).

Bazı hadislerde kuş, çekirge gibi sürü halinde gelip ziraî mahsullere zarar

verebilen canlılarla rüzgâra da cündullah denilmiştir (Müsned, V, 392; İbn Mâce, “Sayd”, 9; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 34). Muhtemelen hadislerdeki bu kullanımdan dolayı Muhyiddin İbnü’l-Arabî kasırga,

sel, deprem, salgın hastalıklar vb. olayları veya bu olayların vukuuna sebep olan maddî ve mânevî güç ve varlıkları tanımlamak için cündullah ya da aynı anlamda “asâkir-i Hak” tabirini kullanmıştır. İbnü’l-Arabî, tasavvufî ve ahlâkî bakımdan olgunlaşarak tabii varlık ve olayların hakikatine mazhar olan ve Allah’ın isimleri kendisinde tecelli etmiş bulunan velîlerin, Allah’ın inayeti sayesinde ve O’nun iznine bağlı olarak bu varlık ve olaylar üzerinde tasarrufta bulunabileceklerini, Allah’ın melik ismine mazhariyetlerinden dolayı bunları askerleri gibi kullanabileceklerini belirtir ve buna, Hz. Peygamber’in Bedir Savaşı sırasında düşman askerlerine doğru attığı bir avuç toprağın onları yenilgiye uğratmadaki etkisine işaret eden âyeti (el-Enfâl 8/17) delil gösterir (el-Fütûhât, II, 146-149). İsmâil Hakkı Bursevî de yer ve gökteki her zerrenin Allah’ın ordusu olduğunu, O’nun bunlar sayesinde dilediğine zafer kazandırdığını belirtir. Bazı mutasavvıflar, cündullahın “velîlerin menkıbeleri” (Cüneyd-i Bağdâdî), “keşfî bilgiler” (Kuşeyrî), “kalbin kuvvetleri” veya “ruhun melekeleri” (Molla Sadrâ) gibi anlamlara geldiğini ileri sürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “cnd” md.; Wensinck, Muʿcem, “cünd”, “cünûd” md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cünd”, “cünûd” md.leri; Müsned, V, 392; İbn Mâce, “Sayd”, 9; Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 34; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü’l-evliyâʾ, s. 146-149; Kuşeyrî, Letâʾifü’l-işârât, Kahire 1981, II, 28; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, s. 7; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-gayb, VIII, 208-214; XVI, 69; XXIV, 152; XXVIII, 85; XXX, 208; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 146-149; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, VI, 65-72, 95-96; Molla Sadrâ, Esfâr-ı Erbaʿa, Beyrut 1981, I, 137; II, 133; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu’l-beyân, İstanbul 1970, VIII, 12-13; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, X, 288; el-Muʿcemü’s-sûfî, s. 805.

Süleyman Uludağ

CÜNEYD-i BAĞDÂDÎ

جنيد بغدادي

Ebü'l-Kāsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî (ö. 297/909)

İlk devir sûfîliğinin en güçlü temsilcilerinden olan meşhur sûfî.

Bağdat'ta doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi belli değildir. Ailesi aslen Nihâvendli olup cam ticaretiyle uğraştıklarından Kavârîrî nisbesiyle tanınmaktaydı. Bizzat Cüneyd de ipek ticaretiyle meşgul olduğundan Hazzâz lakabıyla tanınmıştır. Ailesinin Nihâvend'den Bağdat'a ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemektedir.

Cüneyd küçük yaşta tahsile başladı. Ebû Sevr el-Kelbî'den fıkıh okudu. Ebû Ali el-Hasan b. Arefe el-Abdî başta olmak üzere bazı âlimlerden hadis dinledi. Dayısı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. Zâhirî ilimlere büyük önem veren Serî, onun önce şer'î ilimleri öğrenmesini teşvik ettikten sonra, "Allah seni sûfî hadisçi değil hadisçi sûfî kılsın" şeklinde dua etmiştir. Nitekim henüz yirmi yaşında iken fıkıh hocası Ebû Sevr'in ders meclisinde fetva verecek seviyeye gelmişti. İbn Hallikân'ın onun Süfyân es-Sevrî'nin mezhebinde olduğuna dair kaydettiği rivayet doğru değildir. Bu hata Süfyân es-Sevrî'nin adının Ebû Sevr ile karıştırılmasından ileri gelmiş olmalıdır.

Cüneyd şer'î ilimleri iyice öğrendikten sonra kendini zühd, ibadet ve tasavvufa verdi. Aslında küçük yaştan itibaren tasavvufa hevesli idi. Henüz yedi yaşında iken şükrün ne olduğunu soran Serî'ye, "Verdiği nimete güvenerek Allah'a âsi olmamaktır" diye cevap vermesi onun bu alanda ne kadar yetenekli olduğunu göstermektedir. Başta dayısı olmak üzere çevresinde büyük sûfîlerin bulunması, onun küçük yaşta tasavvufa yönelmesine sebep olmuştur denilebilir. Bununla birlikte Cüneyd şer'î ilimlerle de sürekli meşgul oldu. Ca'fer el-Huldî'nin, "Hal ile ilmi Cüneyd kadar mükemmel bir şekilde kendisinde birleştiren başka bir sûfî görmedim. Onu gören halinin ilminden üstün, konuşmasını dinleyen ilminin

halinden üstün olduğu kanaatine varırdı" demesi ilim ve tasavvuftaki mertebesini göstermektedir. Bundan dolayı "tâvûsü'l-ulemâ" ve "seyyidü't-tâife" gibi unvanlarla anılırdı. Mu'tezile âlimi Ebü'l-Kāsım el-Kelbî ona hayran olmuştu. Zira edipler onun sözünden, filozoflar fikrinden, kelâmcılar ilminden faydalanmak için etrafında toplanıyorlardı.

Cüneyd, tasavvufun derinliklerine dalmak ve zihni sürekli ruhî konularla meşgul olmakla birlikte geçimini sağlamak için ticaretle de uğraşıyordu. İbn Nüceyd, onun dükkânında perde ile ayırdığı bir köşede ibadete devam ettiğini söyler. Cüneyd'in irşad faaliyetine başlayacak bir duruma geldiğini gören Serî onu vaaz vermeye teşvik etmesine rağmen o kendisinde bu ehliyeti görmediğinden çekingen davranmış, ancak mânevî bir işaret üzerine meclis teşkil edip konuşmaya başlamıştı. Bununla birlikte Cüneyd fenâ ve tevhid gibi tasavvufun ince ve güç anlaşılan konularını kapalı kapılar ardında anlatmayı tercih ediyor (Câmî, s. 87), bazan da bunları fıkıh perdesi altında gizliyordu.

Birçok ünlü sûfî Cüneyd'in sohbetinde bulunmuş, onun müridi ve halifesi olmuştur. Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Abbas İbnü'l-Arabî, İsmâil b. Nüceyd, Ali b. Bündâr es-Sayrafî, Ebû Bekir Şiblî, Mimşâd ed-Dîneverî, Abdullah eş-Şa'rânî, Muhammed b. Ali el-Kettânî, Ebû Bekir el-Vâsıtî, Ebû Amr ez-Zeccâcî Cüneyd'in sohbetinde bulunan tanınmış sûfîlerdendir (İbnü'l-Mülakkın, s. 137, Ateş, s. 47). Bu sebeple tarikatların tamamına yakın kısmı silsilelerinde Cüneyd'e yer verirler (Ma'sûm Ali Şah, II, 440-442). Mutlak İmam, Küçük Şâfiî ve Sadr-i Kebîr gibi unvanlarla anılan fıkıh âlimi İbn Süreyc de onun sohbetinde bulunmuş, ruhaniyetinin tesirinde kalmış ve mânevî alandaki bilgilerini ona borçlu olduğunu ifade etmiştir. Cüneyd'in kelâmcılarla tartışmalara girdiğini göstermek için nakledilen rivayetler mübalağalı olsa bile bunların içinde doğru olanları da vardır. Meselâ İbn Haldûn onun, kelâmcıların Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih ettiklerini görünce söylediği, "Kendisinde eksiklik bulunmayan yüce Allah'ı eksiklikten ve kusurdan tenzih etmek aslında kusurdur" sözünü Mukaddime'de önemle kaydeder.

İbnü'l-Mülakkın'ın kaydettiğine göre Cüneyd ölüm döşeğinde iken oturarak namaz kılmış, bunun da bir nimet olduğunu ifade etmiş, istirahat etmesi

gerektiğini söyleyenlere namaza durmak suretiyle cevap vermiş ve virdiyle meşgul iken ruhunu teslim etmiştir. Ölümünden

az önce hatim indirmiş, yeni bir hatime başlayıp Bakara sûresinden yetmiş âyet okumuştu. 297 (909) yılında vefat etmiş olup cenaze namazında 60.000 kişinin bulunduğu rivayet edilir. 296 veya 298 yılında vefat ettiğine dair de rivayetler vardır. Bağdat'ın Şünûziye Mezarlığı'nda dayısı ve şeyhi Serî'nin yanında toprağa verilen Cüneyd'in çeşitli İslâm ülkelerinde makamları mevcuttur.

Cüneyd tasavvuf terimlerini, usul ve esaslarını tesbit ederek tasavvufun ortaya çıkışını sağlayan büyük sûfîlerden biridir. Tasavvufî görüşleri hem kendi risâleleri hem de kaynak eserler yoluyla günümüze ulaşmıştır. Sûfîliğin temel konularından biri, insan ile Allah arasındaki mesafeyi kapatma meselesidir. Ona göre bu mesafe ancak tasavvuf köprüsüyle kapatılabilir. Bundan dolayı tasavvufu, "Her şeyden alâkayı kesip Allah'la olmaktır" veya, "Allah'ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmasıdır" şeklinde tarif eder (Kuşeyrî, s. 551, 552). Cüneyd birinci tanımda Allah'la kul arasındaki mesafeyi aşmak için insanın Allah'tan başka her şeyden kopması gerektiğini, ikinci tanımda ise bu yolculuğun sonunda beşerî vasıflar ortadan kalkmış olacağından insanın sadece Allah'ın sıfatlarını göreceğini, bu anlamda beşerîliğin yok olup sadece Hakk'ın var olacağını anlatmaktadır. Bu merhalede tasavvufun temel meselesi olan tevhid konusuyla karşılaşılmaktadır.

Ebû Nasr es-Serrâc, Cüneyd'i tevhid konusuna ağırlık veren Bağdat sûfîlerinden gösterir. Gerçekten de Cüneyd, Hâris el-Muhâsibî ve Serî es-Sakatî gibi sûfîlerin üzerinde durdukları tasavvufî tevhid anlayışını derinleştirmiş ve bu kavrama yeni boyutlar kazandırmıştır. Cüneyd'e göre tevhid aklın bilgi sınırı dışında kalır. Sûfîlerin tevhidi "kıdemi hudûstan ayırmak, hudûsu kaldırıp kıdemi tek bırakmaktır". Bu tarife göre o Allah'tan başka her şeyi ortadan kaldırır; hâdis varlıkları kadîm varlığın birer görüntüsü kabul ederek gerçekte var olanın yalnızca Allah olduğunu düşünür ve görüntüleri yok sayar. Daha sonra gelen bütün sûfî müellifler onun bu sözünün etkisinde kalmışlar ve bu ifadeyi tevhidin en veciz ifadesi saymışlardır. Ancak her sûfî bu tanımı kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamıştır. Cüneyd tevhidin çeşitli mertebelerinden bahsetmiştir. Ona

göre tevhid, biri avamın diğeri havassın tevhidi olmak üzere iki türlüdür. İkrar, tenzih, akıl ve aklî delillere dayanan tevhid avamın tevhididir. Kelâmcıların kıyas ve burhana dayanan tevhid anlayışları da bu kısma girer. Kelâm ilmiyle ilgilenen Cüneyd tevhidi, “Kıdemi hadesten ayırmaktır” şeklinde tarif ederken bu tevhide işaret etmiştir. Bundan dolayı Muhyiddin İbnü’l-Arabî Fusûsü’l-hikem’de onun bu tarifini tenkit etmiştir. Cüneyd tevhidi, “Benzetme, keyfiyet, belirleme, biçimlendirme ve örneklendirme söz konusu olmaksızın O birdir, doğurmadı, doğmadı, zıddı, dengi ve benzeri yoktur demek, bu suretle en mükemmel teklikle O’nun birlik gerçeğini dile getirerek böylece zaten bir olan tekliğin sonucuna varmaktır” biçiminde tarif ederken de kelâm âlimlerinin görüşlerini tekrarlamıştır.

Cüneyd tevhidin kelâmdaki mânasını tesbit ve izah etmekle kalmayıp bu kavramı kelâmdan tasavvufa, aklî sahadan ruhî tecrübe alanına nakletmiştir. Artık bu anlamdaki tevhid ruhî temaşaya dayanan, yaşanan ve tadılan (şuhûdî ve zevkî) bir tevhiddir. Bu konuyla ilgili bir mektubunda bu tevhidi dörde ayırır. Bunlardan ilki halkın tevhidi, ikincisi zâhir ulemâsının tevhididir; diğer ikisi ise seçkin âriflerin (havassın) tevhididir. Âriflere ait tevhidin birinci mertebesinde Allah’ın birliğini dile getiren sâlikin gözü O’ndan başka bir şeyi görmez; zâhirde ve bâtında O’nun emirlerini yerine getirirken O’ndan başka hiçbir şeyden korkmaz, hiçbir şeye rağbet etmez. Hakk’ın tecellileri karşısında sadece Hak için Hakk’ın emirlerine uyar. İkinci mertebede sâlikin Allah’ın huzurundaki varlığı bir gölge ve hayalden ibarettir. Onu sevk ve idare eden sadece Allah’ın irade ve kudretidir. Tevhid deryasında sâlik fenâ halinde olduğundan ne Hakk’ın davetinden ve emrinden ne de kendisinin bu davete icabet etmesinden haberdardır. Allah’ın huzurunda O’nun hakiki birliğini bulduğundan kendinden geçmiş ve hissini yitirmiştir. Artık onda tasarruf eden, yöneten ve yönlendiren sadece Hak’tır. Bu mertebede kulun sonu evveline dönmüş, olmadan önceki gibi olmuştur; yani kul maddî âleme gelmeden önce hangi halde idiyse yine o hale dönmüştür. Burada Cüneyd’in fenâ ve mîsâk nazariyeleriyle karşılaşılmaktadır.

Cüneyd fenâ konusundaki fikirlerini bir mektubunda açıklamıştır. Ona göre fenâ kulun beşerî varlığını unutması, Hakk’ın varlığında kendi ferdî varlığının eriyip kaybolmasıdır. Bunun üç mertebesi vardır. Birinci mertebede fenâ, kulun Hakk’ın emirlerini ve iradesini kendi şahsî istek ve

arzularına tercih etmesidir. İkinci mertebede fenâ, Hakk'ın iradesine uyup tamamıyla O'na bağlanan kulun ibadetlerdeki haz ve zevklerden fâni olması, Hak ile kendisi arasına hiçbir vasıtanın girmemesidir. Üçüncü mertebede fenâ, Hakk'ın tecellileriyle kendinden geçen kulun içinde yaşadığı hakikati de görmemesidir. Bu durumda kul nefsinden fâni, Hak ile bâkidir, şekil olarak vardır, ancak isim olarak yoktur. Afîfî, Cüneyd'in bahsettiği fenânın mârifet ve vahdeti şühûddan ibaret olduğunu söyler. Burada ne kulun maddî varlığının yok olması, ne de Hak ile birleşmesi (ittihad) asla söz konusu değildir. Fenâ halinde kul mutlak bir olumsuzluk halinde de değildir. Hak ile bâki olan kul O'nun iradesinin zuhûr mahalli, fiilinin aletidir. Hadiste de işaret edildiği üzere bu mertebede Hak kulun "gören gözü, işiten kulağı, tutan eli..." olmuştur. Akıl tevhidin bu mertebesini kavramaktan âcizdir;

zira tevhidin son noktasına gelen akıl hayrete düşer.

Cüneyd'in mîsâk nazariyesi de onun tevhid ve fenâ anlayışına bağlıdır. Burada mîsâktan maksat kul ile Allah arasındaki bir ahiddir. Cüneyd'e göre bu âleme gelmeden çok önce Allah insanların ruhlarını yaratmış, sonra onlara, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da, "Evet rabbimizsin" cevabını vermişlerdi (bk. A'râf 7/172). Bu ilâhî hitap esnasında kul fenâ halinde olduğundan onun adına ve onun diliyle Allah, "Evet rabbimizsin" demişti. Fakat insan şu anda bu olayın şuurunda değildir. İnsan bu âleme geldikten sonra da söz konusu halin benzerini yaşar. Cüneyd, tevhidin son mertebesinde, "Kulun sonu evveline döner ve olmadan önce olduğu gibi olur" derken bunu anlatmıştır (Kuşeyrî, s. 584). Daha sonraki sûfîlerin "bezm-i elest" dedikleri bu mîsâk fikri ilk defa Cüneyd tarafından belirgin bir tarzda ortaya konulmuştur.

Cüneyd tevhid ve fenâ hallerinin yaşanmasına, tasavvufî zevk ve vecd hallerine büyük değer verir; bu tür mânevî hal ve heyecanların yaşanmasını sağlaması bakımından da semâ ve ilâhilerin lüzumundan bahseder. Semâ için uygun zaman, mekân ve ihvanın mevcut olmasını şart koşar. Ayrıca bütün bunlar gerçekleşir ve mânevî haller en geniş bir biçimde yaşanıp ruhun derinliklerine inilirken zâhirî hükümlere bağlı kalınması, şer'î ölçülerin dışına çıkılmaması gerektiğini ısrarla vurgular; bu münasebetle şeriata aykırı tasavvufî hal ve hareketleri tenkit eder. Nitekim Cüneyd, esas

itibariyle hayranı olduğu Bâyezîd-i Bistâmî’nin sekr* ve şatah (bk. ŞATHİYE) anlayışını kendine örnek almamış, buna karşı sahv* ve temkin halini savunmuştur. Bu sebeple Hücvîrî’nin de işaret ettiği gibi Cüneyd’in yolundan gidenler sahvı sekre tercih etmişlerdir. Onun tasavvufu söze değil işe ve ruhî tecrübeye dayanır; olabildiği kadar akla ve mantığa da uygundur. Nitekim Ebû Ca‘fer el-Haddâd, “Eğer akıl insan şekline girseydi Cüneyd sûretinde görünürdü” demiştir (Lâmiî, s. 80).

Cüneyd, sâlikin amel ve mükellefiyetlerden kurtulacağı bir seviyeye ulaşmasının mümkün olduğundan söz eden ve bu suretle bir bakıma İbâhîlik’ten yana olan sûfîlere şiddetle hücum eder, bu tür beyanları hırsızlık ve zinadan daha büyük günah sayardı. Hz. Peygamber’in sünnetine sarılma ve onu örnek alma yolu dışındaki yollardan hiçbiriyle Hakk’a ulaşılamayacağını belirtir ve, “Yolumuz Kitap ve Sünnet’le kayıtlıdır”; “Tasavvuf ilmi Kur’an ve hadisle sınırlıdır” derdi. Şer‘î hükümlere olan bağlılığından dolayı Bâyezîd-i Bistâmî’nin sözlerini te’vil etmiş, Hallâc-ı Mansûr’u ise yanından uzaklaştırmıştı. Sûfî kıyafetini kullanmamış, bunun sebebini soranlara, “Önemli olan yamalı elbise giymek değil bağrı yanık olmaktır” cevabını vererek şekilciliğe itibar etmediğini ortaya koymuştur.

Sekr halini ve bu haldeyken söylenen sözleri reddetmemekle beraber sahv ve temkin halini esas alan ve böylece sahv halini tasavvufun temeli durumuna getiren Cüneyd’in tasavvufî görüşleri, hem çağdaşı sûfîler hem de daha sonraki mutasavvıflar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Onun açtığı yoldan gidenlere Cüneydî denildiğini kaydeden Hücvîrî, kendi şeyhlerinin de bu zümreye mensup olduklarını belirtmektedir. el-Münkız mine’d-dalâl adlı eserinde belirttiğine göre Gazzâlî’nin tasavvufa yönelmesinde de Cüneyd’in tesiri olmuştur. el-Lümaʿ, et-Taʿarruf, Kûtü’l-kulûb ve er-Risâle gibi tasavvufun temel kaynakları Cüneyd’in fikirlerine geniş yer ayırır, onun tasavvufî konulardaki sözlerini delil sayarlar. Sûfî tabakat kitaplarında da önemli bir yer tutan Cüneyd’e bütün tarikat mensupları büyük bir velî nazarıyla bakarlar (ayrıca bk. CÜNEYDİYYE).

Cüneyd’in bazı mektupları (er-Resâʾil) günümüze kadar gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1374). Bu mektupları Ali Hasan Abdülkadir The Life Personality and Writings of alJunayd (London 1962) adlı eserinin içinde İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır. Aynı

mektuplar bazı yeni mektupların ilâvesiyle Süleyman Ateş tarafından da Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1970). Cüneyd'in tasavvufî düşüncelerini ifade etmek için söylediği ve sûfî tabakat kitaplarında yer alan sözleri açık ve anlaşılır olmakla birlikte risâle ve mektuplarındaki ifadeleri son derece kapalıdır. İbnü'l-Arabî bile onun sözlerini anlamadığını söylemiştir (bk. Afîfî, s. 172). Bunun sebebi, içinde bulunduğu tasavvufî halin galebesi ve tesiri altında olması, dolayısıyla yaşadığı derin ruhî halleri ifade etmekte kelimelerin yetersiz kalmasıdır. Bunun yanı sıra Cüneyd bazı duygu ve fikirlerini remiz ve işaretlerle anlatmayı tercih etmiştir. Sıddîkların müşahedelerini işaretle anlattıkları görüşünde olan Cüneyd'in simgeciliği (işârât) ünlüdür. O zâhirî ve şer'î hükümleri bile birtakım tasavvufî ve ruhî hallerin simgesi olarak görüyordu. Haccın menâsikindeki işaret ve remizler hakkındaki açıklaması da çok meşhurdur (bk. Hücvîrî, s. 425).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, "Tevhîd" md.; Serrâc, el-Lümaʿ, bk. İndeks; Sülemî, Tabakāt, s. 155-163, ayrıca bk. İndeks; Ebû Nuaym, Hilye, X, 255; Hatîb, Târîḫu Bagdâd, VII, 241; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1930, s. 18, 551, 552, 584; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 161-164, 235-236, 425; Herevî, Tabakāt, s. 196-222; İbn Ebû Ya'lâ, Tabakātü'l-Hanâbile, I, 128-129; Sem'ânî, el-Ensâb, s. 254; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâʾ, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, II, 416; a.mlf., el-Muntazam, VI, 106; Baklî, Şerh-i Şathiyyât, s. 158-162; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Kahire 1324/1906, VIII, 329; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 62; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXVII, 439; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 66; a.mlf., el-ʿİber, II, 210; a.mlf., Düvelü'l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 164-165; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cinân, Haydarâbâd 1334-39, II, 251; Sübkî, et-Tabakāt, II, 260; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 113; İbnü'l-Mülakkın, Tabakātü'l-evliyâʾ, s. 126, 137; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982-83, I, 770; II, 1088; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 168; Câmî, Nefehât, s. 87, 89; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 80; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 126; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 72-73; Münâvî, el-Kevâkib, Kahire 1930, I, 212;

İbnü'l-İmâd, Şezerât, II, 227; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, Ravzâtü'l-cennât, Kahire, ts., s. 164; Brockelmann, GAL, I, 214; Suppl., I, 354; Ma'sum Ali Şah, Tarâ'ik, II, 388-400, 440-442; Ebü'l-Ulâ el-Afîfî, et-Tasavvuf: sevretün rûhiyye fi'l-İslâm, Kahire 1962, s. 168, 172, 216; Ali Hassan Abdel-Kader, The Life Personality and Writings of alJunayd, London 1962; a.mlf., "The Rasail of alJunayd", IQ, I (1954), s. 71-89; a.mlf., "The Doctrine of alJunayd Analytical Study of the Doctrine of alJunayd Based on his Letters", a.e., s. 167-177; a.mlf., "Al-Junayd's Theory of Fānā", a.e., s. 219-228; a.mlf., "Rasail alJunayd", a.e., V (1960), s. 83-98; Abdülkadir Mahmûd, el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm, Kahire 1966, s. 190; Sezgin, GAS, I, 647; Süleyman Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları, İstanbul 1970; Schimmel, Tasavvufun Boyutları, s. 60; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 130, 160; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 72; Muhammed Celâl Şeref, Dirâsât fi't-tasavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 235; Macid Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 326-327; Ghazanfer Habîbullah Khan, "The Maahil-Himam of alJunayd al-Baghdadi", Allahabad University Studies, II, Allahabad 1945, s. 263-267; A. J. Arberry, "Cunayd", JRAS (1935), s. 499-507; a.mlf., "al-Djunayd", EI² (İng.), II, 600; H. Ritter, "Cüneyd", İA, III, 241-242; Muhammad Abdur rabb, "alJunayd", ERE, VIII, 209-210.

Süleyman Ateş

CÜNEYD BEY

(ö. 829/1426)

İzmir beyi olarak da bilinen son Aydınoğlu beyi.

Aydınoğulları'na mensup olduğu tahmin edilen Fâtih İbrâhim Bey'in oğludur. Babasının Aydın Beyi Mehmed'in oğlu, Bodemya (Bademiye) Emîri Bahadır İbrâhim Bey ile aynı kişi olup olmadığı tartışmalıdır (Zachariadou, s. 83). Bizans tarihçisi Dukas, Cüneyd'in babasını Karasubaşı adıyla anarak onun Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlılar'a bağlı İzmir subaşısı olduğunu yazar (Bizans Tarihi, s. 49). Osmanlı kaynaklarında da kendisinden İzmiroğlu şeklinde bahsedilmektedir. Tarih sahnesine çıkışı Timur'un Anadolu'yu terketmesiyle başlar.

Timur Ankara Savaşı'ndan sonra Aydın-ili'ni Îsâ Bey'in oğulları Mûsâ (Dukas'ta Eses [Îsâ] Bey, s. 48) ile II. Umur Bey'e verince Cüneyd ve İzmir subaşısı olarak bilinen kardeşi Kara Hasan hak iddiasıyla harekete geçip İzmir ve Ayasuluk'a hâkim oldular. Cüneyd Mûsâ'yı Balyambolu'da ortadan kaldırdığı gibi Osmanoğulları arasındaki taht mücadeleleri sırasında da mevkiini sağlamlaştırmak istedi. Rumeli'de bulunan Süleyman Çelebi ile iyi münasebetler kurdu, bağlılığını bildirerek Aydın yöresini onun adına idare edeceğine söz verdi. Bu arada Menteşe Beyi İlyas'ın yanına kaçan II. Umur Bey onunla birlikte Ayasuluk üzerine yürüdü. Kara Hasan esir alınarak Marmaris Kalesi'ne kapatıldı. Dukas ise esir alınıp hapsedilen kişinin Cüneyd'in babası Karasubaşı olduğunu, İzmir'de bulunan Cüneyd'in babasının yardımına gelemediğini belirtir (Bizans Tarihi, s. 49-50). Bu mücadeleler sırasında Batı Anadolu'da kardeşi Süleyman'ın nüfuzunu kırmak isteyen Çelebi Mehmed Cüneyd'e karşı İlyas ve Umur beyleri destekledi. Süleyman Çelebi ise Cüneyd'i korumak için 1405 yazında Ayasuluk'a karşı harekete geçmeye hazırlandı. Ancak kardeşini kurtarmayı başaran Cüneyd Ayasuluk üzerine yürüyerek Umur'u burada sıkıştırdı. Dukas'a göre Cüneyd Umur Bey'le anlaştı, Süleyman Çelebi'ye bağlılıktan vazgeçeceğine dair yemin etti ve kızı ile evlenip onunla akrabalık kurdu. Ardından Umur Bey ile birlikte Aydın beyliği topraklarını

dolaştı, Menderes nehri civarında Gediz ırmağına kadar olan yerleri ele geçirdi, Alaşehir, Salihli ve Nif'i (Kemalpaşa) aldı. 1405-1406 kışında Umur Bey'in ani ölümü üzerine de Aydın beyliğine hâkim oldu.

Cüneyd'in istiklâlini ilân etmesi Süleyman Çelebi ile aralarının açılmasına sebep oldu; hatta Cüneyd ona karşı Germiyan ve Karaman beyleriyle anlaşma yaptı, fakat müttefikleri tarafından terkedilince Süleyman Çelebi'ye boyun eğdi. Süleyman Çelebi tarafından memleketinden uzaklaştırılıp Ohri sancak beyliğine tayin edildikten sonra iç karışıklıklardan istifade ederek memleketine döndü ve beyliğini tekrar ele geçirdi. Ancak Mûsâ Çelebi'yi bertaraf eden Çelebi Mehmed, onunla iş birliği yapmış olan Cüneyd'in üzerine yürüyerek İzmir'i aldı; kendisine itaat etmek mecburiyetinde kalan Cüneyd'i Niğbolu sancak beyliğine tayin ederek memleketinden uzaklaştırdı (1414-1415). Cüneyd burada da boş durmadı, Eflak'ta ortaya çıkan Düzmece Mustafa hadisesine karıştı (1419), fakat Çelebi Mehmed'in takibatına uğrayınca Mustafa ile Selânik'e kaçtı. Ancak kendisini himaye eden şehrin Bizans valisi, Çelebi Mehmed ile anlaşan Bizans imparatorunun emriyle onu İstanbul'a sevketti ve Cüneyd burada bir manastıra kapatıldı.

Çelebi Mehmed'in vefatından sonra, Bizans imparatoru tarafından II. Murad'a karşı taht iddiacısı olarak ortaya atılan Düzmece Mustafa ile birlikte tekrar harekete geçen Cüneyd, II. Murad'ın yeniden eski beyliğine getirileceği yolundaki vaadleri üzerine Mustafa'dan ayrıldı ve İzmir'e döndü. Ardından Ayasuluk'u ele geçirip Aydınoğlu Mustafa Bey'i öldürdükten sonra etrafına müttefik toplamaya başladı. Onun Aydın-ili'ne hâkim olması, Anadolu beylerini tahrik etmesi, ayrıca Venedik ile münasebet kurmaya çalışması II. Murad'ı oldukça endişelendirdi. Bu durum karşısında Anadolu Beylerbeyi Hamza Bey kumandasındaki bir kuvveti Cüneyd'in üzerine gönderdi. Bu harekât sırasında oğlu Kurd Hasan'ın Akhisar yakınlarında Osmanlı kuvvetlerine mağlûp olup esir düşmesi üzerine Sisam adası karşısındaki İpsili'ye çekilen Cüneyd, Karamanoğlu'ndan beklediği yardımın gelmemesi ve Osmanlılar'la müttefik olarak hareket eden Cenevizliler tarafından denizden abluka altına alınması sebebiyle teslim olmak zorunda kaldı, bir süre sonra da bütün soyu sopu ile birlikte yok edildi (1426).

Hayatı oldukça maceralı geçen Cüneyd’in İzmir ve Tire’de bazı hayratının bulunduğu vakıf tahrir defterlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca adına basılmış gümüş sikkeler de mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 8, s. 9; nr. 166, vr. 386b; TK, TD, nr. 571, vr. 7ª; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 48, 49-54, 58, 6281, 85-118; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 96-98, 107-109; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 46-48; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 149, 150, 155-156; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, Kostantiniye 1309, s. 130; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 115-118; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 64-83; Elizabeth Zachariadou, Trade and Crusade Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415), Venice 1983, s. 83-89; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Şaik Gökyay), Ankara 1986, s. 94-99, 102; J. H. Mordtmann, “Cüneyd”, İA, III, 239-240; I. Mélikoff, “Djunayd”, EI^2 (İng.), II, 599.

Feridun Emecen

CÜNEYD el-MÜRRÎ

جنيد المري

Cüneyd b. Abdirrahmân el-Mürrî (ö. 116/734)

Emevîler devri vali ve kumandanlarından.

Kays kabilesinin Mürre kolunun reislerinden olup Emevî Halifesi II. Yezîd devrinde (720-723) Irak genel valisi Ömer b. Hübeyre tarafından Sind ve Mültan valiliğine tayin edildi (105/723). Hişâm halife olunca Irak umumi valiliğine getirilen Hâlid b. Abdullah el-Kasrî zamanında da Cüneyd'in valiliği devam etti.

Halife Ömer b. Abdülazîz, fethedilen bölgelerin hükümdarlarına İslâmiyet'i kabul etmeleri halinde ülkelerinin başında kalabileceklerini bildirmişti. Bölgenin hükümdarlarından Cûşebe (Cüyşebe) b. Zâhir müslüman olmuş ve hükümdarlığı tasdik edilmişti. Cüneyd İndus nehri sahiline vardığı zaman Cûşebe kendisinin müslüman olduğunu bildirerek onun nehri geçmesine engel odu. Bunun üzerine Cüneyd Cûşebe ile anlaştı. Fakat Cûşebe daha sonra irtidad edince Cüneyd onun üzerine yürüdü ve yapılan savaşta kendisini öldürdü. İkinci rivayette ise Cüneyd'in Cûşebe'yi yapmadığı bir şeyle itham etmesi üzerine aralarında savaş çıktığı ve Cûşebe'nin esir alınarak öldürüldüğü ifade edilmektedir. Cüneyd'in bu sert tutumu karşısında Cûşebe'nin kardeşi (veya oğlu) Sasa Irak'a gidip uğradıkları haksızlıkları anlatmak istediyse de Cüneyd çeşitli hilelerle onu da ele geçirerek idam ettirdi.

Cüneyd b. Abdurrahman 110 (728-29) yılına kadar devam eden valiliği sırasında bazı akınlarda bulundu. Önce Kîrec üzerine yürüyerek bu şehri ele geçirdi. Daha sonra Mermez, Mendel ve Dehnec şehirlerini fethederek buralara âmiller tayin etti. Bu başarılarından sonra bir kısım askerî birlikler güneyde Gucerât'a, diğer bir birlik ise Orta Hindistan'daki Malva platosuna kadar ilerlemiştir.

Halife Ömer b. Abdülazîz’in mevâlî*ye karşı âdil tutumu onun ölümüyle terkedilince Mâverâünnehir’de birbiri arkasından isyanlar çıkmaya başladı. Horasan Valisi Eşres b. Abdullah es-Sülemî, Türgiş hakanının da âsileri desteklemesi üzerine çok zor durumda kaldı. Hatta hakan karşısında birkaç defa yenilgiye uğradı. Bunun üzerine Halife Hişâm, Sind valiliğinden ayrılmış olan Cüneyd’i Eşres’e yardıma gönderdi. Beraberinde 500 Suriyeli süvari ile Horasan’a giden Cüneyd, Buhara önlerinde hakanla mücadele eden Eşres’in yardımına koştu. Takviye kuvvetlerinin gelmesi üzerine hakan geri çekilmek zorunda kaldı ve Buhara Türk tehdidinden kurtarılmış oldu (729).

Başarısızlıkları sebebiyle Eşres Horasan valiliğinden alınarak onun yerine Cüneyd tayin edildi. 111 (729-30) yılında Beykend yakınlarında Türkler’le karşılaşan Cüneyd onları mağlûp ederek ilk başarısını kazanmış, hatta Taberî’ye göre Türk hakanının kardeşinin oğlunu, Belâzürî’ye göre ise hakanın oğlunu esir almıştır. Yeni vali 112 (730) yılını her tarafta görülen isyanları bastırmakla geçirdi. Aynı yıl içinde Semerkant Türgiş hakanı tarafından muhasara edildi. Buradaki garnizon kumandanı Sevre b. Hür çok kötü durumda olduğu için Cüneyd’den yardım istedi. Kuvvetlerinin büyük bir kısmını çeşitli yerlerde çıkan isyanları bastırmaya gönderdiği için valinin yanında yeterli sayıda asker yoktu. Cüneyd kumandanlarının uyarılarına rağmen Sevre’ye yardım için hareket ederek Kiş üzerinden Semerkant’a yöneldi. Yolda, su kuyularının tahrip edilmesi sebebiyle çok sıkıntı çekti. Semerkant’a yaklaştığı sırada da ansızın hakanın hücumuna uğradı. Yardım isteme sırası bu defa Cüneyd’e gelmişti. Sevre Semerkant’ta çok az bir kuvvet bırakarak Cüneyd’in yardımına koştu. Türkler savaş alanındaki çalılıkları ateşlemek suretiyle Sevre’nin birliklerinin büyük bir kısmını yok ettiler. Türkler’in Sevre ile mücadelesinden istifade eden Cüneyd, Semerkant’a girmeye muvaffak oldu. Bu muharebede Nasr b. Seyyâr ve mevâlînin gayretleri Arap ordusunu perişan olmaktan kurtarmıştı. Semerkant’ın yeniden muhasarasında bir başarı kazanılamayacağını anlayan Türkler bu defa Buhara üzerine yürüyerek orada bulunan Katan b. Kuteybe’yi kuşatma altına aldılar. Bunun üzerine Cüneyd Semerkant’tan ayrılıp Buhara’nın yardımına koştu. Ramazan 113 (Kasım 731) tarihinde Buhara’ya varan Cüneyd hakanı çekilmeye mecbur etti.

Cüneyd Sind ve Horasan valiliği sırasında Çin ile askerî ve siyasî

münasebetlere girişti. Hindistan'da bulunduğu devrede Oğuzlar'ın ülkesine kuvvet göndererek bir şehir ve kaleyi fethetti. Horasan valiliğinin son yılında da (115/733) Çin'e bir elçi heyeti gönderdi. Heyet başkanının Mo-se-lan Tarkan adında bir Türk olduğu ifade edilmektedir. Bu elçi heyetinin ne maksatla Çin'e gönderildiği ve nasıl bir sonuç aldığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Cüneyd b. Abdurrahman Yezîd b. Mühelleb'in kızı Fâzıla ile evlenince 116 (734) yılı başlarında Horasan valiliğinden azledildi ve kısa bir süre sonra da Merv'de vefat etti. Emevîler devrinin büyük kumandanlarından biri olan Cüneyd'in Türgiş Kağanlığı'nın kuvvetlendiği bir dönemde Mâverâünnehir'de İslâm hâkimiyetini devam ettirmesi onun idarî ve askerî kabiliyetini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîẖ, II, 316, 317; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 625, 626, 643-645; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 1527-1565, 1647; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 589, 590; V, 54, 135, 156-158, 165-170; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire 1395/1975, XXI, 309-310; L. Caetani, Chronographia Islamica, Paris 1912 (h. 105, 107, 110-116. yıllar); H. A. R. Gibb, Orta Asya'da Arap Fütuhatı (trc. M. Hakkı), İstanbul 1930, s. 60-64; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 218-219, 242; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1976, s. 22-23; Barthold, Türkistan (1990), s. 206, 548; Recep Uslu, Sind'de İslâm Fetihleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, DİA Ktp., nr. 10.577, s. 90-94; K. V. Zettersteén, "Cüneyd", İA, III, 240-241; L. Veccia Vaglieri, "al-Djunayd b. ʿAbdallāh", EI² (Fr.), II, 615-616.

Hakkı Dursun Yıldız

CÜNEYD-i SAFEVÎ

جنيد صفوى

(ö. 864/1460)

Safeviyye tarikatının bir devlete dönüşmesinde büyük payı olan kişi.

Babası, Safeviyye tarikatının kurucusu olan Şeyh Safiyüddîn-i Erdebîlî'nin oğlu Sadreddin Mûsâ'nın torunlarından Şeyh Şah lakabıyla anılan İbrâhim'dir. Zamanında büyük şöhret kazanan dedesi Hoca Ali'nin ölümü (1429) üzerine babası İbrâhim tarikatın başına geçti. Babasının 1447'de ölümünden sonra onun yerine geçen amcası Câfer ile kendi aşırı fikirleri yüzünden araları açıldı. Cüneyd, kendisine körükörüne inanan ve ibadet eden müridlerine güvenerek bir dünya egemenliği ve hükümet kurma sevdasına kapılmıştı. Ancak amcası Câfer, müridlerin büyük bir bölümü tarafından şeyhliğe getirildiği halde böyle bir devlet kurma düşüncesinde değildi. Cüneyd, özellikle tarikatın Şiîleşmesi sonucunda her gün artan taraftarlarından faydalandı. Onun bu şekilde kuvvetlenmesi Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah'ı (1437-1468) korkuttu. Ancak çok tutulan bir din adamına karşı kuvvet kullanmayı doğru bulmadı, kızını oğluna verdiği Şeyh Câfer'e bir mektup yazarak onun uzaklaştırılmasını istedi. Cüneyd, amcası ve Karakoyunlu hükümdarının tehdidi karşısında Erdebil'i terketmek zorunda kaldı. Osmanlı hükümdarlarının Safevî şeyhlerine öteden beri hediye göndermelerini de göz önünde bulundurarak önce Anadolu'ya gitmeyi tercih etti. Onun bu tercihinde, daha önceleri tarikat hesabına çalışan kimselerin Anadolu'ya gönderilmiş olması önemli rol oynamıştı. O sırada Tebriz

Karakoyunlular'ın elinde bulunduğundan bu kısa yoldan değil Karabağ ve Ermenistan üzerinden Anadolu'ya geçti.

Osmanlı topraklarına ayak basar basmaz II. Murad'a (1421-1444) hediye olarak bir müridiyle seccade, Kur'an ve bir tesbih gönderdi ve ondan Kurtbeli'nde kendilerine mülk verilmesini istedi. Bunun, devletin

geleceğini büyük bir tehlikeye sokabilecek Şiîlik hareket ve fikirlerinin daha da yayılmasını sağlayacağını düşünen II. Murad, “Bir tahtta iki padişah olmaz” diyerek Cüneyd’in isteğini reddeti. Ona 200 altın, müridlerine de 1000 akçe göndererek bir an önce Osmanlı topraklarını terketmelerini istedi.

Bu emir üzerine Cüneyd henüz Osmanlı hâkimiyetine girmemiş bulunan Karaman ülkesine yöneldi ve Konya’ya gidip Sadreddin Konevî’nin zâviyesine misafir oldu. Âşıkpaşazâde’nin ifadesine (Târih, s. 264) göre burada, Hızır Bey’in öğrencisi ve sonradan Fâtih’in de hocası olan Hayreddin Efendi’yi buldu. Bu sırada zâviyenin şeyhi, Zeyniyye tarikatının Anadolu temsilcisi olan Şeyh Abdüllatîf-i Kudsî, onun fikirlerini ve kanaatlerini iyi bildiği için kendisiyle görüşmedi ve zâviyeyi misafire bırakıp bir süre evinde kaldı. Aradaki irtibatı Hayreddin Efendi sağlıyordu. Nihayet bir araya geldiklerinde sohbet ettiler ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile Sadreddin Konevî’nin eserlerini istinsah etmek üzere kâtiplere verdiler. Bir ay sonra tekrar buluştuklarında Cüneyd kendi mezhep ve inancı doğrultusunda Kur’an’ı tezyif eder bir tarzda müfrit Şiîler’in ashap hakkındaki kanaatlerini savunarak bir tartışma açtı. Tartışma sonunda kâfirlikle suçlanması üzerine burada daha fazla kalamayacağını anlayarak taraftarlarının bulunduğu Varsak ülkesine (Taşeli=İçel) gitmek üzere Konya’dan ayrıldı.

Ancak Şeyh Abdüllatif, Karaman Hükümdarı İbrâhim Bey’e mektup yazarak Cüneyd’in bir sûfî değil şeriatı bozmak ve “evlâd-ı resûllük” davası ile devlet kurmak amacında bir kişi olduğunu, bu sebeple yakalanması gerektiğini bildirdi. Durumdan haberdar olan Cüneyd, burada edindiği diğer müridlerle birlikte kaçıp Antakya taraflarına gitti. Bu bölge hâkimi İbn Bilâl’den, Cebeliarûs dağında Haçlılar’dan kalma yıkık bir kaleyi, tekke olarak kullanmak amacıyla aldı. Kaleyi tamir ettikten sonra Antakya, Kilis, Antep ve Maraş bölgelerinde yoğun bir propaganda faaliyetine başladı ve çevresine büyük bir mürid kitlesi topladı. Ona katılanlar arasında Şeyh Bedreddîn-i Simâvî’nin müridleri de vardı. Onun bu durumu bölgedeki Sünnî şeyhleri korkuya düşürdü. Birkaç tanınmış din âlimi, Cüneyd’i kalabalık Türkmen gruplarının bulunduğu bu bölgeden uzaklaştırmak için Memlük Sultanı el-Melikü’z-Zâhir Çakmak’a mektup yazdı. Sultan Çakmak Halep valisine Cüneyd’e karşı harekete geçmesini bildirdi. Ancak

vali hasta olduğu için, Cüneyd'in üzerine büyük hâcibini gönderdi. Yapılan savaşta Cüneyd yenildi ve kaçıp Türkmenler arasında gizlendi. Ancak takip edildiği için buralarda da tutunamayacağını anlayınca müridlerinin ve taraftarlarının kolayca kendisini bulabilecekleri Canik'e (Samsun bölgesi) gitti.

Bu bölge Osmanlılar'ın elinde idi. Burada uzun süre kaldı, ateşli ve sadık taraftarlar edindi. Trabzon Pontus İmparatorluğu'nu yıkıp yerine kendi devletini kurma planları hazırladı. Nihayet etrafına topladığı kuvvetler ve Niksar emîrinin de yardımıyla Trabzon İmparatorluğu'na saldırdı. Onu önlemek üzere harekete geçen Pontus Kralı IV. İoannes'in kuvvetleri AlÇakal adı verilen Aya Fokas Manastırı'nda Cüneyd'in kuvvetleriyle karşılaştılar ve yapılan savaşta ağır bir yenilgiye uğradılar. Cüneyd Trabzon'u kuşattı. Bu sırada Trabzon surları içinde çıkan bir yangın kuşatılanları daha güç bir duruma düşürdü. Ancak bu arada Fâtih kendisine haraç veren bir ülkeye saldırdığı için Cüneyd'in üzerine yürümesi konusunda, Şehzade Bayezid adına Amasya'yı yöneten Hızır Bey'e emir verdi. Bunu haber alan Cüneyd kuşatmayı kaldırdı ve kendisini takip eden Hızır Bey'in önünden kaçıp başka planlar peşinde koşmaya başladı. Bu sırada Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah ile savaş halinde idi. Bu durumdan faydalanmak için Diyarbekir'de bulunan Uzun Hasan'ın yanına gitti. Uzun Hasan önce onu tutukladı, ancak Cüneyd Cihan Şah'a karşı yanındaki kuvvetlerden istifade edebileceğini söyleyince Uzun Hasan kendisini serbest bıraktı ve kız kardeşi Hatice Begüm ile evlendirdi.

Çeşitli din ve mezheplerden insanların bulunduğu Diyarbekir propaganda için son derece elverişli idi. Buna Uzun Hasan'la olan akrabalığı da katılınca bu bölgede kolayca propaganda yapma imkânı buldu. Uzun Hasan'a yardımcı olan müridler ona birçok zafer kazandırdılar. Cüneyd 1459'da Diyarbekir'den ayrıldı. Müridlerini Erdebil civarında Sevelan dağlarına bırakarak kendisi şehirde baba ocağına yerleşti. Ancak onu tehlikeli bulan amcası Câfer durumu Cihan Şah'a bildirdi, o da Cüneyd'i Erdebil'i terketmeye mecbur bıraktı. Cüneyd 12.000 silâhlı birliğiyle hıristiyan Çerkezler'le savaşmak için kuzeye yöneldi. Şirvanşah'ın ülkesinden geçerek Taberseran'a akın yaptı (1459), daha sonra kışı geçirmek üzere Karabağ'a geldi. Ancak amcası Câfer'in mektubu üzerine

onu tehlikeli bulan Şirvanşah Sultan Halil Karabağ'ı terketmesi için haber gönderdi. Cüneyd elçiyi öldürdü ve burasını terketmeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Sultan Halil harekete geçti. Bunu haber alan Cüneyd kaçtıysa da takip edilerek Karasu vadisinde sıkıştırıldı. Buradaki savaş sırasında öldürüldü (4 Mart 1460). Onun öldürülmesi üzerine etrafındakiler kaçtılar, ancak birkaç sadık müridi Cüneyd'in cesedini kaçırıp Kurbal veya Kumal denilen bir yerde gömdü. Burası daha sonra ziyaretgâh oldu. Geride kalan müridleri Cüneyd'in yerine Hatice Begüm'den olan oğlu Haydar'ı kendilerine lider seçtiler. Anadolu'da ise onun ölümüne inanmayan müridleri, Tokat civarında ortaya çıkan ve kendisinin Cüneyd olduğunu ileri süren birinin etrafında toplandılar, bu zat yakalanıp İstanbul'a getirildiğinde Cüneyd olmadığı anlaşılarak serbest bırakıldı.

Cüneyd'in yarıda kalan devlet kurma isteği ancak torunu Şah İsmâil tarafından gerçekleştirilebilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, XII, 466; a.e., Nuruosmaniye Ktp., nr. 3317; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2370; Budak Münşî-i Kazvînî, Cevâhirü'l-aḫbâr, Leningrad Devlet Ktp., vr. 281b-282[a]; Hüseyin b. Abdüzzâhid, Silsiletü'n-nesebi's-Safeviyye, Berlin 1343/1924, s. 44-50, 67; Fazlullah b. Ruzbihân, Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4431, vr. 136b-137[a] (özet İngilizce trc. Minorsky, Persia in A. D. 1478-1490, An Abridged Translation of Fadlullah b. Ruzbihan Khunji's Târîh-i ʿAlem ʿarā-yi Amīnī, London 1957, bk. fihrist); Yahyâ-yı Kazvînî, Lübbü't-tevârîh, İÜ Ktp., TY, nr. 396, vr. 157[a]-b; Gaffârî, Cihânʾârâ, Tahran 1342 hş., s. 261 vd.; İskender Bey Münşî, Târîh, s. 13 vd.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 264-267; Leunclavius, Neuwe Chronica Turckischen Nation, Frankfurt 1590, s. 648; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, İstanbul 1285, III, 180 vd.; Chalcocondyles, Histoire (trc. V. Bourbonnois), Paris 1612, s. 262 vd.; Fallmerayer, Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt, München 1827, s. 251-252, 255; W. Miller, Trebizond: The Last Greek Empire, London 1926, s. 83 vd.; W. Hinz, Uzun

Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 15-22, 25-27, 3235; F. Babinger, “Scheich Bedr ed-Din der Sohn des Richter von Simav”, Isl., IX (1921), s. 14-82; a.mlf., “Zur Geschichte des Safevijje”, a.e., XII (1922), s. 232; Mükrimin H. Yınanç, “Cüneyd”, İA, III, 242-245; R. M. Savory, “Djunayd”, EI² (İng.), II, 598.

Tahsin Yazıcı

CÜNEYD-i ŞÎRÂZÎ

جنید شیرازی

Ebü'l-Kāsım Muînüddîn Cüneyd b. Mahmûd-ı Şîrâzî (ö. 801/1399 [?])

İranlı edip ve şair.

Soyunun Hz. Ömer vasıtasıyla Kureyş kabilesinin kollarından Benî Adî b. Kâ'b'a ulaştığı rivayet edilir. Şîraz'ın birçok bilgin ve vâiz yetiştiren tanınmış bir ailesine mensuptur. Kendisinin de "şeyhülislâm" unvanını taşımasından iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Şîraz'daki Câmi-i Atîk'te vâizlik yapan ve bir İsfahan yolculuğu dışında Şîraz'dan hiç ayrılmayan Cüneyd'in ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Mensur eserini 791'de (1389) tamamladığına göre bu tarihten sonra, büyük bir ihtimalle de 801'de (1399) vefat etmiştir.

Cüneyd-i Şîrâzî'nin Îsâ ve Rükneddin Yahyâ adında iki oğlu olmuştur. Bunlardan ilki, babasının tek mensur eseri olan Arapça Şeddü'l-izâr'ı Mültemisü'l-ehibbâ˒ ḫâlişan mine'r-riyâ˒ adıyla Farsça'ya çevirmiştir (Şîraz 1364/1986). Bu tercüme daha çok Tezkire-i Hezâr Mezâr veya Hezâr u Yek Mezâr adlarıyla tanınır. Diğer oğlu Rükneddin Yahyâ da Ebü'l-Hasan ed-Deylemî'nin Sîretü Ebî ˓Abdillâh adlı Arapça eserini Farsça'ya tercüme etmiştir (nşr. Annemarie Schimmel, Ankara 1955).

Eserleri. 1. Dîvân. Cüneyd-i Şîrâzî'nin tasavvufî nitelikteki kaside ve gazellerini ihtiva eden ve 1050 beyitten meydana gelen divanındaki şiirler üslûp ve şekil bakımından Hâfız-ı Şîrâzî'nin şiirlerine benzer. Eser Saîd-i Nefîsî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1325 hş.). 2. Şeddü'l-izâr. Tam adı Şeddü'l-izâr fî haddi'l-evzâr ˓an züvvâri'l-mezâr olan eser, Şîraz'da medfun 315 ünlü kişinin hal tercümelerini ihtiva eder. Şîraz'daki mezarların yerlerini gösteren bir kılavuz niteliğini taşıyan kitap, haftanın yedi günü göz önünde tutularak yedi bölüme ayrılmış ve hangi gün hangi mezarlığın ziyaret edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Buna göre haftanın ilk günü, Şeyhülkebîr unvanını taşıyan Ebû Abdullah İbn Hafîf'in, ikinci günü ise,

Şeyh Bâhilî'nin mezarları, üçüncü gün Dârüsselm, dördüncü gün Ümmü Külsûm ve Şîrûye, beşinci gün Bâğ-ı Nev, altıncı gün Câmi-i Atîk ve yedinci gün Musallâ mezarlıkları ziyaret edilir. Eser Mirza Muhammed Kazvînî ve Abbas İkbâl Aştîyânî tarafından geniş açıklama ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1328 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Cüneyd-i Şîrâzî, Dîvân (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325 hş., nâşirin mukaddimesi; a.mlf., Şeddü'l-izâr fî haddi'l-evzâr ʿan züvvâri'l-mezâr (nşr. Mirza Muhammed Kazvînî – Abbas İkbal Aştîyânî), Tahran 1328 hş., nâşirlerin mukaddimesi, s. E-H; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1028; Fürsatü'd-Devle-i Şîrâzî, Âsâr-ı ʿAcem, Bombay 1314, s. 464; GAL, II, 245; Suppl., II, 256; Nefîsî, Târîḫ-i Nazm u Nesr, I, 215-216; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1059-1063.

Orhan Bilgin

CÜNEYDÎ SARIK

(bk. SARIK).

CÜNEYDİYYE

الجنيديّة

Cüneyd-i Bağdâdî’ye (ö. 297/909) nisbet edilen ve sahvı esas alan bir tarikat.

Bâyezîd-i Bistâmî’ye nisbet edilen Tayfûriyye tarikatının vecd ve cezbeyi (bk. SEKR) esas almasına karşılık Cüneydiyye sahv* görüşünü benimsemiştir. Esasen VI. (XII.) yüzyıldan önce henüz tarikatlar kurulmamış olduğundan Cüneydiyye ve Tayfûriyye bugün anladığımız mânada birer tarikat olmayıp daha çok bir meşreptir. Bununla beraber XII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Kübreviyye, Kadiriyye, Hâcegân, Gazzâliyye, Hârisiyye, Arîfiyye gibi bazı tarikatlar ve bunların kolları kendilerini Cüneydiyye’den saymışlardır. Tarikatlar öncesi dönemde sekr halini en üstün hal sayanlara Tayfûriyye, sahv (kendine hâkim olma) halini sekr haline tercih edenlere Cüneydiyye deniliyordu. Bu tür değişik tasavvufî meşreplerden bahseden Hücvîrî kendi şeyhlerinin hep Cüneydî olduklarını söyler. Bunlar Ahmed b. Muhammed eş-Şekkaî, Muhammed b. Hasan el-Huttelî, Ebü’l-Kāsım el-Cürcânî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali el-Kâtib ve Ebû Ali er-Rûzbârî gibi IV. (X.) ve V. (XI.) yüzyılın tanınmış mutasavvıflarıdır. Necmeddîn-i Kübrâ’nın “tarîk-ı ebrâr” dediği Cüneydiyye, “tarîk-ı şüttâr” dediği ise Tayfûriyye tarikatıdır.

Cüneyd’de temkin, dikkat ve şuur hali esas olduğundan sohbetinde bulunmak isteyen Hallâc-ı Mansûr’un mecnun (sermest) olduğunu yani sekr halinde bulunduğunu söyleyerek onu kendinden uzaklaştırmış ve bu konuda ileri sürdüğü mazereti de kabul etmemişti. Cüneyd ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî’nin şathiyelerini de onun bidâyet* halinde olmasıyla izah etmiş ve bunu eksiklik saymıştır. Bu iki farklı meşrep birbiriyle mücadele etmekle birlikte biri diğerinden etkilenmekten de kurtulamamışlardır. V. (XI.) yüzyılda Tayfûriyye’yi en güçlü bir şekilde Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr ve Ebü’l-Hasan Harakānî, Cüneydiyye’yi ise Ebü’l-Kāsım el-Kuşeyrî ve Hücvîrî temsil ediyordu.

Harîrîzâde Cüneydiyye’nin esasları olarak şu sekiz prensibi kaydeder: Az yeme, az uyuma, az konuşma, inziva, sürekli abdestli bulunma, kalbi mâsivâ ile meşgul etmeme, sürekli zikir ve kalbi şeyhe rabtetme.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, Tahran 1338, s. 235; Zebîdî, ʿİkd, s. 184-185; a.mlf., İtḥâfü’l-aṣfiyâʾ, s. 184-185; Harîrîzâde, Tibyân, I, 268ª-273b.

Süleyman Uludağ

CÜNÛN

الجنون

Akıl hastalığı, bir ehliyet ârızası.

Cünûn sözlükte “örtünmek, gizlenmek; aklını kaybetmek” anlamına gelir. Bu durumdaki kişiye mecnun (deli) denir. Kur’ân-ı Kerîm’de, peygamberlerin davetinden ve özellikle Hz. Muhammed’in tevhid inancına yaptığı çağrıdan rahatsız olanların bu seçkin kişilere yönelttikleri iftiralardan söz edilirken on bir âyette mecnun kelimesi kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cnn” md.). Cünûnun terim anlamıyla ilgili olarak yapılan değişik tarifler arasında yaygın olanı, Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin et-Tâʿrîfât’ında yer alan, “söz ve fiillerin nâdir haller dışında normal cereyan etmesini engelleyen akıl bozukluğu” şeklindeki tanımdır. Fıkhî sonuçları bakımından bir zihnî rahatsızlığın cünûn kapsamında sayılmasını belirleyen unsur ise bu hastalığın kişiyi temyiz gücünden yoksun kılıcı nitelikte olmasıdır (aş. bk.).

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanı insan yapan ve onu ilâhî buyruk ve yasakların muhatabı kılan akıldır. Bu sebeple İslâm âlimleri peygamberlerin özelliklerini açıklarlarken onların cünûndan sâlim oldukları hususuna önemle işaret etmişlerdir. Akıl hastalığının kaynağı, zekâ ile ilişkisi ve tedavisi konusuna insanlık tarihinin çok eski dönemlerinden beri

ilgi gösterilmiş, özellikle eski Yunan filozoflarınca bu hususta tarihî seyri içinde farklılıklar taşıyan değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ancak müslümanların konuya gerek teorik gerekse pratik alanda gerçekçi ve insanî açıdan yaklaşma noktasında önceliğe sahip oldukları kolayca söylenebilir. Daha İslâm’ın ilk asırlarında akıl hastalığı ve hastaları hakkında seviyeli eserlerin kaleme alınmış olması (fıkıh literatürü çerçevesindeki incelemelerden ayrı olarak Ebü’l-Kāsım en-Nîsâbûrî’nin ʿUkalâʾü’l-mecânîn adlı eseri, bu konuda günümüze ulaşan güzel bir örnek olarak zikredilebilir) ve akıl hastalarının tedavisine tahsis edilen hastahaneler kurulmuş olması (bk. BÎMÂRİSTAN) bu tesbiti doğrulayan delillerdir.

Akıl hastalığı ile ilgili hükümlere fıkıh kitaplarının değişik bölümlerinde temas edilmesinin yanı sıra fıkıh usulü eserlerinde "Semavî (insanların iradesi dışında oluşan) Ehliyet Ârızaları" başlığı altında cünûn hali özel olarak incelenmiştir.

A) Çeşitleri. Cünûn, bulûğ çağı öncesinde mevcut olup olmaması açısından ikiye ayrılmıştır. Akıl hastası olarak ergenlik çağına ulaşma haline "cünûn-ı aslî", ergenlik çağına zihnen sağlıklı şekilde ulaştıktan sonra akıl hastalığına duçar olma haline "cünûn-ı ârızî" adı verilmiştir. Ebû Yûsuf bu ayırıma ibadetlerin kazâ edilmesi yükümlülüğü ile ilgili bazı sonuçlar bağlamış, meselâ ramazan ayı içinde şifa bulan aslî mecnunu yeni bulûğa ermiş gibi kabul ederek böyle kimselerin geçmiş günleri kazâ ile yükümlü olmadığına hükmetmiştir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise aslî ve ârızî cünûn arasında fark gözetmemiş, bu durumdaki kişilerin kazâ ile yükümlü olacaklarını ileri sürmüştür. Abdülazîz el-Buhârî Pezdevî'ye uyarak bu bilgiyi verdikten sonra genel olarak Hanefî fıkıh eserlerinde aslî-ârızî ayırımı yapan âlimin Ebû Yûsuf değil İmam Muhammed olduğu yönündeki açıklamaların yaygınlık kazandığına işaret etmektedir (Keşfü'l-esrâr, IV, 266). Diğer taraftan bazı eserlerde cünûnun doğuştan veya sonradan meydana geldiğini belirtmek üzere aslî-ârızî ayırımına tâbi tutulduğu da görülür.

Cünûn uzun süre devam edip etmemesi bakımından da ikiye ayrılmış, uzun süreli akıl hastalığına "cünûn-ı mutbik", bu durumdaki hastaya "mecnûn-ı mutbak aleyh" (veya "mecnûn-ı mutbak"), kısa süreli akıl hastalığına "cünûn-ı gayr-i mutbik" ve bu durumdaki hastaya "mecnûn-ı gayr-i mutbak" adı verilmiştir. Bu ayırıma yer veren Mecelle her ne kadar mecnûn-ı mutbakı, cünûnu bütün vakitleri kapsayan kimse (md. 944) olarak tanımlamışsa da Mecelle şerhlerinde bu ifadenin, hastalığın ömür boyu değil uzun süre devam etmesi mânasına geldiği belirtilir (Ali Haydar, III, 10-11; Âtıf Efendi, s. 4). Akıl hastalığının mutbik sayılması için dikkate alınması gereken süre hususunda özellikle Hanefî mezhebi imamlarından tam bir yıl, bir yılı aşan süre, bir ay, bir gün bir gece şeklinde görüşler nakledilmişse de bir ayı esas kabul eden görüş tercih edilmiştir. Ali Haydar Efendi, Mecelle'nin aynı maddesindeki, "Diğeri mecnûn-ı gayr-i mutbakdır ki gâh mecnun olup gâh ifâkat bulan kimsedir" ifadesinin "senenin veya

ayın bir kısmında" şeklinde kayıtlanarak anlaşılması gerektiğine, aksi halde hastalığı bir yıldan veya tercih edilen görüşe göre bir aydan fazla sürüp iyileşen, sonra yine rahatsızlanan kişinin de bu kapsamda düşünülebileceğine dikkat çekmektedir (Dürerü'l-hükkâm, III, 11-12). Esasen cünûn ister mutbik ister gayri mutbik olsun, temyiz gücünden yoksun bulunma halinde fiil ehliyeti ortadan kalkmakta, temyiz gücüne sahip olma halinde ise fiil ehliyetinin varlığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu açıdan yapılan ayırıma, ibadetlerin kazâ edilmesi yükümlülüğü ve bağlayıcı olmayan sözleşmelerin varlığını koruyup koruyamayacağı gibi hususlarda bazı fıkhî sonuçlar bağlanmaktadır (aş. bk.).

Günümüz hukuklarında hâkim olan yaklaşım, tıbbın akıl hastalığı kabul ettiği her rahatsızlığın kişinin fiil ehliyetini (özellikle işlem ehliyetini) mutlaka ortadan kaldırmış sayılmaması yönündedir. Buna göre akıl hastalığının bu anlamdaki ehliyeti etkileyebilmesi için temyiz gücünü, yani mâkul şekilde hareket edebilme iktidarını, hastanın fiillerinin sebep ve sonuçlarını idrak edebilme kabiliyetini ortadan kaldıracak nitelikte olması gerekir. Meselâ sara ve şizofreni tıp ilmi yönünden akıl hastalığı olmakla birlikte kişinin sırf bu sebeple fiil ehliyetine sahip olmadığı söylenemez; hukuken akıl hastalığı hükümlerinin uygulanabilmesi, bu hastalıkların kişinin hukukî değerlendirmeye tâbi tutulan fiili işlediği sırada temyiz kudretini ortadan kaldırmış olmasına bağlıdır. Bu yaklaşım ile İslâm hukukundaki cünûn-ı mutbik ve cünûn-ı gayr-i mutbik ayırımının temelindeki düşünce ve cünûna bağlanan fıkhî sonuçlar arasında paralellik bulunduğu görülmektedir. Öte yandan İslâm hukukunun, akıl hastalarının işlem ehliyeti bakımından tam ehliyetsiz sayılması ve kural olarak bütün işlemlerinin geçersiz kabul edilmesi noktasında Kara Avrupası hukuk çevresine dahil hukukların çoğunluğu ile birleştiği, akıl hastalarının yaptığı sözleşmeleri hükümsüz değil feshedilebilir nitelikte sayan ve fesih imkânını da sadece kötü niyetli (akıl hastalığını bilen) kişiye karşı tanıyan İngiliz hukukundan ise ayrıldığı tesbit edilebilmektedir.

Cünûnu bu şekilde nevilere ayırmanın yanı sıra İslâm hukukçuları ateh* ile cünûnun aynı tür hastalığın iki farklı derecesi mi, yoksa ayrı birer hastalık mı olduğu konusunu da ele almışlardır. Bu hususta farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte prensip olarak bu iki ehliyet ârızasının hükümleri ayrı ayrı düzenlenmiştir. Bu konuda da temyiz gücünün mevcut olup

olmadığını esas almanın İslâm hukukunun prensiplerine uygun olacağı söylenebilir. Nitekim el-Mebsûṭ'taki ifadeler de bunu teyit edici niteliktedir (XXIV, 159).

B) Ehliyete Etkisi. 1. Vücûb Ehliyeti. Vücûb ehliyeti (hak ehliyeti) insan olma özelliğine bağlı olduğu için cünûnun vücûb ehliyetine etkisi yoktur. Buna göre akıl hastası hak ve borçlara (ilzam ve iltizama) ehildir. Meselâ mecnun miras yoluyla mülkiyet hakkına sahip olabileceği gibi bir yakınına onun malından nafaka ödenmesine de hükmedilebilir. Yine İslâm hukukunda haksız fiil sebebiyle tazmin borcunun doğması konusunda kusur sorumluluğu prensibi değil objektif sorumluluk (netice sorumluluğu) prensibi benimsendiği için akıl hastasının verdiği zararlar kural olarak onun malından tazmin edilir. Çünkü bu borcun doğumu için edâ (fiil) ehliyetinin bulunması şartı aranmamış, vücûb ehliyeti yeterli sayılmıştır. Aynı şekilde vücûb ehliyetini haiz olması sebebiyle akıl hastasının malından öşür verilmesi gerektiği hususunda görüş birliği varsa da zekât, fıtır sadakası, cizye ve adam öldürme kefâreti gibi ödemeler konusunda İslâm hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre mecnunun malından zekât verilmesi gerekir; Hanefî mezhebinde ise zekât yalnızca ibadet niteliği taşıdığından akıl hastasının

malından zekât ödenmez. Üç mezhebin yanı sıra Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre mecnunun malından fıtır sadakası ödenir; Muhammed b. Hasan ve Züfer b. Hüzeyl'e göre ise ibadet yönü ağır bastığı için böyle kişilerin malından fıtır sadakası verilmez. Cizye, edâ ehliyeti çerçevesinde özel şartlara bağlanmış bir malî yükümlülük olduğundan İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunca akıl hastasının malından cizye alınmayacağına hükmedilmiştir. Bununla birlikte bazı Şâfiî âlimlerine göre mecnunun malından da cizye alınır. Ebû Hanîfe, adam öldürme kefâretinin ibadet yönünü esas aldığından akıl hastasının malından bu tür kefâretin ödenmeyeceğine, Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ise ödeneceğine hükmetmişlerdir. Tabii ki vücûb ehliyetinin varlığı ile yetinilerek ödeme yapılmasına hükmedilen bu gibi durumlarda borçlu akıl hastası olmakla birlikte borcu onun malından ifa etme yükümlülüğü kanunî temsilcisine aittir.

2. Edâ Ehliyeti. Edâ ehliyetinin (fiil ehliyeti) temelini temyiz gücü teşkil

ettiği, cünûn ise temyiz gücünü ortadan kaldırdığı için akıl hastası edâ ehliyeti bakımından yapılan ayırımda ehliyetsizler grubunda yer alır. Buna göre akıl hastası ibadetlerin edâsı ile yükümlü olmadığı gibi cezaî sorumluluğu da yoktur. Yine mecnunun irade açıklamaları hukukî sonuç doğurmaz ve kendisine yapılan irade açıklamalarına da hukukî sonuç bağlanmaz. Temyiz gücüne sahip olmanın, dinî hükümlere muhatap sayılmanın temel şartını teşkil ettiğini gösteren diğer delillerin yanı sıra, "Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Bulûğ çağına kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan ve şifa buluncaya kadar akıl hastasından" (Buhârî "Hudûd", 22, "Talâk", 11) meâlindeki hadis, fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde bu konuyu doğrudan düzenleyen bir delil olarak zikredilir. Akıl hastalığının edâ ehliyetine etkisi hakkındaki bu kuralda ihtilâf bulunmamakla birlikte gerek ibadetler gerekse hukukî ilişkiler konusunda cünûnla ilgili bazı özel durumlara dair görüş ayrılıkları vardır.

a) İbadetler. Cünûnun ibadetlerle ilgili hükümlerini, onun başlanmış ibadetlere etkisi ve ibadetlerin kazâ edilmesi yükümlülüğüne etkisi olmak üzere iki gurupta ele almak mümkündür. Akıl hastalığına mâruz kalınması halinde abdest bozulacağından, başlanmış bulunan namaz da bozulmuş olur. Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre aynı durumda oruç da bozulur; Hanefîler'e göre ise temyiz gücü edânın sıhhat şartı olmadığından geceden niyet edilmiş bulunan oruç bozulmaz. Hac sırasında akıl hastalığına tutulma ihramı bozmaz, fakat bu durumdaki kişi meselâ vakfe süresince iyileşmezse hac yerine gelmiş sayılmaz.

Cünûnun ibadetlerin kazâ edilmesi yükümlülüğüne etkisine gelince, fıkhın genel kuralları, akıl hastalığı ister doğuştan ister sonradan olsun, ister uzun süreli ister sadece söz konusu ibadetin vaktini kapsayacak kadar kısa süreli olsun, kişiden ibadet yükümlülüğünün düşmüş olduğunu kabul etmeyi gerektirir; çünkü kişi o sırada ilâhî hitabı anlama (temyiz) gücünden yoksundur. Hanefî müctehidlerinden Züfer'in ve Hanefîler dışındaki mezheplerin -özellikle Şâfiîler'ingenel olarak benimsedikleri görüş budur. Hanefî mezhebinde ise yükümlülüğün düşmüş sayılması için akıl hastalığının uzun süre devam etmesi şart koşulmuştur. Kısa süreli akıl hastalığının yükümlülüğü düşürmemiş olduğu tercihinin izahında uyku ve bayılma halindeki bazı hükümler esas alınırken uzun süreli olması durumunda yükümlülüğün devamını kabulün zorluk ve sıkıntıya yol

açacağı, bunun ise “zorluğu giderme” ilkesiyle bağdaşmayacağı ifade edilmektedir. Kazâ yükümlülüğünün düştüğüne hükmederken esas alınacak ölçü ise şöyle açıklanmaktadır: Uzun süren bir akıl hastalığından sonra kişi hem içinde bulunduğu vaktin getirdiği yükümlülükleri edâ, hem de cünûn halinde iken geçen vakitlerin ibadetlerini kazâ etmekle mükellef tutulursa bundan zorluk ve sıkıntı doğacağı muhakkaktır. Şu halde zorluğa yol açacak (“çok” denebilecek) miktarı belirlemek ve bu miktara ulaşıldığında yükümlülüğün düştüğüne hükmetmek gerekir. Çokluğun en son sınırını belirlemek mümkün olmadığına göre en azı esas alınmalıdır. En azı ise her bir ibadetin kendi türüne ait vaktin “tekrar” sınırına ulaşmış olmasıdır. Meselâ namaz türünün vakti bir gün bir gecedir. Bununla birlikte tekrar sınırını belirlemede farklı görüşler de ileri sürülmüştür (aş. bk.).

Bu yaklaşım farklılıkları ışığında akıl hastalığının İslâm’daki dört temel ibadetin kazâsına ilişkin yükümlülüğe etkileri şöylece özetlenebilir:

Namaz. Hanefî mezhebi imamlarından Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre akıl hastalığının süresi yirmi dört saati geçmişse o süre içindeki namazları kazâ etmek gerekmez. Muhammed b. Hasan’a göre ise altı vakit geçip yedinci vakit girdiğinde kazâ yükümlülüğü düşer. Bu görüşün bazı çağdaş eserlerde, “Muhammed’e göre ise (bu imtidâd) altıncı vaktin girmesiyle husule gelir” (meselâ bk. Bilmen, I, 230) şeklinde aktarılması, muhtemelen muhtasar kaynaklarda geçen “altı vakit olması” (meselâ bk. Pezdevî, IV, 266) gibi ifadelerin bu yönde yorumlanması sebebine dayanmaktadır. Halbuki buralarda anlatılmak istenen, altıncı vaktin girmesi değil tamamlanmış olmasıdır (krş. Abdülazîz el-Buhârî, IV, 267). Diğer üç mezhebe göre akıl hastalığı bir namazın vaktini tamamen kapsarsa daha sonra bunu kazâ etmek gerekmez. Bununla birlikte özellikle Mâlikî mezhebinde, mecnun iyileştiğinde içinde bulunduğu vakitten kalan miktara göre ayrıntılı hükümler söz konusudur.

Oruç. Hanefî mezhebine göre akıl hastalığının ramazan ayını tamamen kapsaması halinde kazâ gerekmez. Bu hüküm bazı Hanefî müelliflerince oruçta tekrar şartı aranmadığı, bazılarınca ise hakikaten değil hükmen tekrarın gerçekleşmiş olduğu şeklinde izah edilir. Buna karşılık mecnunun ramazan ayı içinde, ister gece ister gündüz vakti olsun, kısa bir süre de olsa iyileşmesi durumunda -mezhebin en güvenilir (zâhirü’r-rivâye)

eserlerindeki görüşe göre-o ramazana ait oruçları kazâ etmesi gerektiğine hükmedilmiştir. Diğer taraftan bazı son devir Hanefî âlimlerince, yukarıda temas edilen ve Ebû Yûsuf veya Muhammed'e nisbeti ihtilâflı olan aslî-ârızî cünûn ayırımı benimsenerek, aslî cünûn halinde kişi ramazan ayı içinde iyileşmişse iyileşme öncesi için kazâ yükümlülüğünün olmayacağı görüşü tercih edilmiştir. Hanefîler'den Züfer'e, Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe ve Hanbelî mezhebine göre ramazan ayının bir bölümünde iyileşen kişiye geçmiş günler için kazâ gerekmez; bir başka ifadeyle akıl hastalığı bir günü tamamen kapsarsa kazâ yükümlülüğü düşer. Mâlikî mezhebinde yaygın olan görüş de bu yöndedir. Ancak Mâlikî kaynaklarında İmam Mâlik'in görüşü, ister doğuştan ister bulûğ sonrası olsun, akıl hastalığı yıllarca sürse de kazâ edilmesi gerektiği şeklinde aktarılmaktadır.

Hac. Hac insan ömründe bir defa yerine getirilmesi farz kılınmış olduğundan, akıl hastası iyileştiğinde bu ibadeti

yapma gücüne sahipse bunu ifa etmesi zaten kazâ değil edâ olur. Akıl hastasının bizzat yapacağı haccın geçerli sayılmaması genel kuralın bir gereği olmakla beraber, fakihlerin çoğunluğu bazı hadislerden hareket ederek velisinin mecnun adına haccetmesinin (ihcâc) geçerli olduğuna hükmetmişlerdir; fakihlerin bir kısmı ise bu şekilde yapılan haccın, ancak akıl hastalığına tutulmadan önce kişiye farz olmuş bulunması durumunda geçerli olabileceği görüşündedir.

Zekât. Hanefîler dışındaki üç mezhebe göre akıl hastasının malından zekât verilmesi gerektiği için esasen bu durumda cünûn sebebiyle kazâdan söz edilemez; velisi onun malından öder. Şu var ki velinin ödememesi halinde akıl hastasının iyileştiğinde bu vecîbeyi bizzat yerine getirmesi gerekir. Hanefî mezhebine göre ise cünûnun bir yılı kapsaması (ikinci yılın girmesi) ile "imtidâd" ve "tekrar" gerçekleşmiş olur ve o yıl için zekât yükümlülüğü düşer. Bu görüş üç Hanefî imamından nakledilmekle beraber Ebû Yûsuf'tan yapılan diğer bir rivayete göre zekât konusunda imtidâdın ölçüsü, yılın yarısından fazlasında devam etmiş olmasıdır; hastalık yılın yarısı kadar veya daha az bir müddet devam ederse vecîbe düşmez. Öte yandan akıl hastasının nisaba mâlik iken bulûğa ulaşması ve bir süre sonra iyileşmesi halinde yukarıda sözü edilen aslî-ârızî ayırımını benimseyenlere göre,

zekâtla yükümlü sayılmak için geçmesi şart olan bir yılın (havelân-ı havl) hesaplanmasında iyileşme tarihi, bu ayırımı kabul etmeyenlere göre bulûğa erme tarihi esas alınır.

b) Hukukî İşlemler. Tek taraflı hukukî işlemde işlemi yapanın, çok taraflı hukukî işlemlerde taraflardan her birinin edâ ehliyetini haiz olması çoğunluğa göre rükün veya Hanefîler'e göre kuruluş şartı sayıldığından bu sırada söz konusu kişi veya kişiler akıl hastası ise işlem bâtıldır. Ayrıca sözleşmelerde iki tarafın iradesinin uyumu şart olduğu için karşı taraf daha kabul beyanında bulunmadan önce icabı yönelten taraf akıl hastalığına duçar olursa artık icap hükümsüz sayılır ve bu icap doğrultusunda kabul beyanında bulunmakla sözleşme kurulmuş olmaz. Öte yandan sözleşmenin mal varlığında sadece artış meydana getiren türden olması veya kanunî temsilcinin izin yahut icâzet vermiş bulunması ya da iyileştikten sonra mecnun tarafından icâzet verilmesi, akıl hastalarınca yapılan sözleşmelerin geçersizliği sonucunu değiştirmez.

Hukukî işlem geçerli bir biçimde tamam olmuşsa kural olarak hükümlerini doğurur ve işlemi yapanın veya sözleşme ise tarafların akıl hastalığına tutulması işlemi etkilemez (vedîa hakkında özel düzenleme için bk. Mecelle, md. 800). Ancak bağlayıcı olmayan akidler bakımından akıl hastalığının etkisi genellikle kabul edilmektedir. Şöyle ki, vekâlet sözleşmesi gibi iki taraf için de bağlayıcı olmayan akidler, taraflardan birinin sürekli akıl hastalığına duçar olması halinde Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bâtıl (münfesih) hale gelir (ortaklık sözleşmesiyle ilgili özel düzenleme için bk. Mecelle, md. 1352). Bununla birlikte Hanefî müellifleri, müvekkilin azil yetkisini kullanamayacağı kararlaştırılmışsa vekâlet sözleşmesinin bağlayıcı olduğuna işaretle, bu durumda müvekkil sürekli akıl hastalığına tutulsa da vekilin görevinin sona ermeyeceğini kaydederler. Mâlikîler'e göre müvekkil sürekli akıl hastalığına tutulsa da vekilin görevi sona ermez; vekilin kendisi sürekli akıl hastalığına duçar olursa görevi sona erer. Uzun süreli olmayan akıl hastalığı ise Hanefîler'e ve Mâlikiler'e göre sözleşmenin geçerliliğini etkilemez; Şâfiîler'e göre taraflardan birinin temyiz gücünü yitirmesiyle işlem geçersiz hale geldiğinden iyileşme halinde sözleşmenin hükümlerinin devam etmesi mümkün değildir.

Hanefî mezhebinde vasiyet de bağlayıcı olmama özelliğine ağırlık verilerek bu kapsamda mütalaa edilmiş ve vasiyetten sonra vasiyet edenin uzun süreli akıl hastalığına duçar olması halinde bu işlemin bâtıl olacağına hükmedilmiştir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ise önemli olan vasiyetin ehliyeti haiz iken yapılmış olmasıdır, vasiyet edenin daha sonra cünûna maruz kalması bu tasarrufu etkilemez.

c) Kanunî Temsil. Geniş anlamda velâyet kapsamında mütalaa edilebilecek görevlerin ifası ve yetkilerin kullanılması sırasında temyiz gücüne sahip bulunmak bütün İslâm hukukçularınca şart koşulmuş olmakla birlikte, cünûn halinin bu statüyü tamamen sona erdirmiş sayılması veya iyileştikten sonra bu statünün devam edeceğinin kabul edilmesi hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meselâ velâyet-i âmme çerçevesinde mütalaa edilen hâkimlik görevini ifa etmekte iken akıl hastalığına mâruz kalan kişinin bu görevi bütün İslâm hukukçularına göre kendiliğinden sona erer, kararları ve işlemleri geçersiz sayılır. Böyle bir kimse iyileştikten sonra yeni bir tayin olmadan bu göreve devam edemez. Bazı Şâfiî âlimlerine göre ise devam eder. Evlenme velâyeti konusunda İslâm hukukçularının çoğunluğu, sürekli ve geçici akıl hastalığı arasında bir ayırım yaparak sürekli olması halinde velâyetin bir sonraki veliye intikal edeceğine, geçici olması durumunda ise -baygınlık hali gibi kabul edilerek-iyileşme döneminin beklenmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Bununla birlikte sürekli akıl hastalığı sebebiyle velâyet bir sonraki veliye intikal etmiş olsa bile tamamen iyileştiğinde bu kişi velâyet yetkisini tekrar kazanır. Bazı Mâlikî âlimleri ise akıl hastalığı ister devamlı ister geçici olsun velâyet yetkisinin başkasına geçmesini kabul etmemişler ve velinin iyileşmesinin beklenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çocuğun bakım, gözetim ve eğitimini içeren velâyet yetkisi de (hidâne) cünûn sebebiyle bir sonraki veliye intikal eder; fakat cünûn sadece bu görevi engelleyen bir hal sayılır ve iyileşme durumunda kişi aynı hakkı elde eder. Vakıf nâzırı bakımından da aynı hüküm söz konusudur (bk. VAKIF).

Bir kimsenin, kendi ölümünden sonra borçlarını ödemesi ve gözetime muhtaç çocukları veya yakınları üzerinde velâyet yetkisi kullanması için görevlendirdiği vasî bu görevi yerine getirmekte iken akıl hastalığına müptelâ olursa artık vesâyetle ilgili yetkilerini kullanamaz. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bu kişi iyileşse bile yeniden tayin

edilmedikçe bu göreve devam edemez. Hanefîler'e göre hâkim yerine yeni bir vasî tayin etmemişse iyileştiğinde bu göreve devam eder; Hanbelî mezhebindeki bir görüşe göre cünûn engeli ortadan kalktığında vasîlik görevini sürdürür. Vesâyet yetkisinin kullanılması sırasında temyiz gücüne sahip olmak bütün İslâm hukukçularınca şart koşulmakla birlikte kişinin vasî olarak tayin edildiği sırada cünûndan sâlim olmasının gerekli olup olmadığı hususu ihtilâflıdır.

d) Cezaî Sorumluluk. Akıl hastasının gerek had ve kısas gerekse ta'zîr cezasını icap ettiren fiilleri bakımından cezaî sorumluluğu bulunmadığı hususunda İslâm hukukçuları fikir birliği içindedir. Böyle bir kimse fiili işledikten sonra iyileşmiş olsa da sonuç aynıdır. Suç işledikten

sonra akıl hastalığına mâruz kalan kişiye ceza uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ise ictihad farklılıkları bulunmaktadır. Had cezasını gerektiren suçlarda böyle bir kişiye ceza uygulanmayacağı noktasında Hanefîler'le Mâlikîler bazı ayrıntılar dışında ittifak etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelî fakihlerine göre ise suç ikrarla sabit olmuşsa ceza uygulanmaz, diğer delillerle sabit olmuşsa uygulanır. Ancak Şâfiîler'e göre kazf* suçu ikrarla sabit olsa bile rücû imkânı bulunmadığından ceza uygulanır. Kısas gerektiren bir suç işledikten sonra cinnet getiren kişiye gelince, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu durumda suçun ikrarla veya başka delille sabit olması arasında ayırım yapılmamıştır. Buna göre adam öldürme suçu hangi tür delille sabit olursa olsun maktulün vârislerinin talebi üzerine kısas uygulanır. Muhammed Ebû Zehre'nin, had cezaları ile kısas arasında ayırım yapmaksızın ikrarla sabit olması durumunda da Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ceza uygulanacağı yönündeki ifadesi (el-Cerîme, s. 433-434) kaynaklardaki bilgilerle ve İslâm ceza hukuku ilkeleriyle bağdaşmamaktadır (krş. Şirbînî, IV, 137, 150, 175; Remlî, VII, 430-431, 463-464; Abdülkadir Ûdeh, I, 597-598; Mv.F, XVI, 116). Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde kısas gerektiren suçlarda kısasın diyete dönüştürülmesi eğilimi hâkimdir (bk. KISAS). Akıl hastasının mala verdiği zararlar kendi malından tazmin edilirse de kısasın diyete dönüşmesi halinde İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre diyet mecnunun âkıle*since ödenir; Şâfiî'nin bir görüşüne göre ise akıl hastasının kendi malından ödenir.

3. Evlenme ve Evliliğin Sona Ermesi. Akıl hastalarının kendi irade

beyanları ile evlenmelerinin geçersiz sayılması cünûnla ilgili genel kuralın bir gereğidir. Ancak böyle kimselerin kanunî temsilcileri tarafından evlendirilebileceği İslâm hukukçularının çoğunluğunca kabul edilmiş, bir anlamda konuya hak ehliyeti açısından bakılmıştır. Hanefî hukukçularından Züfer, akıl hastalığına bulûğ çağından sonra müptelâ olması halinde mecnunu kimsenin evlendiremeyeceği görüşünü benimsemiş, Şâfiî ise ihtiyaç sebebiyle veya şifa bulması ümidi varsa akıl hastasının babası veya dedesi tarafından evlendirilebileceğine hükmetmiştir; ancak akıl hastası erkek ise hâkim izni de gereklidir. 1917 yılında Osmanlı aile kanunu olarak hazırlanan Hukuk-ı Âile Kararnâmesi bu ictihaddan faydalanarak zaruret bulunduğu takdirde hâkim izniyle akıl hastalarının nikâhlarının velileri tarafından akdedilebileceği hükmünü getirmiştir (md. 9). Kararnâmede evliliği gerekli gösterecek zaruretler konusunda açıklık bulunmamakla beraber nazariyede "şifa ümidi" üzerinde durulmuş, ayrıca uygulamada akıl hastası kadının hamile olması bir zaruret olarak kabul edilmiştir (Aydın, s. 186).

Hanefîler dışındaki üç mezhepte akıl hastalığı, gerek kadının gerekse erkeğin hâkim kararıyla evliliğin sona erdirilmesini (tefrik) talep etmesi için haklı bir sebep sayılmıştır. Hanefîler'den Muhammed b. Hasan'a göre bu hak yalnız kadına tanınabilir. Bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidleriyle İbn Ebû Leylâ, Evzâî ve Süfyân es-Sevrî gibi mezhep imamlarının yanı sıra Hanefî mezhebinde esas alınan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüne göre ise akıl hastalığı bir tefrik sebebi değildir. 1916 yılında çıkarılan bir irâde-i seniyye ve bunun ardından Hukuk-ı Âile Kararnâmesi'nin 123. maddesiyle Muhammed b. Hasan'ın görüşü tercih edilerek evlilikten sonra akıl hastalığı meydana gelir ve kadın ayrılmak isterse hâkimin ayrılmayı bir yıl tecil etmesi, bu süre içinde hasta iyileşmez ve kadın talebinde ısrar ederse hâkimin ayrılmaya karar vermesi hükme bağlanmıştır.

C) Mecnunun Hacri. Mecnunun hukuken korunması amacıyla kısıtlı sayılması noktasında fikir birliği bulunmakla beraber hacrin şekli hususunda farklı iki yol benimsenmiştir. İslâm hukuk mezheplerinin çoğunluğunda, akıl hastasının kısıtlılığı için karar alınmasına gerek olmaksızın kendiliğinden (zâten, hükmen) mahcûr sayılması görüşü benimsenmiştir (meselâ bk. Mecelle, md. 957). Mâlikî mezhebinde ise hacir baba, vasî veya hâkimin kararıyla gerçekleşir; bazı Mâlikî kaynaklarında

hâkimin önceliğe sahip olduğu da belirtilir. Ca‘ferî mezhebinde de mecnunun hacri için mahkeme kararı gerekli görülmüştür. Akıl hastalarının ve benzerlerinin yaptıkları işlemlerin ne zaman geçerli, ne zaman geçersiz sayılacağının tesbitinde güçlükler bulunması ve ihtilâflara yol açması sebebiyle günümüz pozitif hukuk düzenlemelerinde genellikle benimsenen “kazâî hacir” usulü ile Mâlikî ve Ca‘ferî mezheplerindeki görüş arasında bir paralellik bulunduğu tesbit edilmektedir. Buna göre Abdülkerîm Zeydân’ın, Mısır Medenî Kanunu’nda akıl hastalarının hacri için mahkeme kararının öngörülmesi suretiyle İslâm hukuku hükümlerine aykırı bir yol izlendiğini ısrarla belirtmesi (el-Vecîz, s. 83; a.mlf., el-Medhal, s. 318) isabetli görünmemektedir.

Mecnunun kanunî temsilcisi, İslâm hukukundaki malî ve şahsî velâyet (velâye ale’l-mâl ve velâye ale’n-nefs) ayırımı çerçevesinde küçüklerin velisi sayılan kişi veya kişilerdir. Bunların sıralanmasında mezheplere göre farklılıklar bulunduğu gibi bu iki tür velâyetin bir kişide toplanması veya ayrı kişilerce yürütülmesine ilişkin ayrıntılar bulunmaktadır (bk. VELÂYET).

İslâm hukukunda bir yandan cünûn hacir sebebi sayılarak mecnunun hukuken korunması hedeflenirken bir yandan da böyle kimselerin çevreye zarar vermelerini önleyici tedbirlerin alınması, onları gözetmekle yükümlü kişilerin ve hisbe* müessesesinin görevleri arasında kabul edilmiştir.

Cünûn bir tasavvuf terimi olarak dervişliğin ilk, sekr halinin son basamağını ifade eder (bk. MECZUP).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “cünûn” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “cnn” md.; Buhârî, “Hudûd”, 22, “Talâk”, 11; Hasan b. Muhammed en-Nîsâbûrî, ʿUkalâʾü’l-mecânîn (nşr. Ömer el-Es‘ad), Beyrut 1407/1987; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, IV, 121-123, 262-275; Serahsî, el-Mebsût, XXIV, 159; Gazzâlî, el-Müstasfâ, I, 83-84, 86; İbn Kudâme, el-Mugnî, III, 92; IV, 597; VIII, 220,

254-255; IX, 297, 298, 357, 358, 504; X, 38, 110, 581, 583; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, IV, 121-123, 262-276; Şirbînî, Mugni'l-muhtâc, IV, 137, 146, 150, 174, 175; Remlî, Nihâyetü'l-muhtâc, Kahire 1389/1969 → Beyrut 1404/1984, VII, 430-431, 436, 462, 463-464; Mecelle, md. 800, 944, 957; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, III, 10-12; Âtıf Bey, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyeden Şerh-i Kitâbi'l-Hacr ve'l-ikrâh ve'ş-şüf'a, İstanbul 1332, s. 4-5; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿukūd, Beyrut 1948, II, 116-118; a.mlf., el-Mebâdiʾü'ş-şeriyye ve'l-kānûniyye, Beyrut 1981, s. 117-118; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî usûli'l-fıkh, Bağdad 1387/1967, s. 83; a.mlf., el-Medhal, Bağdad 1402/1982, s. 318; Bilmen, Kamus2, I, 230; Zerka, el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 800-802; Ergün Özsunay, Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu, İstanbul 1977, s. 41, 5557; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, III, 21, 23; Muhammed Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 424-437; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 584-599; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 23, 116, 148, 186-187, 201, 213, 229, 230, 272; Aydın Zevkliler, Medeni Hukuk, Diyarbakır 1986, s. 196-197, 250-261; Mv.F, V, 272-274; VII, 210; XV, 177, 204; XVI, 99-116; "el-Cünûn ve'l-cerâim", el-Muktetaf, XI/2, Beyrut 1886, s. 83-87; "ez-Zekâʾ ve'l-cünûn", a.e., XI/7, s. 385-391.

İbrahim Kâfi Dönmez

CÜNÛNÎ AHMED DEDE

Bursa Mevlevîhânesi'nin kurucusu mutasavvıf-şair. (ö. 1030/1621).

XVI. yüzyılın ilk yarısında Karaman livâsının Lârende kasabasında dünyaya geldi. İlk öğreniminden sonra Konya'ya gitti. Medrese ilimleri tahsil ettiği sırada hem ailesinden aldığı terbiye, hem de Konya'nın özelliği sebebiyle Mevlevîliğe meyletti. Merkez dergâhta çilesini tamamladıktan sonra Bağdat Mevlevîhânesi'ne gönderildi. Bağdat'a ne zaman gittiği kesin olarak bilinemiyorsa da 1610 yılında orada olduğu anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 79, s. 264/923). Hayatının son yıllarını Lârende'de geçirmek isteyen Cünûnî bu tarihten bir müddet sonra Konya'ya döndü. Ebû Bekir Çelebi kendisine Bursa Mevlevîhânesi'ni kurmasını teklif edince yaşlılığını ileri sürerek kabul etmek istemedi. Birkaç gün sonra Lârende'ye dönmek üzere Çelebi'ye veda ziyaretinde bulunan Cünûnî onun, "Burc-ı evliyâ olarak bilinen bir yerde mevlevîhânenin olmaması câlib-i dikkat değil midir?" şeklindeki sitemkâr ifadesi karşısında Çelebi Efendi'yi bu defa reddedemeyip yeğeni Sâlih'i yanına alarak Bursa'ya gitti. Dergâh yapılıncaya kadar Setbaşı'nda Yâkub Efendi Tekkesi'nde vazife gören Cünûnî, Haylî'nin "Mevlevîhâneyi Cünûnî Dede / Eyledi hû diye diye ihyâ" mısralarından anlaşıldığı gibi 1024 (1615) yılında mevlevîhâneyi tamamladı. Burada altı yıl süreyle postnişinlik ve mesnevihanlık yaptıktan sonra vefat etti. Beyânî, "Kıldı Cünûnî Dede teslîm-i rûh" mısraını onun ölümüne tarih düşürmüştür.

Cünûnî'nin Pınarbaşı'nda inşa ettirdiği mevlevîhâneden önce Çekirge ve Ulucami civarında bazı binaların mevlevîhâne olarak kullanıldığı bilinmektedir (Sâkıb Dede, III, 58-60).

Sâkıb Dede'nin ifadesiyle Bağdat Mevlevîhânesi'nin "zamân-ı şerîflerinde muhtasar zâviye bir mufassal hankah ve mahalli icrâ-yi âyin" haline gelişi (Sefîne, III, 57) onun sayesindedir (Bağdat Mevlevîhânesi'nin başkaları tarafından el konulan vakıflarını geri almak için gösterdiği çabalar için bk. BA, MD, nr. 79, s. 264/923). Cünûnî 1616 tarihinde biri Pınarbaşı Veziri mahallesinde, diğeri kale duvarı bitişiğinde iki ev satın alarak

mevlevîhâneye bağışlamıştır (bk. Bursa Şer‘iyye Sicilleri, nr. B 28/221, vr. 147ª; nr. B 231/12, 37/231, vr. 12b). Cünûnî'nin vakfiyesine göre "her haftada iki gün dervîşân-ı dil-rîşân mu‘tad üzre âlî cem‘iyyet idüp Mesnevî-i Şerîf nakil ve kıraat olunup semâ ve safâ" edilmelidir. Vakfiyede yer alan dikkat çekici bir husus da şudur: Herhangi bir sebeple mevlevîhânede derviş kalmaz ve âyîn-i Mevlevî icra edilemezse vakıf gelirleri Medine'de ashâb-ı Suffe demekle ma‘ruf "fukarâ ve sulehâyi kirâma" sarfedilecektir (bk. Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 737, vr. 81b-86ª).

Esrar Dede Cünûnî'yi divan sahibi bir şair olarak takdim ederse de bir ikisi dışında hiçbir şiiri günümüze ulaşmamıştır. Şiirlerinin bir araya getirilmesini istemediği rivayet edilir.

Çok geniş bir alan üzerinde kurulan ve zaman içinde vakıflarla hizmet alanlarını genişleten mevlevîhânenin bütün binaları tarihe karışmıştır. Bugün su deposu olarak kullanılan bu sahanın bir köşesinde Cünûnî Dede'nin kabri bulunmaktadır. Dergâhın postnişinleri şunlardır: Zihnî Sâlih Dede, Mehmed Sâdık Dede, Atâullah Dede, Ahmed Dede, Sâlih Dede, Mehmed Dede, Nizâmeddin Dede, Sabri Dede ve M. Şemseddin Dede (ö. 1930).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 79, s. 264/923; Bursa Şer‘iyye Sicilleri, nr. B 28/221, vr. 147ª; nr. B 231/12, 37/231, vr. 12b; Cünûnî Ahmed Dede, Vakfiye, Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 737; Baldırzâde Mehmed, Vefeyât, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1018/1, vr. 19b; Belîğ, Güldeste, s. 138; Sâkıb Dede, Sefîne, III, 58-60; Gazzîzâde Abdüllatif, Ravzatü'l-müflihîn, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 2162, vr. 12ª; a.mlf., Hulâsatü'l-vefeyât, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 2162, vr. 17b; Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ Vefeyât-ı Urefâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1018/2, vr. 108ª, 123b; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 137; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, III, 332, 333; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,

İstanbul 1953, s. 103; Mustafa Kara, Bursa Tekkeleri, İstanbul 1990, I, 117-139; a.mlf., “Ahmed Cununi Dede ve Bursa Mevlevihanesi”, TT, sy. 65 (1989), s. 23-28.

Mustafa Kara

CÜNÜP

(bk. CENÂBET).

CÜRCÂN

جرجان

Hazar denizinin güneydoğusunda tarihî bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu eyalet.

Hazar denizinin güneydoğu köşesinden itibaren Mâzenderan bölgesinin doğu kesimini teşkil eden Cürcân (Gr. Hyrcania), Ortaçağ İslâm coğrafyacıları tarafından bazan Taberistan, bazan da Horasan sınırları içinde gösterilmiştir. Aslı Farsça Gürgân olan ismin, Gürgân şehrini kurduğu söylenen efsanevî İran kahramanı Mîlâd oğlu Gürgîn'den geldiği rivayet edilir. XV. yüzyıldan itibaren metrûk bir harabeye dönen şehrin adı, Şah Rızâ Pehlevî (1926-1941) tarafından bölgenin diğer önemli tarihî merkezi olan ve halen yaşayan Esterâbâd'a verilmiştir (bk. ESTERÂBÂD). Hazar denizi de ikinci adını (Bahr-i Cürcân) bu isimden alır.

Çok eski bir geçmişe sahip olduğu bilinen Cürcân'ın Sâsânîler'in tarihinde önemli bir yeri vardır. Bölgede Kisrâ I. Enûşirvân zamanında yapılan Şehristân-ı Yezdicerd ve Şehr-i Pîrûz kaleleriyle kuzey sınırı boyunca uzanan surlar, Dihistan'daki göçebe kabilelerin ülkeyi istilâ etmelerine engel olmuştur. İslâm coğrafyacılarına göre Ortaçağ'da Cürcân şehri aynı adı taşıyan nehirle ikiye ayrılmıştı ve nehrin doğu yakası Cürcân (veya Şehristân), batısı ise muhtemelen oraya iskân edilmiş olan bir Arap kabilesinin adına izâfeten Bekrâbâd diye anılıyordu. İbn Havkal'a (ö. 367/977) göre Cürcân aynı adı taşıyan eyaletin dört şehrinden biriydi.

Hz. Ömer zamanında gerçekleştirilen İslâm fetihleri sırasında Cürcân'da "Merzübân" unvanlı bir mahallî hükümdar bulunmakla beraber asıl iktidar Türk başbuğu Ruzbân Sûl'ün (رزبان صول) elindeydi. Hz. Ömer'in kumandanlarından Süveyd b. Mukarrin Bistâm'da ordugâh kurarak Sûl'e teslim olması için mektup gönderdi. Neticede savaş olmadan halkın cizye ödemesi şartıyla bir anlaşma yapıldı (22/642-43). Daha sonraki yıllarda anlaşma hükümlerine riayet edilmeyince Hz. Osman zamanında Saîd b. Âs tarafından düzenlenen sefer sonunda Cürcân hâkimi yıllık 200.000 dirhem

haraç ödemeye mahkûm edildi (30/65051). Bununla beraber Cürcân'da gerçek anlamda İslâm hâkimiyeti ancak Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik zamanında kurulabildi. Horasan Valisi Yezîd b. Mühelleb 98'de (716-17) Suriye ve Iraklı askerlerden oluşan büyük bir ordu ile Cürcân üzerine yürüdü. Şehrin hâkimi Fîrûz, Yezîd'i karşılayarak onu Dihistan'da hüküm süren Türk başbuğu Sûl'ün üzerine yürümeye teşvik etti. Yezîd de Dihistan'a hareket edip şehri ele geçirdikten sonra Cürcân'da çıkan isyanı bastırmak üzere geri döndü; Cürcân hâkiminin kapandığı kaleyi ele geçirdi ve halkı şiddetle cezalandırdı. Ardından şehri yeniden inşa ettirdi ve mescidler yaptırdı. Bu tarihten sonra Cürcân aynı adı taşıyan eyaletin merkezi oldu.

Halife Hârûnürreşîd ile Me'mûn'un çeşitli vesilelerle uğradıkları Cürcân, Abbâsîler devrinde daha çok mahallî hânedanların idaresinde kaldı. III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda şehir her çeşit ürünün elde edildiği bereketli topraklarla ve kuzeyden gelen ticaret kervanlarının uğrak yeri olmakla meşhur ve mâmur bir belde idi. Ancak iç karışıklıklar ve emîrler arasındaki mücadeleler şehrin refah seviyesini düşürmeye başladı. Ali evlâdının bu dönemde Taberistan'da başlattığı propagandalar başarılı olmuş ve Zeydîler'in hâkimiyeti Cürcân'a kadar yayılmıştı. Muhammed b. Ca'fer es-Sâdık'ın Cürcân'da bulunan mezarı (Kûr-ı Surh) Şiîler için kutsal bir ziyaretgâh olmuştu. Bölgede hüküm süren karışıklıklar, Merdâvic b. Ziyâr'ın merkezi Cürcân olan Ziyârîler hânedanını kurmasıyla sona erdi (928). Daha sonra Sâmânîler'in kontrolüne geçen Cürcân 932'de tekrar Ziyârîler tarafından zaptedildi. Ertesi yıl Sâmânîler'le bir anlaşma yapan Merdâvic b. Ziyâr Cürcân'ı onlara bıraktı. Merdâvic'in öldürülmesi üzerine Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed şehri o devrin ünlü kumandanlarından Mâkân b. Kâkî'ye verdi (935). Merdâvic'e halef olan kardeşi Veşmgîr Sâmânîler'i bölgeden uzaklaştırarak şehri tekrar ele geçirdi. Ancak Büveyhî saldırılarına karşı Sâmânîler'in desteğini sağlamak için onlara bağlılık arzetti ve Cürcân'ı Mâkân'a bıraktı. 328'de (939-40) Sâmânî kumandanlarından Ebû Ali b. Muhtâc Mâkân'ı buradan uzaklaştırdı. 946'da Büveyhîler'den Rüknüddevle Cürcân'a hâkim oldu. Daha sonra Gazneliler'in kontrolüne giren şehir, Ziyârîler yıllık haracı düzenli olarak ödemedikleri için 1035'te Gazneli Sultan Mesud tarafından işgal edildi. Gazneli kuvvetleri çekilince Ziyârîler Cürcân'a yeniden hâkim oldular ve onlara haraç ödemeye devam ettiler. 1041'de Selçuklu Sultanı I. Tuğrul Bey

tarafından zaptedilen Cürcân XII. yüzyılda Sencer tarafından imar edildi. Şehir Selçuklular zamanında Ziyârîler ve Bâvendîler gibi onlara tâbi çeşitli mahallî hânedanların idaresinde kaldı.

VII. (XIII.) yüzyıl müelliflerinden Yâkut el-Hamevî Cürcân'ı zengin, bol ürün alınan ve ipekçiliğiyle meşhur bir şehir olarak tanıtır. 1267'de Moğol istilâsına uğrayan ve harabeye dönen Cürcân'da binlerce insan öldürüldü. Hamdullah Müstevfî şehrin XIV. yüzyılda harabe halinde olduğunu ve burada çok az sayıda insanın yaşadığını söyler. 1393'te Cürcân'a gelen Timur, Cürcân nehri kıyısında kendisi için bir saray yaptırarak şehri yeniden inşa ettirmiş, fakat Cürcân eski ihtişamına bir daha kavuşamamıştır. Kâtib Çelebi ise Cürcân'ın Moğol istilâsından sonra mutaassıp Şiîler'le meskûn olduğunu söyler. Bugün birkaç harabe ve Melik Kabûs b. Veşmgîr'in mezarının bulunduğu Kümbed-i Kabûs dışında Cürcân'dan hiçbir eser kalmamış, ancak son zamanlarda şehirde yapılan kazı çalışmaları eski döneme ait bazı yapıları gün ışığına çıkarmıştır.

Cürcân'ın İslâm ilim ve kültür tarihinde seçkin bir yeri vardır. Çok sayıda muhaddis, fakih, edip ve şairin yetiştiği şehrin tarihi hakkında yazılan eserlerden

bilhassa Sehmî'nin (ö. 427/1035-36) Târîḫu Cürcân'ı meşhurdur. Cürcânlı meşhur âlim ve şairler arasında muhaddis Ebû Nuaym Abdülmelik el-Cürcânî (ö. 323/935), Kādî Ebü'l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 393/1002-1003), İsmâil b. Hasan el-Cürcânî (ö. 531/1137), meşhur âlim Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), şair Fasîh-i Cürcânî (IV./X. yüzyıl), Vîs ü Râmîn adlı mesnevinin yazarı şair Fahreddin Es'ad el-Cürcânî (V./XI. yüzyıl) sayılabilir. Ayrıca Bîrûnî de el-Âsârü'l-bâkıye adlı meşhur eserini 390'da (1000) Cürcân'da tamamlamış ve Ziyârî Emîri Kābûs b. Veşmgîr'e ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 482-489; Yā‘kubî, Kitâbü’l-Büldân (Âyetî), s. 53; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), IV, 152-153; Sehmî, Târîẖu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 11, 44, 54, 56, 57; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 28, 103, 144; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 119-122; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkiyye (Lugal), s. 12, 40, 94, 104; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 25, 110-111; V, 29-36; VIII, 475-478; IX, 138-141; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), s. 6, 106-107, 161, 236-237; Kazvînî, Âsârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 348-351; Müstevfî, Nüzhetü’l-kulûb (Strange), s. 159; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîh-i Taberistân, Tahran 1361, s. 82-88; Himyerî, er-Ravzü’l-mitâr, s. 160-162; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 339-340; Muhammed Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. Muhammed Ali Sûtî – Cemşîd Keyâfer), Tahran 1366 hş., s. 347; Kamûsü’l-a‘lâm, III, 111-112; Browne, LHP, I, 16, 35, 367, 458, 470; II, 97, 107, 112-113, 169, 172, 227, 274, 281, 294; III, 190, 355, 390; el-Kamûsü’l-İslâmî, I, 590-591; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 376-378; CHIr., IV, 120, 140, 156, 193, 198, 202, 206, 210, 212-216, 221, 391, 394; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, II, 26-33; a.mlf., “The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)”, a.e., V, 25, 26, 29, 95, 137, 144, 152, 178, 180, 196, ayrıca bk. İndeks; Barthold, Türkistan, s. 235, 272, 281, 357, 451, 473, 553, 559; a.mlf., İslâm Medeniyeti, I, 52, 54, 56, 160; Günay Tümer, Bîrûnî’ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1986, s. 68; Mohammad Yousef Kiani, “Urbanization and Urban planing in Iran during Islamic Period an introduction to the city of Jurjan”, The proceedings of the International Conference on urbanism in Islam, II, Tokyo 1989, s. 75-92; Hakkı Dursun Yıldız, “Yezîd b. Mühelleb”, İA, XIII, 413-415; Erdoğan Merçil, “Ziyârîler”, a.e., XIII, 622-624; R. Hartman – J. A. Boyle, “Gurgan”, EI[2] (İng.), II, 1141; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 310.

Rıza Kurtuluş

CÜRCÂNÎ, Abdülkāhir b. Abdurrahman

(bk. Abdülkāhir el-Cürcânî).

CÜRCÂNÎ, Ebü’l-Hasan

أبو الحسن الجرجاني

Ebü’l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kādî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002)

Edip, şair, Şâfiî fakihi ve kādılkudât.

İran’ın fethinden sonra Cürcân’a yerleşen Arap asıllı bir aileden gelmektedir. Vefatında yetmiş altı yaşında olduğu kaydedildiğine göre 316 (928) yılı civarında doğduğu söylenebilir. İlk tahsilini muhtemelen doğum yerinde yaptı. Çocukluk ve gençlik dönemi hakkındaki bilgiler şiirlerinden elde edilmektedir. Kardeşiyle birlikte Nîşâbur’daki âlimlerden hadis okudu. Daha sonraki yıllarda İran, Irak ve Suriye’ye giderek buralardaki âlimlerden faydalandı. Çeşitli ilimlerde ve özellikle edebî ilimler sahasında çok iyi yetişti. Seyahatlerinin çokluğunu anlatmak için Seâlibî onu Hızır’a benzetir.

Cürcânî imkânsızlıklarla geçen yetişme döneminin ardından Büveyhî vezirlerinden edip ve âlim bir kişi olan Sâhib b. Abbâd ile tanıştıktan sonra hayatında yeni bir safha başladı. Sâhib b. Abbâd onu önce Cürcân kadılığına, ardından da kendisinden fazla uzakta olmasını istemediğinden Rey şehri kādılkudâtlığına tayin etti. Hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Cürcânî Rey’de vefat etti. Naaşı Cürcân’a götürülerek orada defnedildi.

Abdülkāhir el-Cürcânî’nin (ö. 471/107-879) Ebü’l-Hasan’dan ders aldığı ve ondan çok faydalandığı kaydedilirse de (Yâkūt, XIV, 16) bu tarih bakımından mümkün değildir. Ancak Abdülkāhir el-Cürcânî başta olmak üzere kendisinden sonraki edip ve âlimler üzerinde büyük tesiri görülür.

Cürcânî zeki, çalışkan ve ilme meraklı bir kimse olup hattı çok güzel, nesri ise sehl-i mümteni* derecesinde idi. Nazımda da kendini kabul ettirmişti. Nitekim Seâlibî onun yazısını İbn Mukle’ye, nesrini Câhiz’e, nazmını da Buhtürî’ye benzetir. Ayrıca kaynakları iyi tanıyıp değerlendiren, üstün

tenkit kabiliyetine sahip bir âlimdi. Arap şiiri, şairleri ve bunların divanları hakkında derin vukufu vardı. Hakkında methiye yazdığı Sâhib b. Abbâd'ı tenkit edecek kadar şahsiyetli, dürüst ve bilhassa âlimlere karşı mütevazi bir insandı. Onu kadılığında da başarılı kılan bu meziyetlerini büyük ölçüde el-Vesâta adlı eserinde görmek mümkündür.

Eserleri. 1. el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih. Günümüze kadar gelen tek eseri olup edebî tenkide dairdir. Cürcânî'yi bu eseri yazmaya sevkeden başka sebepler bulunmakla beraber esas olarak Sâhib b. Abbâd'ın Mütenebbî'yi tenkit etmek üzere kaleme aldığı el-Keşf ʿan mesâvî şiʿri'l-Mütenebbî adlı risâlesine reddiye olarak yazılmıştır. Sâhib b. Abbâd'ın risâlesini yazmasının sebebi ise daha ziyade hissîdir. Nitekim Sâhib, devlet adamları ile zaman zaman görüşen Mütenebbî'nin, kendisini de ziyaret etmesini istemiş, fakat Mütenebbî ona cevap dahi vermemiştir. Bunun üzerine Sâhib b. Abbâd adı geçen risâleyi yazarak Mütenebbî'nin şiirdeki başarılı taraflarını ve meziyetlerini değil sadece kusurlarını ele almıştır. Cürcânî ise el-Vesâta'sında Sâhib ile Mütenebbî'nin diğer muhalifleri gibi tek taraflı ve hissî değil son derece ilmî, mâkul ve mantıklı bir yol takip etmiştir. Nitekim eserinde önce edebî tenkit, özellikle şiir tenkidi hakkında bazı ölçüler ortaya koymuş, Mütenebbî ve diğer şairleri bu ölçülere göre değerlendirmiştir. Başarılı bir kadı olarak mesleğinde edindiği tecrübeler onu meseleleri bu tarzda ele almaya sevketmiş olmalıdır. Müellif el-Vesâṭa'yı bab ve fasıllara ayırmamakla beraber eseri başlıca üç bölümde ele almak mümkündür. Mukaddime denilebilecek olan birinci bölümde Cürcânî'nin edebî tenkitteki tutumu ile dayandığı belli başlı tenkit nazariyeleri yer almaktadır. İkinci bölümde Mütenebbî'yi savunmaktadır. Burada Mütenebbî'ye isnat edilen kusurların diğer büyük şairlerde de bulunduğunu söyleyerek onu müdafaa eder. Üçüncü bölümde ise Mütenebbî'ye isnat edilen kusurları ele alarak bunları değerlendirir, bir kısmını kabul, bir kısmını da reddeder. el-Vesâṭa'nın üç ayrı neşri bilinmektedir (nşr. Ahmed Ârif ez-Zeyn, Sayda 1331/1913; Kahire, ts. [M. Ali Sabih matbaası]; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim – Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1364/1945). Son neşirde şiirler ve şahıs isimleri hakkında bir araştırma yapılmıştır. 2. Dîvân. Günümüze geldiği bilinmemektedir. Ancak Cürcânî'nin Muʿcemü'l-üdebâʾ ve Yetîmetü'd-dehr'de pek çok şiiri bulunmaktadır. 3. Kitâb fi'l-vekâle. Fıkha dair olan bu eserin 40.000 fıkhî

meseleyi ihtiva ettiği söylenmektedir. 4. Tehzîbü't-târîh. Yetîmetü'd-dehr'de yer alan iki

faslına göre eserin Hz. Peygamber'in hayatına, gazâlarına, daha önceki ve sonraki bazı olaylarla İran hükümdarları, o devirlerden kalan tarihî eserler vb. konulara dair olduğu anlaşılmaktadır. Seâlibî, Cürcânî'nin bu eserini Sâhib b. Abbâd'a takdim ettiğini söylemektedir. Bunların dışında Resâʾil, Tefsîrü'l-Kurʾâni'l-mecîd ve el-Ensâb adlı eserlerinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve husûmih (nşr. Ahmed Ârif ez-Zeyn), Sayda 1331/1913; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, IV, 3-29; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâga (nşr. H. Ritter), Beyrut 1983, s. 216, 298; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 14-35; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 278-281; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 19; Sübkî, Tabakāt, III, 459-462; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 331; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 56-57; Brockelmann, GAL Suppl., I, 199; Muhammed Mendûr, en-Nakdü'l-Menhecî ʿinde'l-ʿArab, Kahire 1948, s. 249-307; Sezgin, GAS, II, 488, 639; Mahmud es-Sümre, el-Kādî el-Cürcânî, Beyrut 1979; A. Ahmed Bedevî, el-Kādî el-Cürcânî, Kahire 1980; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 585-588; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 76-81; Abduh Bedevî, Nücûm fî âfâki'l-ʿArabiyye, Cidde 1983, s. 99-108; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), IV, 300; R. Blachère, Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1985, s. 377-387.

Fuat Günel

CÜRCÂNÎ, İsmâil b. Hasan

إسماعيل بن حسن الجرجاني

Ebû İbrâhîm Zeynüddîn İsmâîl b. Hasen el-Hüseynî el-Cürcânî (ö. 531/1137)

Hârizmşahlar döneminin ünlü hekim ve cerrahı.

Bazı kaynaklarda baba adı Hüseyin, lakabı Şerefeddin, künyesi de Ebü'l-Fezâil şeklinde geçmektedir. Hayatının büyük bir kısmını Cürcân'da geçirdi. Kutbüddin Hârizmşah zamanında 504 (111-011) yılında Hârizm'e giderek orada uzun müddet kaldı. Hârizm'de bulunduğu sırada tedavi ve cerrahî sahalarında büyük başarı göstermiş, tıp alanındaki ünlü eserini de yaşı kırk elli civarında iken bu ortamda yazmaya başlamıştı. On yedi yıl süreyle Muhammed Kutbüddin Şah'ın himayesinde bulunan Cürcânî hükümdar tarafından büyük ilgi gördü ve çalışmaları ödüllendirildi. 521'de (1127) onun ölümü üzerine Atsız b. Muhammed'in hizmetine girdi. Şehzadeliği sırasında arkadaşı olan Atsız Şah ile münasebeti bundan sonra daha da ilerledi ve tıp alanında çeşitli kitaplar yazarak kendisine takdim etti. Ömrünün sonlarına doğru Merv'e yerleşti. Beyhakī 531 (1137) yılında onu Serahs'ta gördüğünü, Yâkūt el-Hamevî ise aynı yıl Merv'de öldüğünü kaydeder. Cürcânî'nin XI. yüzyıl hekimleri arasında seçkin bir yere sahip olduğunu kendi eserlerinden anlamak mümkündür.

Eserleri. 1. Zaḫîre-i Hârizmşâhî. Muhtemelen tıpla ilgili Farsça yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. Cürcânî bu eserinde hekim adaylarının değişik dillerde sayısız kitap okumaya mecbur olduklarını, bu külfeti ortadan kaldırmak için eserini Farsça yazdığını söyler. Kitap, biri sonradan ekleme olmak üzere on bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla tıp ilimlerinin tarifi ve faydaları, değişik hastalıkların tanımlanması, sağlık, solunum ve durum tesbiti, hastalıkların nasıl teşhis edildiği, ateş ve çeşitleriyle sebep ve tedavileri, hastalıkların tedavisi, şişiklerin tanımlanması, güzelleştiriciler, zehirler ve etkileri, ayrıca ilâç bilgileri gibi konular açıklanmıştır. Özellikle katarakt tedavisinde göz merceğinin iç kısmını çıkarmayı tavsiye eden

ifadeleri, bugünkü tıp tarafından da kabul edilen bilgilerle uygunluk göstermektedir. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok nüshası mevcut olup I. cildi M. Hüseyin İʻtimâdî, M. Şerâd ve Celâl Mustafavî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1344 hş./1965). Kitap Arapça'ya ve kısaltılmış olarak İbrânîce'ye tercüme edilmiş, Hindistan'da da Farsça'dan yapılan Urduca tercümesi yayımlanmıştır. Sabuncuoğlu Şerefeddin (ö. 873/1468) eserin akrâbâzîn* kısmını Türkçe'ye çevirmiş (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3536; Kılıç Ali Paşa, nr. 761/1), I. Murad ve Yıldırım Bayezid devri bilginlerinden Murad b. İshak Havâssü'l-edviye'sinde II. Murad devri bilginlerinden Mukbilzâde Mü'min de Zahîre-i Murâdiyye adlı eserinde Cürcânî'nin bu kitabından büyük ölçüde faydalanmışlardır. Abbas Nefîsî de Zahîre ile ilgili olarak Les Fondements théoriques de la médecine persane, d'après I'Encyclopédie médicale de Gorgani, avec un aperçu sommaire de la médecine en Perse (Paris 1933) adlı bir çalışma yapmıştır. 2. Ḫuffey ʿAlâʾî. Ẕahîre'nin bir özeti olan eser iki ciltten meydana gelmektedir. Şah Muhammed Kutbüddin

zamanında muhtemelen 516 (1122) yılında kaleme alınarak Şehzade Atsız'a ithaf edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları mevcuttur (meselâ bk. Ayasofya, nr. K 3695, 3696, 3731, 3732). 3. el-Agrâzü'ṭ-ṭıbbiyye ve'l-mebâḥişü'l-ʿalâʾiyye. Bu kitap da Zahîre'nin bir özetinden ibaret olmasına rağmen Huffey ʿAlâʾî'den daha geniş ve ayrıntılıdır. Konular yeni bir yaklaşımla ele alınmıştır. Keşfü'ẓ-ẓunûn'dan anlaşıldığına göre Vezir Ebû Muhammed el-Buhârî'nin teklifiyle Atsız'ın şahlık döneminde muhtemelen 521-531 (1127-1137) yılları arasında yazılıp kendisine ithaf edilmiştir. Farsça yazılan eserin 543 (1148-49) yılında istinsah edilmiş bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3566), 934'te (1527-28) istinsah edilen bir nüshası Londra'daki India Office Library'de bulunmaktadır. Kitabın bunlardan başka Kalküta'daki Fort William College Library'de ve Haydarâbâd'daki Âsafiye Kütüphanesi'nde iki nüshası daha mevcuttur (Chandpuri, s. 72). India Office Library'deki nüsha iki cilt ve toplam 1005 sayfadır. Birinci sayfa ile II. cildin başladığı 405. sayfa çok güzel bir şekilde tezhip edilmiştir. Kitabın sonunda altı adet erkek ve kadın iskelet resmi yer almaktadır. Muhtevası bölümler, kısımlar, fasıllar ve bablar halinde sunulmuştur. On dokuz fasıldan oluşan ilk bölümün birinci kısmı tıp konuları ile alanlarının tanımlanmasını, yedi fasıldan ibaret olan ikinci kısım vücudun basit organlarını, üçüncü kısım ise

karmaşık organları içerir. Daha sonraki kısımlarda sırasıyla hastalık, sağlık, hastalık sebeplerini araştırma (etyoloji) ve belirtiler, nabız çeşitleri, solunum, idrar ve diğer vücut salgıları anlatılır. İki kısım olan ikinci bölümde hastalığın seyir, süre ve sonuçlarını önceden tahmin etme (prognoz) ve buhranlar, üçüncü bölümde ise ilâçlar ve diyetler anlatılmıştır. Müellifin bu eserde tatanozu tartışarak sebebinin sinir irritasyonu olduğunu söylemesi modern tıbba uygun görülmektedir. Eser Kausar Chandpuri tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş, fakat henüz basılmamıştır.

Cürcânî'nin bunlardan başka çeşitli kaynaklarda er-Risâletü'l-münebbihe, Zübdetü'ṭ-ṭıb, el-Ecvibetü'ṭ-ṭıbbiyye (yazmalar için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 889-890; Ullmann, s. 161), Yâdigâr, et-Tezkiretü'l-Eşrefiyye fi'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali), Dımaşk 1365/1946, s. 172-174; a.mlf., Tetimme, s. 172-176; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 122; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 472; Brockelmann, GAL, I, 641; Suppl., I, 889-890; a.mlf., "Cürcânî, Zeynüddin", İA, III, 247; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 20, 28, 52; Ullmann, Die Medizin, s. 161, 337; Sarton, Introduction, II/1, s. 234-235; III/2, s. 1216; Hakim Muhammed Said, "The Works of Ismail al-Jurjani (C. 480-531 H). An Important Source Material", Hamdard Medicus, XX, Karachi 1977, s. 71-80; Kausar Chandpuri, "Sharf al-Dın İsmaagıl Jurjanı", Studies in History of Medicine, II/1, New Delhi 1979, s. 69-74; J. Schacht, "al-Djurdjanı, Ismaagıl b. al-Husayn", EI² (İng.), II, 603.

Hasan Doğruyol

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf

السيد الشريف الجرجاني

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413)

Arap dili, kelâm ve fıkıh âlimi.

24 Şâban 740 (24 Şubat 1340) tarihinde Cürcân yakınlarındaki Takü'de doğdu. Deylem'deki Zeydî imamlarından olup Hz. Peygamber'in soyundan gelen dâî Muhammed b. Zeyd'in (ö. 287/900) on üçüncü göbekten torunu olduğu için Seyyid Şerîf unvanıyla tanınır (Şevkânî, I, 488). İlk öğrenimini memleketinde yaptı. Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin mantığa dair Şerhu'ş-Şemsiyye ve Şerhu'l-Metâlig adlı eserlerini bizzat kendisinden okumak için muhtemelen 1362 yılından önce Herat'a gitti. Bir müddet sonra yaşlılığı sebebiyle öğretim faaliyetini sürdüremeyen hocası kendisine, Mısır'da ikamet etmekte olan tanınmış mantık âlimi ve talebesi Mübârek Şah'ın yanına gidip ondan okumasını tavsiye etti. Mısır yolculuğu sırasında Anadolu'da şöhretini duyduğu Cemâleddin Aksarâyî'nin talebesi olmak arzusuyla onun memleketine giderken yolda Aksarâyî'nin Şerhu'l-Îzâḥ'ını inceleme fırsatı buldu. Eseri başarısız görerek Aksarâyî'den istifade edemeyeceği kanaatine vardıysa da görüştüğü bazı kimselerden, onun öğretimde teliften daha başarılı olduğunu öğrenince yoluna devam etti. Ancak Aksaray'a vardığında hocanın vefat ettiğini öğrendi. Bu sırada tanıştığı Aksarâyî'nin talebesi Molla Fenârî ile birlikte Mısır'a gitti. Yaklaşık on yıl kaldığı Mısır'da Şeyh Bedreddin Simâvî, şair Ahmedî, hekim Hacı Paşa gibi arkadaşlarıyla birlikte aklî ilimleri Mübârek Şah'tan, naklî ilimleri de Ekmeleddin el-Bâbertî'den okudu. Bu arada Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Metâlii'l-envâr'ına bir hâşiye yazdı. Tahsilini tamamladıktan sonra Bursa'ya uğrayarak ülkesine döndü. Şîraz'da Sa'deddin et-Teftâzânî onu ülkenin hükümdarı Şah Şücâ'a

takdim etti ve oradaki Dârüşşifâ Medresesi müderrisliğine tayin edildi. On yıl kaldığı bu medresede öğretim faaliyetleri yanında telif çalışmalarını da

sürdürerek İran'da özellikle aklî ilimlerde büyük bir şöhret kazandı. Timur'un Şîraz'ı zaptetmesi üzerine kendisi istemediği halde Semerkant'a götürüldü (789/1387). Burada on sekiz yıl müddetle başmüderrislik yaptı ve bu süre içinde pek çok eser telif etti; ayrıca Mâverâünnehir âlimleriyle, özellikle Teftâzânî ile ilmî münazaralarda bulundu. Bu münazaralarda gösterdiği başarı hem Timur hem de meslektaşları nezdinde itibarını arttırdı. Semerkant'ta tanıştığı Hâce Alâeddin Attâr vasıtasıyla tasavvufa karşı ilgi duyarak Nakşibendiyye tarikatına girdi. Mevlânâ Nizâmeddin Hâmûş ile de dostluk kurarak onun tasavvufî sohbetlerine katıldı. Timur'un ölümünden (807/1405) sonra fitne ve kargaşanın hâkim olduğu Semerkant'tan ayrılarak Şîraz'a döndü ve ömrünün geri kalan kısmını burada ilmî faaliyetlerle geçirdi. 6 Rebîülâhir 816 (6 Temmuz 1413) Çarşamba günü Şîraz'da vefat etti ve Atîk Camii civarındaki Vakıb Mezarlığı'na defnedildi.

Cürcânî, yaşadığı döneme kendi damgasını vuran ve sonraki yüzyıllarda bir otorite olarak etkisini devam ettiren çok yönlü birkaç âlimden biridir. Başlıca ilgi alanı kelâm, Arap dili ve edebiyatı olmakla beraber felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi dinî ve aklî ilimlerin hemen hepsine dair telif, şerh ve hâşiye türünde eserler vermiş, bundan dolayı "allâme" unvanını almaya hak kazanmıştır. Kaynaklar onun zeki, müdekkik, muhakkık, derin anlayışlı, fesahat ve belâgat sahibi, münazarada mahir bir âlim olduğunda ittifak eder. Cürcânî'nin bilhassa Arap dili, ferâiz ve kelâmla ilgili eserleri medreselerde nesilden nesile intikal ederek el kitabı haline gelmiş, kendisi ulemâ arasında büyük bir itimat kazanarak otorite sayılmış görüşleri medreselerin ilmî ve fikrî hayatında asırlarca süren tesirler meydana getirmiştir. Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'da yetişen âlimlerden bir kısmının icâzetnâmesinin ilmî silsile itibariyle Cürcânî'ye, bir kısmının Teftâzânî'ye bağlı olması bu hususu teyit eder mahiyettedir. Ayrıca Cürcânî'den itibaren İslâm âlimlerinin uzun süre "Cürcânî ekolü" veya "Teftâzânî ekolü"ne bağlı gösterilmek suretiyle iki gruba ayrılmış bulunması, Cürcânî ile Teftâzânî arasındaki görüş ayrılıklarında taraflardan birini savunmak için et-Tavdü'l-münîf fi'l-intisâr li's-Sad ale'ş-Şerîf (Şevkânî), Mesâlikü'l-halâs fî tehâlüki'l-havâs (Taşköprizâde Ahmed Efendi), İhtilâfü's-Seyyid ve's-Sa'd (Mescizâde Abdullah Efendi) vb. eserlerin telif edilmiş olması, Cürcânî'nin XV. yüzyıldan itibaren İslâm düşüncesi tarihinde önemli bir yer işgal ettiğini gösterir. Eserlerinin çoğu şerh ve hâşiye niteliğinde olmasına

rağmen ulemâ bu eserleri diğer şerh ve hâşiyeler gibi teferruat saymak yerine asıl metinler kadar, hatta çoğunlukla onlardan daha önemli görmüştür. Yetiştirdiği talebeler arasında ünlü matematikçi Kadızâde-i Rûmî, Fethullah eş-Şirvânî, Fahreddîn-i Acemî gibi isimler yer alır.

Felsefî kelâm hareketinin yaygın olduğu bir dönemde yetişen Cürcânî selefleri Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kādî Beyzâvî gibi felsefenin tesiri altında kalmış, kelâm sisteminde seleflerine nisbetle felsefeye daha fazla ağırlık vermiştir. Nitekim kelâma dair en hacimli eseri olan Şerhu'l-Mevâkıf'ta felsefî konuların akaid konularından çok fazla yer tutması (kitabın üçte ikisi kadar) bunu açıkça göstermektedir. Bazı araştırmacılar, Cürcânî'yi İbn Sînâ felsefesine bağlı bir düşünür olarak gösterirlerse de (Ülken, s. 114, 118) böyle bir hükme varmak oldukça güçtür. Zira o hem kendisinden önceki kelâmcıların, hem de İslâm filozoflarının görüşlerini tartıştıktan sonra genellikle Eş'arî kelâmcılarının, özellikle de Âmidî'nin görüşlerini benimser görünmektedir. Cürcânî fıkıhta Hanefî mezhebine bağlıdır; itikadî konularda ise çoğunlukla Eş'arîler'in görüşlerini benimser. Cürcânî'nin kelâma dair bazı görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. İnsan zihni varlığa ait form ve kavramları yansıtan bir ayna gibidir. Bir bilginin doğruluğu objesine uygunluğu ile anlaşılır. Buna göre kesin bilgi için objenin zihinde bıraktığı izin, dış dünyadaki gerçekliğiyle tam bir uyum halinde olması, ayrıca geçmişte verilen hükümle şu anda ve gelecekteki hükümler arasında bir uygunluğun bulunması ve süje - obje arasındaki uygunlukla verilen hükümlerin zaman içindeki tutarlığının birbirini tamamlaması gerekir (Şerhu'l-Mevâkıf, I, 32-36; Ülken, 139-145). Cürcânî'ye göre bilgiler bize kendilerini zorunlu olarak empoze etmez, biz onları düşünerek ve akıl yürüterek elde ederiz. Bu görüşüyle Gazzâlî'yi takip etmiş, bilgi teorisinde süjenin objeye uygunluğu konusunda safdil realizmden olduğu kadar şüphecilikten ve sofistik kanıtlardan kaçınma imkânı veren bir sonuca ulaşmıştır. Onun bilgi problemine bakışı, varlığı temellendiren bir realizmin ifadesi olarak değerlendirilir ve çağdaş pozitivistlerle bazı ilim filozoflarının tanımına yakın kabul edilir (Ülken, s. 144).

2. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları. Mümkin* bir varlık kendi başına var

olamadığı gibi başkasını da icat edemez. Çünkü varlığın var etmesi var olmasından sonra gelir. Buna göre bir şeyin kendisi var olmadıkça başkasını meydana getirmesi imkânsızdır. Eğer varlıkların hepsi mümkin olsaydı hiçbir varlığın mevcut olmaması gerekirdi, halbuki bu gerçeğe aykırıdır. Öyleyse mümkinleri var eden zorunlu (vâcip) bir varlık mevcuttur ki o da Allah'tır. Değişik ifade şekilleri ve kuruluş biçimleri bulunan imkân delilinin en kuvvetlisi ve önermeleri en açık olanı budur (Şerhu'l-Mevâkıf, II, 335). İlâhî sıfatları ispat etmek için en doğru yol, duyuların ötesini (gāib) duyular âlemiyle (şâhide) mukayese etmektir. Genel olarak bu âlemde ilim sahiplerine âlim denildiğine göre âlim olan Allah'ta ilim ve diğer mâna sıfatlarının bulunduğuna da hükmetmek gerekir. Naslarda Allah Teâlâ'ya atfedilen haberî sıfatların çoğunun, zihnî mânaların kolayca kavranmasını sağlayan istiare, mecaz veya kinaye gibi anlatım yolları dikkate alınarak açıklanması icap eder. Bu suretle sıfât-ı meânînin ispatıyla ilgili olarak Ehl-i sünnet kelâmcılarınca kabul edilen metodu benimseyen ve haberî sıfatların te'vil edilmesini zaruri gören Cürcânî'ye göre Allah'ın âhirette görülmesi keyfiyetsiz (bilâ keyf) olarak gerçekleşecektir (a.g.e., II, 339, 367, 373).

3. Mûcize ve Kerâmet. Mûcizeler peygamberliği akılla değil bilinen ve alışılageleni aşmak suretiyle ispat eder. Meselâ göğe yükselmek, su üzerinde yürümek gibi peygamberin gücü dahilinde bulunan bazı hadiseler, alışılagelen olayların (âdet) dışında vuku buldukları ve Allah tarafından yaratıldıkları için mûcize sayılır. Bazı peygamberlerde çocukluk çağında görülen hârikulâde olaylar mûcize değil kerâmettir. Bunlar aynı zamanda kerâmetin hak olduğunu gösteren birer delildir. Çünkü mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimseye ait bir delil teşkil ettiğine ve çocukluk çağında bu iddia ile ortaya çıkan bir

peygamber mevcut olmadığına göre bunların kerâmet olarak değerlendirilmesi gerekir. Aksi takdirde bunların, kerâmeti inkâr eden bazı kişilerin öne sürdüğü gibi kendisi ortada bulunmayan bir peygambere ait olması icap eder, bu ise imkânsız bir şeydir (a.g.e., I, 410, 411, 412).

4. İman - İslâm. Cürcânî'ye göre iman tasdikten ibarettir; zira o kalbe (zihne) ait bir fiildir. Dini vazeden (şâri'), maksadını anlatmak için Araplar'a kendi dilleriyle hitap etmiştir; Arap dilinde ise iman bu anlama gelmektedir. İman ile İslâm aynı şeydir. Nitekim âyette "müslim" tabiri

“mümin” karşılığında kullanılarak ikisinin aynı anlama geldiğine işaret edilmiştir (ez-Zâriyât 51/35-36). Cürcânî bu sonuncu görüşünde Mâtürîdîler’in telakkisini benimsemiştir.

5. İman - Küfür Sınırı. Ehl-i kıbleden olup büyük günah işleyenler tekfir edilmez. Ancak Allah’a eş koşanlar, hulûle inananlar, Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr edip alaya alanlar, dinin haram kıldığı hususları helâl telakki edenler ve dinî yükümlülükleri ortadan kaldıranlar kâfir sayılırlar (Şerhu’l-Mevâkıf, II, 463).

Cürcânî Arap dili ve edebiyatında daha çok Basra ekolüne (Basriyyûn) mensup bir dilci olarak kabul edilir. Bu konuda Zemahşerî ve Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in tesiri altında kalmıştır (Gümüş, s. 178). Eserlerinde seciden, yerli yersiz mecazlardan ve kaba istiarelerden uzak olan bir üslûp kullanmıştır. Cürcânî’nin edebî yönü, Kemâl Ebû Dîb’in Al-Jurjanı’s Theory of Poetic Imagery (Wiltshire 1979) adlı eserinde ve Sadreddin Gümüş’ün Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri isimli doktora çalışmasında (bk. bibl.) inceleme konusu yapılmıştır.

Eserleri. Cürcânî kelâm, tasavvuf, felsefe, mantık, astronomi, aritmetik, münazara, sarf-nahiv, belâgat, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi değişik ilimlere dair irili ufaklı 100 civarında eser kaleme almıştır. Bunların belli başlıları şunlardır:

A) Kelâm. 1. Şerhu’l-Mevâkıf. Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâkıf* adlı eserine yapılan şerhlerin en meşhurudur (İstanbul 1292/1875). 2. Şerhu’l-Akāʾidi’l-Adudiyye (TSMK, III. Ahmed, nr. 1886). 3. Şerhu esmâʿi’l-hüsnâʾ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2433/17). 4. Risâle fî beyâni’l-firkati’n-nâciye. Mezheplere dair küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5436/10). 5. Hâşiyetü’t-Tecrîd. Hâşiye ʿalâ Teşyîdi’l-kavâʾid fî şerhi Tecrîdi’l-akāʾid ve Hâşiye ʿalâ Şerhi’t-Tecrîd adlarıyla da bilinen eser, Nasîrüddin et-Tûsî’nin akaid kitabına Şemseddin el-İsfahânî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 55, Ayasofya, nr. 2227; bk. TECRÎDÜ’l-KELÂM). 6. Hâşiye ʿalâ Metâliʿi’l-enzâr şerhi Tavâliʿi’l-envâr. Şemseddin el-İsfahânî’nin Kadî Beyzâvî’ye ait Tavâliʿu’l-envâr’a yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2554).

B) Felsefe, Mantık ve Astronomi. 1. Hâşiye ʿalâ Şerhi Hikmeti'l-ʿayn. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eserine Muhammed b. Mübârek Şah tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Kalküta 1845; Kazan 1319, 1324). 2. Hâşiye ʿalâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme. Esîrüddin el-Ebherî'ye ait kitaba Muhammed b. Mübârek Şah'ın yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2438). 3. Hâşiye ʿalâ Levâmiʿi'l-esrâr şerhi Metâliʿi'l-envâr. Hâşiye ʿalâ Şerhi Metâliʿi'l-envâr adıyla da bilinen kitap, Sirâceddin el-Urmevî'nin eserine Kutbüddin er-Râzî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1276, 1303). 4. Risâle fi'l-mantık. Aslı Farsça olarak yazılan bu risâleyi oğlu Nûreddin Arapça'ya çevirmiştir (İstanbul 1288). 5. Şerhu'l-Mülaẖẖaṣ fi'l-heyʾe. Çağmînî'nin astronomiye dair eserine yapılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2654, 2655, Fâtih, nr. 3408).

C) Arap Dili ve Edebiyatı. 1. et-Taʿrîfât*. Meşhur bir terimler sözlüğü olup birçok defa basılmıştır. 2. Şerhu'l-İzzî. Zencânî'nin eserine dair bir şerhtir (İstanbul 1266). 3. Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Kâfiye. Radiyyüddin elEsterâbâdî'nin el-Kâfiye (İbnü'l-Hâcib'in) şerhine yapılmış hâşiyedir (İstanbul 1275). 4. Şerhu'l-Kâfiye. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sine yapılan Farsça bir şerhtir (İstanbul 1311). 5. Hâşiye ʿale'l-Mutavvel. Hatîb el-Kazvînî'nin Telhîsü'l-Miftâḥ'ına Teftâzânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (İstanbul 1241).

D) Fıkıh. 1. Haşiye ʿalâ Şerhi Muhtasari'l-müntehâ. İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair eserine Adudüddin el-Îcî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Bulak 1316). 2. Hâşiye ʿale't-Telvîh. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesʻûd el-Buhârî'ye ait Tenkıhu'l-usûl adlı esere Teftâzânî tarafından yapılan şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 460, Esad Efendi, nr. 2979). 3. Şerhu'l-Ferâʾizi's-Sirâciyye. Secâvendî'nin eserine ait bir şerh olup birçok defa yayımlanmıştır.

E) Tasavvuf. 1. Risâle-i Şevkıyye. Farsça olarak yazılan risâle sûfîlerin uyması gereken esasları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1755/4). 2. er-Risâletü'l-Bahâiyye. Bahâeddin Nakşibend'in menkıbelerine dairdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 851). 3. Talîka ʿalâ ʿAvârifi'l-maʿârif. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin eserine ait bir şerhtir (a.g.e., II, 1177).

F) Tefsir. 1. Hâşiye ʿale'l-Keşşâf. Zemahşerî'ye ait el-Keşşâf'ın baş tarafına (Fâtiha ile Bakara'nın ilk yirmi beş âyeti) yapılmış bir hâşiye olup el-Keşşâf'ın kenarında basılmıştır (Beyrut, ts.). 2. Hâşiye ʿala Tefsîri'l-Beyzâvî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 193). 3. Tefsîrü'z-zehrâveyn. Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin tefsiridir (a.g.e., I, 448). 4. Tercümânü'l-Kurʾân (Tahran 1333). Kur'an'daki bazı kelimelerin Farsça'ya tercümesinden ibarettir.

G) Hadis. 1. ed-Dîbâcü'l-müzheb. Hadis terimlerine dair olan eser el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs adıyla da bilinir. Birinci adıyla Abdülgaffâr Süleyman (Kahire, ts.), ikinci adıyla Fuad Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye 1983) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. Hâşiye ʿalâ Hulâsati't-Tîbî. Tîbî'nin hadis usulüne dair eserine yapılmış bir şerhtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 720).

BİBLİYOGRAFYA

Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, I, 32-36; II, 335, 339, 345-346, 366, 367, 373, 385, 387, 389, 403, 404, 407, 410, 411, 412, 454, 455, 463; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, V, 328-330; Reşahât Tercümesi, İstanbul 1969, s. 128; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, I, 183, 208, 209, 318-320, 373; II, 178, 181; Kınalızâde, Tabakātü'l-Hanefiyye, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, nr. 844, vr. 22ª-b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 193, 346, 448, 720, 851; II, 1177; Şevkânî, el-Bedrü't-tâliʿ, I, 488-489; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 125-134; Brockelmann, GAL, II, 280-281; Suppl., II, 305-306; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 19; Browne, LHP, III, 355; Serkîs, Muʿcem, I, 678-681; Ronart, CEAC, s. 276; Hasan Lütfi Shushud, Masters of Wisdom of Central Asia, Oxford 1983, s. 70; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 380-381; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul 1983, s. 114, 118, 124-125, 138-145, 301; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 83-125, 129-171, 178, 181; M. Halil Yinanç, "İcazetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî", Tarihten Sesler, sy. 15, İstanbul 1944, s. 8-9, 10, 11; T. M. Jhonstone, "K. Abu Deeb, Al-Jurjanı's Theory of Poetic Imagery", BSOAS, XLIV (1981), s. 369; Ali Muhammed Hasan

Amârî, “es-Seyyid el-Cürcânî”, ME, XX (1984), s. 123, 129; DMF, I/2, s. 734; A. S. Tritton, “al-Djurdjanı”, EI^{2} (İng.), II, 602.

Sadrettin Gümüş

CÜRCÂNÎ, Yûsuf b. Ali

يوسف بن علي الجرجاني

Fıkha dair Hizânetü'l-ekmel adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi.

(bk. HİZÂNETÜ'l-EKMEL).

CÜRCÂNİYE

(bk. GÜRGENÇ).

CÜREŞ

جرش

Yemen'de eski bir yerleşim merkezi.

Bîşe vadisinde Şeker (Hamûme) dağının batısında ve Ebhâ şehrine güneydoğu yönünde 40 km. mesafededir. Harabeleri bugün mevcut olan Cüreş, İslâm öncesi dönemde etrafı surlarla çevrili müstahkem büyük bir şehir ve geniş bir vilâyetti. Kur'an'da adı geçen Yegus putunun mâbedi buradaydı. Şehirde az sayıda Ehl-i kitabın bulunduğu da kabul edilmektedir.

Arabistan'da bölgenin şöhretini sağlayan husus, cins develeri, üzümleri ve deri mâmülleriyle bilhassa harp malzemelerinde o vakte göre gelişmiş tekniklere sahip olmasıydı. Mancınık ve kuşatmalarda kale duvarlarına kolayca yaklaşmayı sağlayan debbâbe gibi araçlar burada imal edilir, çevre kabileler bunları yapmayı ve kullanmayı öğrenmek üzere Cüreş'e adamlar gönderirlerdi. Nitekim Hz. Peygamber de Tâif'i kuşattığı zaman (8/630) buradan mancınık ve debbâbe getirterek kullanmıştır.

Şehrin İslâm idaresine geçmesi 10 (631) yılına rastlamaktadır. Cüreş halkı, Hz. Peygamber tarafından Surad b. Abdullah el-Ezdî kumandasında üzerlerine gönderilen bir birliğe şiddetle karşı koyarak uzun süre çarpıştılar, ancak Şeker dağı eteklerinde büyük bir yenilgiye uğradıktan sonra Medine'ye bir heyet göndererek müslüman olduklarını bildirdiler. Belâzürî Cüreş halkının savaşsız teslim olduğunu belirtmektedir. Ancak bu bilginin hemen ardından cizye anlaşmasından söz etmesi, buradaki müşriklerin savaş sonrasında İslâmiyet'i kabul ettiklerini, kitap ehlinin ise anlaşma yaparak İslâm idaresine girdiklerini göstermektedir. İslâm idaresine bağlanan bölgeye Hz. Peygamber Ebû Süfyân b. Harb'i vali tayin etmiş, bir başka zaman Cüreşliler'e yazdığı mektupta henüz olgunlaşmamış hurma ile kuru hurmayı birbirine karıştırarak nebîz* yapmalarını yasaklamıştı (Müslim, "Eşribe", 27). Daha sonraki dönemlerde bu şehirden bilhassa hadisle meşgul olan âlimler yetişmiştir.

Cüreş ayrıca, Himyer soyundan Münebbih b. Eslem b. Zeyd oğullarının meydana getirdiği bir kabileye de ad olmuştur ki bu kabilenin sözü edilen bölgeye yerleşerek oraya kendi adını vermiş olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cüreş" md.; Müslim, "Eşribe", 27; Vâkıdî, el-Megāzî, II, 805; III, 924, 927, 960; İbn Hişâm, es-Sîre, bk. İndeks; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 70; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Riyad 1397/1977; İbn Hazm, Cemhere, s. 436, 478; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 9, 126; III, 357; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 272; Kalkaşendî, Subhu'l-ʿaşâ (Şemseddin), V, 40; Hamed el-Câsir, Fî Serâti Gamid ve Zehrân, Riyad 1397/1977, s. 41-49.

Ahmet Önkal

CÜREYC

جريج

Uğradığı iftirayı beşikteki çocuğu konuşturmak suretiyle çürüten bir zâhid.

İnsanlık tarihinde mûcizevî olarak vaktinden çok önce mantıklı, tutarlı ve düzgün konuşan bazı çocuklardan bahsedilmektedir. Bunların başında babasız doğmuş olan Hz. Îsâ gelir. Annesini zina töhmetinden kurtarması ve kendi olağan üstü yaratılışının hikmetini ortaya koyması için Allah ona beşikte konuşma gücü vermiştir (bk. ÎSÂ; MERYEM). Hz. Îsâ'nın bu mûcizesi Kur'an'da açıklanmıştır (bk. Âl-i İmrân 3/45, 46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/29, 30).

Buna benzer bir başka olay Cüreyc hadisesinde görülmektedir. Bu olay, Hz. Peygamber'den Ebû Hüreyre kanalıyla fakat değişik râvi silsileleriyle nakledilen hadislerde anlatılmıştır. Muhammed b. Sîrîn kanalıyla rivayet edilen hadise göre beşikte üç kişi konuşmuştur. Bunlardan biri Hz. Îsâ, diğeri Cüreyc hadisesindeki çocuk, üçüncüsü de Benî İsrâil'den bir kadının çocuğudur. Cüreyc ile ilgili değişik silsilelerle gelen hadislerdeki bilgilere göre olay şöyle cereyan etmiştir: Benî İsrâil'den Cüreyc (bir başka rivayette Cüreyc er-Râhib) adında bir kişi dünya işlerinden memnun olmadığı için kendisine bir mâbed (savmaa*) inşa eder ve orada ibadete çekilir. İbadetle meşgul olduğu bir sırada annesi kendisini görmek üzere mâbedine gelir ve oğluna seslenir. O anda namaz kılmakta olan Cüreyc, ibadetini yarıda bırakıp annesine cevap vermesinin doğru olmayacağını düşünerek namazına devam eder. Annesi oğluna üç defa seslendiği halde cevap alamayınca ona ölmeden önce kötü bir kadının şerrine uğraması bedduasında bulunur. Daha sonra bir gün Cüreyc mâbedinde iken bir kadın onu yoldan çıkarmak amacıyla gelir ve kendisiyle cinsî ilişkide bulunmasını teklif eder, fakat teklifi reddedilir. Bunun üzerine kadın, mâbedin yanında koyun gütmekte olan bir çobanla ilişki kurar ve ondan hamile kalarak bir oğlan doğurur; çocuğun babasının da Cüreyc olduğunu söyler. Halk zâhid olarak tanıdığı Cüreyc'le ilgili haberi duyunca ona hakaret eder ve mâbedini yıkar. Bu iftira üzerine Cüreyc abdest alıp namaz kıldıktan sonra çocuğa, "Baban

kim?” diye sorar; çocuk da, “Çobandır” cevabını verir. Başka bir rivayete göre Cüreyc bir dal alarak beşikteki çocuğa dokundurur ve, “Baban kim?” diye sorar; o da, “Çoban” diye karşılık verir (İbn Hacer, VI, 482). Semerkandî’nin rivayetinde ise Cüreyc kadına, “Ben seninle nerede ilişkide bulundum?” diye sorunca kadın, “Ağacın altında” cevabını verir; Cüreyc ağacın yanına gidip, “Allah için söyle, senin altında bu kadınla ilişki kuran kim?” diye sorar; ağacın her dalı, “Koyun çobanı” cevabını verir (a.g.e., VI, 482). Bunun üzerine halk Cüreyc’in mâbedini altından yapmak ister, fakat o sadece çamurdan yapılmasına rıza gösterir (Buhârî, “Mezâlim”, 35, “Enbiyâ”, 48, “Amel fi’s-salât”, 7).

Cüreyc’in mâbedde bulunması, annesine cevap vermemesi, mâbedinin yıkılması ve yerine yenisinin inşa edilmesi konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Cüreyc’in İsrâiloğulları’ndan bir zâhid olduğu belirtilmekte, ayrıca Hz. Îsâ’dan sonra yaşadığı ve onun dinini benimseyenler arasında yer aldığı da ileri sürülmektedir. Buna delil olarak da mâbede çekilip ibadet etmesi gösterilmektedir. Zira savmaa Hz. Îsâ’nın tâbileri tarafından icat edilmiştir (İbn Hacer, VI, 481; Kastallânî, IV, 280). Kastallânî, bu hususun Cüreyc’in peygamber olduğunu iddia eden İbn Battâl’ın görüşünü çürüttüğünü belirtmektedir (İrşâdü’s-sârî, IV, 280). İbn Hacer de annesine cevap vermemesinden hareket ederek Cüreyc’in âlim olmadığına hükmetmekte, âlim olsaydı kendisini ziyarete gelen annesiyle ilgilenmesinin nâfile ibadetle meşgul olmasından daha önemli olduğunu bilebileceğini belirtmektedir (Fethü’l-bârî, VI, 481).

Ebû Hüreyre’den rivayet edilen hadise göre beşikte konuşan üçüncü çocuk Benî İsrâil’den bir kadının oğludur. Bu kadın çocuğunu emzirirken yanından gösterişli bir süvari geçmiş, kadının, “Allahım! Benim çocuğumu da bu atlı gibi yiğit yap” diye temennide bulunması üzerine çocuk memeyi bırakmış ve, “Allahım! Beni onun gibi yapma” diyerek emmeye devam etmiştir. Daha sonra kadın dövülen ve işkenceye tâbi tutulan bir câriyenin yanından geçmiş ve evlâdının onun durumuna düşmemesini dileyince çocuk yine annesinin memesini bırakarak, “Allahım! Beni bu kadın gibi yap” demiştir. Bunun üzerine kadın oğluna kendisininkilere aykırı dileklerde bulunmasının sebebini sormuş, o da şöyle cevap vermiştir: “Anneciğim! O heybetli atlı bir zâlimdi. Câriyeye gelince onun için zina etti diyorlar, halbuki zina etmemiş; çaldı diyorlar, halbuki çalmamıştır. O

mâsum kadın ‘Allah bana yeter’ demek suretiyle O’na sığınmaktadır” (hadisin değişik rivayetleri için bk. İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 134-136; vaktinden önce konuşan çocukların sayısı, bunlarla ilgili olaylar ve konunun genel değerlendirilmesi için bk. MÛCİZE).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 307-308, 385, 433-434; Buhârî, “Mezâlim”, 35, “Enbiyâ”, 48, “Amel fi’s-salât”, 7; Tarih-i Taberî Tercemesi, Konya, ts., I, 228; Makdisî, el-Bed˒ ve’t-târîh, III, 135-136; Sa‘lebî, Arâ˒isü’l-mecâlis, s. 335; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 134-136; İbn Hacer, Fethu’l-bârî (Sa‘d), V, 126-127; VI, 480-483, 511; Aynî, ˓Umdetü’l-karî, İstanbul 1308-11, III, 714-717; VI, 159-160; Kastallânî, İrşâdü’s-sârî, Bulak 1304, IV, 280-281; Arûsî, Netâicü’l-efkâr, Bulak 1290, IV, 160-162; Kasım Kufralı, “Cüreyc”, İA, III, 247-248; J. Horovitz, “Djuraydj”, EI² (Fr.), II, 617.

Abdurrahman Küçük

CÜRHÜM (Benî Cürhüm)

بنو جرهم

Kahtânîler’e mensup eski bir Arap kabilesi.

Anayurtları Yemen olan ilk Cürhümlüler de Âd, Semûd, Tasm ve Cedîs kabileleri gibi asırlar önce meydana gelen bir âfet neticesi tarih sahnesinden silinen Araplar’dandır (Arab-ı bâide) ve haklarında güvenilir hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu felâketten kurtulan Cürhümlüler daha sonra çeşitli sebeplerle Yemen’den Hicaz’a göç ederek Mekke’ye yerleşmişlerdir. Hz. İbrâhim karısı Hâcer ile oğlu İsmâil’i onlar Mekke’de bulundukları sırada buraya getirip bırakmıştır. Başka bir rivayete göre ise Cürhümlüler Hz. İbrâhim’in karısı Hâcer ile oğlu İsmâil’in Mekke’de bulunduğu sırada buraya gelip yerleşmişlerdir. Cürhümlüler’in arasında büyüyen Hz. İsmâil onların ileri gelenlerinden birinin kızıyla evlendi. Kâbe’nin idaresi Hz. İsmâil’den bir nesil sonra Cürhümlüler’in eline geçti. Önceleri Hz. İsmâil’in tebliğ ettiği dini kabul eden Cürhümlüler daha sonra sapıklığa düştüler; Kâbe’ye saygı göstermediler, gizli açık her türlü ahlâksızlığı yapmaya başladılar. Kâbe’ye takdim edilen hediyeleri çaldıkları gibi hac için Mekke’ye gelenlere de işkence ettiler. İslâm tarihi kaynakları ve eski dönem şiirleri, bunun üzerine Cenâb-ı Hakk’ın onlara burun kanaması illeti (ruâf) ve karınca musallat ederek bir kısmını helâk ettiğini belirtirler. Seylü’l-arim* dolayısıyla bu bölgeye gelen Huzâa ve Kinâne oğulları Mekke’ye saldırarak kısa bir çarpışmadan sonra Cürhümlüler’i yenilgiye uğrattılar. Şehri terketmek zorunda kalan Cürhümlüler, Hacerülesved’i yerinden söküp bir yere gömdükten ve Zemzem Kuyusu’nu kapatıp yerini belirsiz hale getirdikten sonra tekrar ilk yurtları olan Yemen tarafına gittiler. Bir rivayete göre burada bir sel âfetine uğrayarak helâk oldular. Gerçekten de daha sonraki dönemlerde Cürhümlüler’e rastlanmamaktadır.

Hz. Peygamber zamanındaki Lihyânoğulları’nın Cürhümîler soyundan geldiğine dair olan rivayet (Taberî, I, 612) doğru kabul edilmemektedir. İbn Haldûn Cürhümlüler’in İbrânîce konuştuklarını belirtirse de bu husus doğru değildir. Çünkü bütün kaynaklar bunları Arapça konuşan hâlis Arap (Arab-ı

âribe) kabileleri arasında sayar.

Câhiliye inançlarına göre müşrik Araplar'ın iki meşhur putu olan Îsâf ve Nâile, bir gece gizlice Kâbe'de birleştikleri için taşlaşan Cürhümlü iki âşığı temsil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, bk. İndeks; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 57, 62, 81-106, 116, 119, 122, 159, 171, 186, 244, 346, 355, 372, 373; II, 40-41, 267-268; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, I, 187; VI, 151, 198; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn, I, 187; II, 110; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 3031; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 196; Cevâd Ali, el-Mufassal, I, 296, 345, 362-363; II, 576; III, 161, 389, 536; IV, 7, 12-14, 16, 38, 43-44, 86-87; V, 647-648; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 183; Fr. Buhl, "Cürhüm", İA, III, 248; W. Montgomery Watt, "Djurhum", EI² (Fr.), II, 618; Abdülkerim Özaydın, "Zemzem", İA, XIII, 519-520.

Ahmet Önkal

CÜRM

الجرم

Hukuken yasaklanan ve yapılması halinde fâilin had, kısas veya ta‘zirle cezalandırılmasını gerektiren fiil.

(bk. SUÇ)

CÜRM ü CİNÂYET RESMİ

Timar topraklarında yaşayanlardan işledikleri suça karşılık alınan bâd-ı hevâ* türünden bir vergi.

Osmanlı Devleti'nde timar sistemi ile birlikte ortaya çıkan bu vergi, serbest timarlarda ve serbest olmayan timarlarda farklı şekilde uygulanmıştır. Birtakım malî ve idarî imtiyazlara sahip olup serbest timar telakki edilen padişah hasları ve yüksek devlet memurlarına ait has ve zeâmetlerde cürm ü cinâyet resmi bütünüyle timar sahibine bırakılmış, serbest olmayan timarlarda kanuna göre sancak subaşısı ile timar sahibine verilmiştir. Bununla beraber subaşı bulunmayan sancaklarda bu vergi sancak beyi ile timar sahibi arasında pay edilmiştir. Şehirlerde ise cürm ü cinâyet resmini subaşı, asesbaşı veya muhtesibin aldığı görülmektedir.

Cürm ü cinâyet resmiyle ilgili kanun imparatorluğun her yerinde aynı şekilde uygulanmamıştır. Meselâ Aydın sancağında serbest olmayan timarların cürm ü cinâyetleri bütünüyle sancak beyi tarafından alınırken padişah hassı olan yerlerde bu verginin hassa adına alındığı görülmektedir. Aynı şekilde Aydın'da padişah hassından olan Karacakoyunlu Yörükleri'nin cürm ü cinâyetleri hassa-i hümâyun için alınmakta, vakıf topraklarda da iç hazine için tahsil edilmekteydi. Cürm ü cinâyet resminin alınmasında bunlardan farklı bir uygulama ise Semendire sancağında görülmektedir. Semendire kanununda belirtildiği üzere bu sancakta alınan cürm ü cinâyet resminin onda birinin knezlerine ait olduğu hükmü bulunmaktadır (Barkan, Kanunlar, s. 325).

Cürm ü cinâyet resmi ilk zamanlardan itibaren belli bir miktarda alınmıştır. Bu konuda "Fâtih Kanunnâmesi"nde zenginden 400, orta halliden 200, daha aşağısından 100 ve nihayet fakirlerden 50 akçe alınması hükmü bulunmaktadır (a.g.e., s. 388-389). Aynı hükümler daha sonraki tarihlerde de geçerli olmuştur.

Cürm ü cinâyet resminin devlet yöneticilerince tahsili merkezî otoritenin sarsıldığı dönemlerde istismara uğramıştır. Nitekim hiçbir olay olmadığı

zamanlarda bile bu resmin tahsili cihetine gidilmesi şikâyetlere yol açmıştır. Gerek bu sebeple, gerekse Ebüssuûd Efendi'nin fetvalarıyla tasdik edilmiş olmasına rağmen Girit'in fethinden sonra Hanya, Kandiye ve Midilli'de saf şekliyle İslâmî geleneklere uygun bir toprak rejimi tesis etmek düşüncesiyle eski toprak rejimi ilga edilirken bu arada cürm ü cinâyet resmi de kaldırılmıştır. Bu verginin bütünüyle kaldırılması ise büyük bir ihtimalle Tanzimat dönemine rastlar.

BİBLİYOGRAFYA

Barkan, Kanunlar, s. XV, XVI, 13, 14, 71, 143, 191, 286, 325, 333, 354, 388-389; a.mlf., "Timar", İA, XII/I, s. 310; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, I, 43; N. Beldiceanu, Recherche sur la Ville Ottomane au XVe siècle, Paris 1973, s. 296; U. Heyd, Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf., "Djurm", EI² (İng.), II, 604; Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti", TTK Belleten, XIV/55 (1950), s. 353.

Yusuf Halaçoğlu

CÜRMÛZÎ

الجرموزي

Mutahhar b. Muhammed b. Ahmed el-Muntasır eş-Şerîf el-Hasenî (ö. 1077/1667)

Yemenli tarihçi.

1003'te (1595) San'a'nın Cürmûz köyünde doğdu. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Zamanının sayılı Zeydî âlimlerinden olup 27 Zilhicce 1077'de (20 Haziran 1667) âmil olarak görev yaptığı Uteme'de vefat etti.

Eserleri. 1. İkdü'l-cevâhiri'l-behiyye fî marifeti'l-memleketi'l-Yemeniyye ve'd-devleti'l-Fâtımiyyeti'l-Hüseyniyye. Hz. Peygamber devrinden 1007 (1598) yılına kadar Yemen'de valilik yapan devlet adamları ve burada hüküm süren hânedanlardan bahseden eserin yazma nüshası Riyad'da Hamed el-Câsir'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır. 2. ed-Dürretü'l-mudıyye fi's-sîreti'l-Kāsımiyye. 1064 (1653-54) yılında tamamlanan ve Zeydî imam Mansûr-Billâh'ın hayatını ihtiva eden eser, en-Nübzetü'l-müşîre ilâ cümelin min uyûni's-sîre fî ahbâri Mevlânâ el-Mansûr-Billâh el-Kāsım b. Muhammed adıyla meşhur olup yazma nüshası San'a Camii Kütüphanesi'nde ve British Museum'dadır (nr. 1064, 3329). 3. el-Cevheretü'l-münîre fî târîhi devleti'l-Müeyyed-Billâh ez-Zeydî. Yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 147) eser el-Cevheretü'l-mudıyye fî târîhi'l-hilâfeti'l-Müeyyediyye ve el-Cevheretü'l-münîre fî cümelin min uyûni's-sîre adlarıyla da bilinmektedir. Müellif kitabında daha çok kendi müşahedelerine dayanarak Zeydî imam Müeyyed-Billâh'ın (ö. 1054/1644) Yemen Beylerbeyi Haydar Paşa ve halefi Nasuh Paşa ile mücadelesinden, Yemen'deki Osmanlı hâkimiyetinden bahsetmekte ve yaşadığı devrin meşhur bilginlerinin biyografileri hakkında bilgi vermektedir. Eserin II. cildi Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Arabo, nr. A 7305 A 115). 4. Tuhfetü'l-esmâʾ ve'l-ebsâr bimâ fi's-sîreti'l-Mütevekkiliyye min garâʾibi'l-ahbâr. Zeydî imam

Mütevekkil-Alellah’ın hayatı ve faaliyetlerine dair olan ve Sîretü’l-İmâm Mütevekkil-ʿAlellah İsmâʾîl b. el-Kāsım b. Mansûr adıyla da bilinen eserin yazma nüshaları Yemen’de Mükellâ’da halk kütüphanesinde, Vatikan Kütüphanesi’nde (nr. 971) ve San‘a Camii Kütüphanesi’nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nehrevâlî, Gazavâtü’l-Cerâkise ve’l-Etrâk fî cenûbi’l-Cezîre: el-Berku’l-Yemânî fi’l-fethi’l-ʿOsmânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 60 vd.; Muhibbî, Hulâsatü’l-eser, IV, 406; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San‘â, İstanbul 1291, I, 186 vd.; Brockelmann, GAL, II, 402; Suppl., II, 551; C. Zeydan, Târîh, s. 336; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Merâciʿu târîhi’l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 91, 121, 141-142, 225; a.mlf., el-Fikrü’l-İslâmî fi’l-Yemen, s. 489-490; Eymen Fuâd Seyyid, Mesâdiru târîhi’l-Yemen fi’l-ʿasri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 237-238; Emîre Ali el-Meddâh, el-ʿOsmâniyyûn ve’l-İmâm el-Kāsım b. Muhammed b. ʿAlî fi’l-Yemen, 1006-1029/1598-1620, Cidde 1402/1982, s. 13, 41-49, 52, 54, 56, 61-68, 70, 7478 vd.; Ziriklî, el-ʿAlâm (Fethullah), VII, 254; Abdullah b. Hâmid, “el-Mutahhar b. Muhammed el-Cürmûzî: Müʾellefâtühû ʿani’d-devleti’l-Kāsımiyye”, el-Müʾerrihu’l-ʿArabî, VIII, Bağdad 1978, s. 58-70; J. H. Mordtmann, “Hasan Paşa”, İA, V/1, s. 330.

Hulûsi Yavuz

CÜRÜM

الجرم

Hukuken yasaklanan ve yapılması halinde fâilin had, kısas veya ta‘zirle cezalandırılmasını gerektiren fiil.

(bk. SUÇ)

CÜSTÂNÎLER

(bk. DEYLEM)

CÜŞEYŞ ed-DEYLEMÎ

جشيش الديلمي

Yemen’de peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî’yi öldürenlerden biri.

Muhadramûn*dan olup adı bazı kaynaklarda Cişnes ve Huşeyş olarak da geçmektedir. Ataları VI. yüzyılda, İran’ın kuzeyinde dağlık bir bölge olan Deylem’den gelip Yemen çevresine yerleşmişlerdir. Peygamberlik iddia edenlerden Esved el-Ansî’nin Yemen bölgesinde birçok karışıklık çıkarması, Hz. Peygamber’in Yemen valisi Şehr b. Bâzân’ı öldürerek karısını alması ve kısa bir süre çevrede hâkimiyet kurması üzerine Resûl-i Ekrem bölgenin ileri gelenlerine ve bu arada Deylemliler’in reislerinden olan Veber b. Yuhannes ile Cüşeyş’e bir mektup gönderdi. Onlardan Esved el-Ansî’yi ortadan kaldırmalarını istedi. Bunun üzerine Cüşeyş ile Fîrûz ed-Deylemî ve diğer yöneticiler bir araya gelerek Esved’i nasıl öldüreceklerini planladılar. Eski vali Şehr’in eşi Âzâd’ın yardımıyla bir gece Esved el-Ansî’yi konağında öldürdüler. Bu hadise Hz. Peygamber’in vefatından bir gün veya bir gece önce meydana gelmiş (11/632), olayla ilgili haber Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir’e ulaşmıştı.

Hz. Peygamber’in vefatı üzerine bölgede ikinci bir ridde* olayı başgösterdi. Bu defa Esved’in öldürülmesinde rolü olan Kays b. Abdüyegūs el-Mekşûh ayaklandı ve önceleri birlikte hareket ettiği Dâzeveyh, Fîrûz ed-Deylemî ve Cüşeyş ed-Deylemî’yi kendisi için tehlikeli görerek öldürmeyi planladı. Bir komplo ile Dâzeveyh’i öldürttü; ancak diğerleri durumu öğrenerek kurtuldular.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 187, 231-236, 323-324; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-gabe, I, 337; V, 438; a.mlf., el-Kâmil, II, 338-341; Zehebî, el-Müştebeh, s. 265; İbn Hacer, el-İsâbe, I, 260-261; J. Welhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 3, 29, 31; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicrî 7.-11. yıllar), Ankara 1967, s. 38, 41-43, 45, 47; M. Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 334-336, 342-343; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 544-545; Abdurrahman Abdülvâhid eş-Şücâʿ, el-Yemen fî sadri'l-İslâm, Dımaşk 1408/1987, s. 263, 271.

Ahmet Önkal

CÜVEYNÎ, Atâ Melik

عطاء ملك الجويني

Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed el-Cüveynî (ö. 681/1283)

İlhanlılar devrinde yetişen devlet adamı ve tarihçi.

623 (1226) yılında Cüveyn'in Âzâdvâr kasabasında doğdu. Çok eski ve meşhur bir aileye mensup olduğunu söyleyen Cüveynî, şeceresini Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Rebî'e kadar çıkarır. Bunun doğruluğu kesin olmamakla birlikte aile fertlerinden bazılarının Büyük Selçuklular ve özellikle Hârizmşahlar'la İlhanlılar (İran Moğolları) devrinde önemli resmî görevlerde bulundukları bilinmektedir. Büyük dedesi Bahâeddin Muhammed b. Ali kültürlü bir kimse ve mühim bir idarî mevki sahibi, dedesi Şemseddin Muhammed Hârizmşahlar Devleti'nde maliye nâzırı (müstevfî-i dîvân) idi. Babası Bahâeddin Muhammed önce Hârizmşahlar'ın, 630 (1232-33) yılından itibaren de Moğollar'ın hizmetine girmiştir. Uzun süre İran, Horasan ve Mâzenderan'da Moğol umumi valilerinin hizmetinde bulunmuş, önce bu bölgelerin sâhib-dîvânlığına getirilmiş, 1235'te de büyük kağan Ögedey Han tarafından bütün İran'ın sâhib-dîvânlığına tayin edilmiştir. Birkaç defa İran'daki Moğol umumi valilerine vekâlet etmiş ve 1253'te ölmüştür. Devrinin seçkin ve münevver şahsiyetlerinden biri olan Bahâeddin Muhammed'in Arapça ve Farsça şiirler yazdığı bilinmektedir.

Kültürlü bir aile çevresinde ve çok geniş imkânlar içinde yetişen Cüveynî, çocukluk ve gençlik yıllarında mükemmel bir tahsil ve terbiye gördükten sonra on yedi on sekiz yaşlarında iken Moğollar'ın İran, Horasan, Irak ve Azerbaycan umumi valisi Argun'un özel kâtipleri arasına girdi. Argun 1243-1256 yılları arasında Moğollar'ın başşehri Karakurum'a yaptığı birçok resmî ziyarette bu çok genç ve kabiliyetli kâtibini de beraberinde götürmüştü. 1256 yılında Hülâgû İran'a gelince onun hizmetine girerek daha ilk günden itibaren itimat ve teveccühünü kazandı. Hülâgû'nun

İran'daki Bâtınî fırkasını yok etmek ve İsmâilîler'i ortadan kaldırmak için yaptığı bütün seferlere ve askerî faaliyetlere katıldı. İsmâilîler'in müstahkem kalesi olan Alamut'un zaptında bulundu, buranın meşhur kütüphanesiyle rasathânesinin yok olmasını önledi, ancak daha sonra Bâtınî akîdesiyle ilgili bütün eserleri yaktırdı.

Hülâgû'nun 1257 yılında Bağdat üzerine yürüdüğü ve bir yıl sonra da bu ilim ve irfan merkezini yerle bir ettiği zaman Cüveynî de beraberinde idi. 1259'da kendisine bütün Irâk-ı Arab ve Hûzistan eyaletlerinin idaresi verildi. Hülâgû'nun ölümüne kadar bu görevde kalan Cüveynî, onun oğlu Abaka Han zamanında da (1265-1282) bütün Irâk-ı Arab'ı müstakil denecek bir şekilde idare etti.

1259 yılından ölüm tarihi olan 1283'e kadar yirmi dört sene devam eden bu görevi sırasında birkaç defa rakip ve düşmanlarının iftira ve tezvirlerine mâruz kalan Cüveynî, kardeşi Şemseddin'in Abaka'nın veziri olmasından da faydalanarak bu tehlikeleri kolaylıkla atlattı. Ancak Temmuz 1281'de Bağdat'tan Tebriz'e Abaka'nın yanına geldiğinde, o sırada Abaka üzerinde büyük nüfuzu olan ve Cüveynî kardeşlere düşmanlığıyla tanınan Mecdülmülk-i Yezdî tarafından devlet malını gasbetmekle itham edilerek aleyhinde birçok isnatta bulunuldu. Neticede bütün serveti elinden alınan Cüveynî hapsedildi. Fakat bazı şehzadelerin aracılığı ile serbest bırakıldı. Bir müddet sonra da düşmanları onun Mısır Memlükleri ile iş birliği içinde olduğunu iddia ettiler. Bu iddiayı tahkik için bir heyetle birlikte Abaka'nın huzuruna çıkmak üzere Tebriz'e hareket etti. Yolda Abaka'nın öldüğünü ve yerine Ahmed Teküder'in geçtiğini öğrenince yeni hükümdarın fermanı ile Aladağ'da toplanacak büyük kurultayda hazır bulunmak üzere yola çıktı. Cülûs şenliklerinden sonra yeni hükümdar Ahmed Teküder Cüveynî ve oğluna iltifatlarda bulundu ve onu yeniden eski görevine iade ederek bütün servetini geri verdi. Böylece Cüveynî ailesinin itibarı tekrar yerine gelmiş oldu. Bu aileyi mahvetmek için çalışan Mecdülmülk ise parçalanarak öldürüldü. Eski servet, nüfuz ve itibarını elde eden Cüveynî, Horasan'dan Bağdat'a gelen Emîr Argun'un Abaka zamanından hissesine düşen borçlarını tahsil maksadıyla adamlarını yakalatması üzerine endişeye kapıldı ve hastalanarak 4 Zilhicce 681'de (5 Mart 1283) Mugan'da öldü. Naaşı Tebriz'e getirilerek Çerendâb Mezarlığı'na defnedildi.

İlhanlılar devrinin seçkin devlet adamı ve iyi bir münşî olan Cüveynî şair ve âlimleri himaye ederdi. Zekeriyyâ el-Kazvînî ʿAcâʾibü'l-maḫlûkāt'ı, Cemâleddin Meysem b. Ali Şerhu Nehci'l-belâga'yı İbn Bîbî de el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿalâʾiyye adlı eserini ona ithaf etmiş, Şeyh Sa'dî-i Şîrâzî ile Hümâm Tebrîzî de onu öven kasideler yazmışlardır.

Cüveynî Irak'ı idare ettiği yıllarda bu görevinde büyük başarı gösterdi.

Köylülerin üzerinden ağır vergileri kaldırdı. Sulama işlerini tanzim ederek Enbâr'dan Kûfe ve Necef'e kadar uzanan bir kanal yaptırdı. Kurduğu vakıflar ve hayır müesseseleriyle halkın sevgisini kazandı; bunlar arasında Necef'te yaptırdığı ribât* meşhurdur. Moğollar'ın tahribatı onun gayretleriyle kısa sürede giderilmiş, böylece nüfus artmış, refah seviyesi yükselmiş ve devlet gelirleri çoğalmıştır.

Cüveynî'nin, saray entrikalarının çok yoğun olduğu bir dönemde kardeşi Şemseddin ile beraber mevki ve nüfuzunu muhafaza edebilmesi çok keskin bir zekâya sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Cüveynî merkezi Bağdat olmak üzere bütün Irak'ta melik unvanıyla âdeta bir hükümdar gibi hareket ediyordu. Kaynaklar onun hidiv-i a'zam, dârâ-yı âlem, zıllullah, uluğ, kutluğ ve inanç gibi unvanlar kullandığını belirtmektedir. Ahmed Teküder zamanında hükümdarlar gibi çetr* taşıma imtiyazına sahipti.

Cüveynî'nin Mansûr ve Muzafferüddin adında iki oğlu ve bir de kızı olmuştur. Mansûr 1289'da Muzafferüddin ise 1291'de idam edilmiş, kızı ise İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın İslâmiyet'i kabulünde büyük rol oynayan meşhur sûfî Sadreddin Hammûye ile 1272'de evlenmiştir.

Eserleri. 1. Târîḫ-i Cihângüşâ*. Münşî ve tarihçi olarak şöhretini zamanımıza kadar devam ettiren asıl büyük eseridir. Cüveynî 650 (1252) veya 651 (1253) yılında yazmaya başladığı bu büyük tarihini 658'de (1260) tamamlamıştır. Eser 1912-1937 yılları arasında İranlı âlim Mirza Muhammed Kazvînî tarafından uzun ve mükemmel bir mukaddime, önemli hâşiyeler ve fihristler ilâvesiyle üç cilt halinde Leiden'de neşredilmiştir. Eser yalnız üslûp bakımından değil, ihtiva ettiği zengin tarihî ve içtimaî bilgiler itibariyle de Moğol tarihinin birinci derecedeki kaynaklarından biridir. Eser Boyle tarafından İngilizce'ye (bk. bibl.), Mürsel Öztürk

tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Tarih-i Cihangüşa, I-III, Ankara 1988). 2. Tesliyetü'l-iḫvân. Haksız ithamlara mâruz kalarak iki defa hapsedilen Cüveynî, 1283'te serbest bırakıldıktan sonra yazdığı bu risâlede Abaka Han zamanında rakip ve düşmanlarının ithamları sonucu başına gelen felâketleri anlatır ve yaptığı bütün işlerde haklı olduğunu ispata çalışır. Tesliyetü'l-ihvân, Abbas Mâhyâr tarafından bir mukaddime ve notlarla birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1361 / 1982). Cüveynî'nin bu konuda yazdığı ikinci bir risâlesi daha vardır. Ahmed Teküder'in İlhanlı tahtına çıkışından Mecdülmülk-i Yezdî'nin katline kadar meydana gelen olayları anlattığı bu eseri ölümünden altı ay önce yazmıştır. Risâle Mirza Muhammed Kazvînî tarafından Târîh-i Cihângüşâ'nın baş kısmında özet olarak neşredilmiştir.

Ayrıca yazdığı resmî mektuplar ve fermanların bir bölümü, Petersburg'da Institut des langues Orientales Kütüphanesi'nde, diğer bazı müelliflerin aynı nitelikteki eserlerini içine alan bir münşeat mecmuasında (178ᵃ-193ᵃ) yeralmaktadır (bk. Rosen, s. 158; ayrıca bk. Müeyyidüddevle Müntecibüddin Bedî' Atabek el-Cüveynî, Kitâbü ʿAtebeti'l-ketebe [nşr. M. Kazvînî – Abbas İkbal], nâşirlerin önsözü, s. T-Y).

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (nşr. Mirza Muhammed Kazvînî), Leiden - London 1912-16, IIII, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 1-126; a.e.: The History of the World-Conqueror (trc. J. A. Boyle), Manchester 1958, I, mütercimin girişi, s. XV-XXXV; Müeyyidüddevle Müntecibüddin Bedî' Atabek el-Cüveynî, Kitâbü ʿAtabeti'l-ketebe (nşr. M. Kazvînî – Abbas İkbal), Tahran 1329 hş., nâşirin önsözü, s. T-Y; V. Rosen, Les Manuscrits persans de l'Institut des Langues Orientales, Petersburg 1885, s. 158; Browne, LHP, III, 10, 12, 17, 20-24; Storey, Persian Literature, I/1, s. 260-266; Tebrîzî, Reyhânetü'l-edeb, I, 444; Spuler, İran Moğolları, s. 11, 16, 18, 32, 36, 87-88, 91, 373, 380, 420; Sarton, Introduction, II/2, s. 1123-1124; J. Rypka, "Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods", CHIr., V, 622-623; a.mlf., HIL, s. 250, 314, 443; Reuben Levy, An

Introduction to Persian Literature, New York-London 1969, s. 55-58; Barthold, Türkistan, s. 42-43; a.mlf. – J. A. Boyle, “Djuwaynı”, EI[2] (İng.), II, 606-607; Safâ, Edebiyyât, III, 1209-1213; Hadi Hasan, “Ata-Malik Juvaini”, IC, XXXIII/4 (1959), s. 280-282; M. Fuad Köprülü, “Cüveynî”, İA, III, 249-255; DMF, II, 1743.

Orhan Bilgin

CÜVEYNÎ, İmâmü’l-Haremeyn

إمام الحرمين الجويني

İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085)

Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

18 (veya 10) Muharrem 419 (17 [veya 9] Şubat 1028) tarihinde Nîşâbur civarındaki Ezâzvâr (veya Büştenikân) köyünde doğdu. İlk olarak Nîşâbur’un ünlü müderrislerinden olan babasından ders aldı. “Şeyhü’l-Hicâz” diye tanınan amcası Ali b. Yûsuf’un da bir süre öğrencisi oldu. Daha öğrenciliğinin ilk yıllarında hocalarıyla ilmî konularda tartışarak dikkatleri üzerine çekti. Babası vefat edince henüz yirmi yaşını doldurmamış ve tahsilini tamamlamamış bir genç olmasına rağmen onun yerine getirilip müderrislikle görevlendirildi. Bir taraftan da öğrenimine devam ederek bölgenin ünlü âlimlerinden dersler aldı. Ebû Abdullah el-Habbâzî’den kıraat, Ali b. Faddâl el-Mücâşiî’den Arap edebiyatı, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’den fıkıh, Ebü’l-Kāsım el-İskâf’tan usûl-i fıkıh, Abdurrahman b. Hasan b. Aliyyek ile Ebû Nuaym el-İsfahânî ve daha başkalarından hadis ilimlerini tahsil etti. Birçok âlimle münazaralarda bulunarak Ehl-i sünnet inancını savundu ve bu mezhebin Nîşâbur çevresinde güçlenmesini sağladı. Bu durum “mihnetü’l-Eşâire” diye bilinen hadise ortaya çıkıncaya kadar sürdü. Şiî-Mu‘tezilî görüşleri koyu bir taassupla savunan ve Eş‘arîliğin güçlenmesini hazmedemeyen devrin Büyük Selçuklu Veziri Amîdülmülk el-Kündürî, bid‘atçılara minberlerden lânet okunması için Tuğrul Bey’den ferman çıkarttıktan sonra bunu Eş‘ariyye âlimlerinin aleyhinde kullandı ve onların vaaz verme, ders okutma faaliyetlerini yasakladı; bir kısmının da hapsedilmesine karar verdi. Bu gelişmeler üzerine Cüveynî, aralarında Beyhakī ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi meşhur kişilerin de bulunduğu bir grup âlimle birlikte Nîşâbur’dan ayrılarak Bağdat’a gitti. Bölgenin ileri gelen âlimleriyle tanışıp ilmî sohbetlerde bulundu. Daha sonra Hicaz’a geçip (450 / 1058) dört yıl kadar Mekke ve Medine’de kaldı. Bu arada ders okutmaktan geri kalmayan

Cüveynî'nin şöhreti bu bölgede de yayıldı. Tuğrul Bey'in vefatından sonra Selçuklu sultanı olan Alparslan'ın Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü getirmesi üzerine Cüveynî Nîşâbur'a döndü (455 / 1063) ve kendisi için yaptırılan Nizâmiye Medresesi müderrisliğine tayin edildi; ayrıca vakıfların idaresi de uhdesine verildi. Burada vefatına kadar sürdürdüğü öğretim faaliyetine gencinden yaşlısına, cahilinden âlimine kadar pek çok kişi katılarak ilminden faydalandı. Her gün 300'ü aşkın kişinin derslerine devam ettiği nakledilir. Yetiştirdiği meşhur öğrenciler arasında Gazzâlî, Kiyâ el-Herrâsî, Ali b. Muhammed et-Taberî, Abdülgāfir el-Fârisî gibi isimler yer alır. İlmî otoritesini kabul ettirdiği

ve "İmâmü'l-Haremeyn" unvanını taşıdığı yıllarda bile mütehassıs olarak gördüğü âlimlere öğrencilik yapmaktan çekinmedi. Hayatının son yıllarında tasavvufa karşı ilgi duydu ve riyâzetle meşgul oldu. 25 Rebîülâhir 478 (20 Ağustos 1085) tarihinde Nîşâbur civarındaki Büştenikân köyünde vefat etti ve kendi evine defnedildi. Ölümünden birkaç yıl sonra cesedinin Hüseyin Kabristanı'na nakledilerek babasının yanına defnedildiği söylenir.

İlme karşı beslediği büyük sevgiden dolayı vaktinin çoğunu okuma, okutma ve eser yazma faaliyetlerine ayıran Cüveynî fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir ve hadis alanlarındaki çalışmalarıyla tanınır; bunlardan özellikle kelâm ve usûl-i fıkıh ilimlerinde otorite kabul edilir. Şâfiî mezhebine ait fıkıh ve usul kitaplarında geçen "İmam" tabiriyle Cüveynî kastedilir. Bu ilimlerde sadece Şâfiî'ye bağlı kalmamış, bizzat kendisi de bazı ictihadlar yapmıştır. Sübkî onun bu ictihadlarını Şerh ʿalâ Muhtasarı İbn Hâcib adlı eserinde toplamıştır (Tabakāt, V, 192). Cüveynî'nin fıkhî görüşleri müstakil araştırmalara da konu olmuştur. Abdülazîm ed-Dîb'in Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn (Devha 1405 / 1985) adlı eseri bu araştırmalardan biridir. Usul ve hilâf ilimlerindeki yerini ise Cüveynî'nin el-Kâfiye fi'l-cedel adlı eserini neşreden Fevkıyye Hüseyin Mahmûd geniş olarak incelemiştir (nâşirin girişi, s. 26-144). Zehebî'nin, Cüveynî'yi hadiste zayıf ve yetersiz görerek tenkit etmesine karşılık Sübkî, bir iki hadiste hata yapmasının bu alanda zayıf olduğu mânasına gelmeyeceğini belirtir (Tabakāt, V, 187-188).

Cüveynî'nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılık ağır basar. Bu alanda kendisini yetiştirerek geniş bir kültüre sahip olmuş, sadece Bâkıllânî'ye ait 12.000 varak hacminde olduğu rivayet edilen eserleri âdeta ezberlercesine

okumuştur. İtikadî problemlerin çoğunda Eş‘arî çizgisini takip etmekle beraber bazı konularda ondan ayrılmış, özellikle ilâhî sıfatların yorumu, âlemin hâdis oluşunun ispatı ve Allah-âlem ilişkisi gibi önemli konularda farklı görüşler ortaya koymuştur. Âlemin hâdis olduğunu ispat etmek için kendi dönemine kadar kullanılan delillere ilâveten hudûs ve imkân delillerini birleştirerek üçüncü bir metot geliştiren Cüveynî, Bâkıllânî’nin benimsediği “delilin yanlışlığı iddianın yanlışlığını gösterir” (in‘ikâs-ı edille) prensibini reddetmiş, sınırlı da olsa kelâm ilminin kapılarını felsefeye açmış, ahval* nazariyesine meyletmiş, tabiat kanunlarında determinizm bulunmadığını söylemiş ve kelâm ilminde Gazzâlî ile birlikte müteahhirîn devrinin başlamasına zemin hazırlamıştır (Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel, nâşirin girişi, s. 199; İbrâhim Medkûr, s. 52). Cüveynî’nin bazı kelâmî görüşleri şöyledir: Bilgi bir şeyi olduğu gibi kavramaktır. Akıl bilgiyi meydana getiren bir vasıta olmakla beraber mutlak ve sınırsız bir kaynak değildir, vahiyle desteklenmedikçe gerçeğin bilgisini kavramakta yetersiz kalır. Nazar ve tefekkürün bir türü olması itibariyle cedel, Aristo mantığını benimseyenlerin öne sürdüğü gibi zannî değil kesin bilgiye ulaştıran bir yoldur.

Tabiat olayları arasında görülen düzen doğrudan doğruya ilâhî bilginin bir sonucu olup Allah tarafından konulan kanunlara bağlıdır. İki olay veya iki varlık arasındaki bağlantı ilâhî iradenin tecellisinden ibarettir. Bundan dolayı tabiat hadiseleri arasında ontolojik bir zorunluluk yoktur. Âlemin hâdis olduğunu gösteren en güçlü delil, onun kadîm olmadığını veya cevherler ve arazların hudûsunu esas alan delil değil zorunsuzluğu yoluyla hâdis olduğunu ispatlayan delildir. Şöyle ki, arzın başka hacim ve şekillerde, gök cisimlerinin de bugünkünden farklı yerlerde bulunmaları mümkün olduğu halde şu andaki konumlarına sahip oluşları, bütünüyle âlemin bir “muhassıs”a ihtiyaç gösteren mümkin ve dolayısıyla hâdis bir varlık olduğunu ispat eder (Şehristânî, s. 11-12). Ayrıca âlemin hâdis olduğunu zamanın sonluluğu fikrine dayanarak ispat etmek de mümkündür. Âlemde başlangıcı olmayan hâdislerin bulunması imkânsızdır, öyle ise âlemi kuşatan zaman sonludur, dolayısıyla âlem hâdistir (Bedevî, I, 714-715).

Allah’ın varlığını bilmek için akıl yürütmek dinin yüklediği bir vecîbedir (Cüveynî, el-İrşâd, s. 10, 11). İlâhî zâttan ayrı kadîm sıfatlar kabul etmek

kadîmlerin çokluğu fikrine götürdüğü için zât-sıfat ilişkisini ahval görüşüyle açıklamak bu konuda en uygun izah tarzıdır. Bu da sıfatları, ilâhî zâtın varlık ve yoklukla nitelenemeyen halleri olarak açıklamaktan ibarettir. Yani ilâhî sıfatlar, ne var olmakta ne de varlıklarını sürdürmekte zâttan bağımsız olamazlar, ancak zâtla birlikte düşünülebilirler (Cüveynî, el-İrşâd, s. 80-84). Ebû Hâşim'in öne sürdüğü gibi sıfatları (halleri) zâta bağlayan umumi bir hal yoktur (Tritton, s. 184). Nefsî ve mânevî şeklinde iki gruba

ayrılabilen sıfatları ispat etmek için başlıca kaynak akıl değil nakildir. İlâhî zâtın, onu diğer zâtlardan ayıran ve sadece ona mahsus olan özel bir sıfatı bulunabilirse de insanların bunu kavramaları imkânsızdır (Şehristânî, s. 169, 174-175; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 73). Beka zâtın ötesinde bir sıfat değildir, yani Allah zâtında mevcut bir sıfattan dolayı değil zâtından ötürü bâkîdir. İlâhî irade için bir sınır yoktur. Emir ile irade aynı şey değildir; zira Allah dilemediğini emreder, emretmediğini diler (Tritton, s. 183-184). Allah kelâmı olan Kur'an yazılmış metinler halinde Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmiş değildir, aksine Cebrâil ilâhî kelâmı idrak edip anlamış, sonra yeryüzüne inerek anladıklarını Hz. Peygamber'e bildirmiş, o da bunları kavramıştır (Cüveynî, el-İrşâd, s. 135). Haberî sıfatlarla ilgili naslar te'vil edilmeyip zâhiri üzere bırakılmalı ve gerçek anlamları ilâhî ilme havale edilmelidir. Cüveynî kulların fiillerinin biri Allah'a, diğeri kula ait olan iki kudretin birlikte etki yapmasıyla meydana geldiği şeklindeki görüşü reddeder. Bir tek fiilin iki kadirin kudretiyle meydana gelmesi imkânsızdır; çünkü bir olan iki kudrete bölünmez. Şu halde fiil sadece kulun kudretiyle meydana gelir; ancak kulda bu kudreti yaratan Allah'tır. Böylece kulun kudreti onun bir eseri olmayıp sadece sıfatıdır; bu sıfatla meydana gelen fiil hâdis kudret açısından kula, takdir ve yaratma açısından Allah'a nisbet edilir (Cüveynî, el-ʿAkıdetü'n-Nizâmiyye, s. 32-34). Cüveynî el-İrşâd'da (s. 226-228) Eş'ariyye'nin genel kanaatine uyarak Allah'ın, kullarını güç yetiremeyecekleri fiilleri yapmakla yükümlü tutmasını câiz görmüşse de daha sonra yazdığı el-ʿAkıdetü'n-Nizâmiyye'de (s. 42) bu fikrinden vazgeçtiğini belirtmiştir (ayrıca bk. İbn Teymiyye, Mecmûu fetâvâ, VIII, 298).

Peygamberlik müessesesini ispat eden en kuvvetli delil mûcizedir, bunun dışında getirilecek deliller kesin olmaktan uzaktır. Peygamberlerin, ismet sıfatını zedelemeyecek küçük günahlar işlemeleri mümkündür. Kitap ve

sahih sünnetle sabit olan bütün itikadî hususlara iman etmek gerekir. Çünkü hiçbir naklî bilgi akla aykırı değildir. Devlet reisinin seçimi için ümmetin icmâ etmesi şart değildir. Daha faziletli biri varken fazilette ondan aşağı olanın seçilmesi mümkündür. Esas itibariyle kulu Allah'a karşı âsi yapan hiçbir günah küçümsenemez, ancak yine de günahlar arasında büyük-küçük ayırımı yapılabilir.

Cüveynî, ömrünün çoğunu bir kelâmcı olarak geçirmesine rağmen son dönemlerinde yazdığı el-ʿAkıdetü'n-Nizâmiyye adlı eserinde Allah'ın sıfatları gibi bazı meselelerde Selef'e yakın bir yol takip ettiği ve bir ölçüde fikirlerini değiştirdiği için müteahhir kaynaklarda ona atfedilen görüşleri bu hususu dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Bazı kaynakların Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediği görüşünü Cüveynî'ye atfetmeleri (bk. Sübkî, V, 189) isabetsizdir. Zira o Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediğini söylememiş, sonsuzu sonsuz olarak bildiği görüşünü savunmuştur. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin de Cüveynî'ye atfedip tenkit ettiği görüş bu şekildedir (el-ʿAvâsım, s. 138-140). Cüveynî'nin görüşlerini tenkit edenler içinde Şehristânî ve Seyfeddin el-Âmidî önemli bir yer tutar. Bunlar özellikle ahval teorisi konusunda Cüveynî'ye dikkat çekici eleştiriler yöneltmişlerdir. Bazı kaynaklarda Eş'ariyye içinde haberî sıfatları ilk defa Cüveynî'nin te'vil ettiği belirtilirse de (bk. İbn Teymiyye, Mecmûʿatü tefsîr, s. 330) bu doğru değildir. Zira bunu ondan önce İbn Fûrek'in başlattığı bilinmektedir (Yavuz, s. 100-104). Ali Sâmî en-Neşşâr, Cüveynî'nin ilâhî sıfatları ispat etmek için sadece aklî istidlâli kullandığını belirtirse de onun akaid konularında nakli esas aldığından şüphe edilmemelidir. Öyle görünüyor ki bazı âlimlerin Cüveynî'ye aynı konuda farklı fikirler atfetmeleri, onun itikadî görüşlerinde Selefî yönde bir değişikliğin meydana gelmesiyle ilgili bir husustur. Sübkî böyle bir değişikliğin gerçekleşmediğini söylemekte ise de (Tabakāt, V, 186-187, 191) Cüveynî'nin el-ʿAkıdetü'n-Nizâmiyye'si dikkate alındığı takdirde onun bu kanaatine katılmak zorlaşmaktadır. Cüveynî'nin, görüşlerinin büyük bir kısmında Eş'arî, kelâm sıfatı konusunda İbn Küllâb, sıfat teorisinde Ebû Hâşim, günah probleminde İbn Fûrek çizgisini takip ettiği söylenebilir. Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı inancını aklî bir temele oturtmaya çalıştığı için her sebebin zorunlu olarak bir sonucu gerektirdiğini ifade eden ve zorunlu bir âlem görüşüne götüren nedensellik ilkesini eleştirmiş, böylece Gazzâlî'nin felsefeyi tenkide yönelmesinde ve determinizmi reddetmesinde etkili bir rol

oynamıştır. Başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların imkânsızlığını ispat etmek için geliştirdiği orijinal delil de (Bedevî, I, 700) kelâm ilmine yaptığı katkılar arasında zikredilebilir. Cüveynî'nin itikadî görüşleri çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Âlem telakkisini Fevkıyye Hüseyin Mahmûd el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn (Kahire 1964) adlı eserinde, ilâhiyat ve tabiat sistemini Mehmet Dağ İmam el-Haremeyn el-Cüveyni'nin Âlem ve Allah Görüşü (basılmamış doçentlik tezi, AÜ İlâhiyat Fakültesi) adlı araştırmasında, Eş'ariyye mezhebi içindeki yerini Ali Cebr İmâmü'l-Haremeyn bâni'l-medreseti'l-Eşˁariyyeti'l-hadîse adlı çalışmasında incelemiştir. Muhammed ez-Zühaylî de el-İmâm el-Cüveynî adını taşıyan bir monografi hazırlamıştır (Dımaşk 1406/1986). Abdülazîm ed-Dîb, Cüveynî'nin hayatını ve fıkhî cephesini İmâmü'l-Haremeyn ve Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn adlı eserlerinde ele almıştır (bk. bibl.).

Eserleri. Cüveynî'nin büyük bir kısmı kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, bir kısmı da tefsir, ahlâk, hadis ilimlerine dair olan ve sayıları otuzu aşan eserlerinin belli başlıları şunlardır:

A) Kelâm. 1. eş-Şâmil* fî usûli'd-dîn. Kelâma dair en hacimli eseridir. Bir kısmı Ali Sâmî en-Neşşâr ve arkadaşları tarafından yayımlanmıştır (İskenderiye 1969). 2. el-İrşâd* ilâ kavâtıˁi'l-edilleti fî usûli'l-iˁtikād. Muhammed Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire 1369/1950), ayrıca Es'ad Temîm (Beyrut 1405/1985) tarafından yayımlanmıştır. 3. el-ˁAkıdetü'n-Nizâmiyye*. En son eserlerinden olup Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'e ithaf edilmiştir (Kahire 1948). 4. Lümaˁu'l-edille fî kavâˁidi Ehli's-sünne. Akaide dair muhtasar bir eser olup ilk defa Fevkıyye Hüseyin Mahmûd tarafından neşredilmiş (Kahire 1385/1965), daha sonra da Michel Allard tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1968). Abdullah b. Muhammed et-Tilimsânî Lümaˁu'l-edille'ye bir şerh yazmıştır (Zebîdî, II, 90, 92). 5. Şifâˀü'l-galîl* fî beyâni mâ vakaa fi't-Tevrât ve'l-İncîl mine't-tahrîf ve't-tebdîl. Tevrat ve İncil'in yahudi ve hıristiyanlarca tahrif edildiğini ispat etmeye çalışan kitap Michel Allard tarafından Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (Beyrut 1968). Ahmed Hicâzî es-Sekka eseri ayrıca yayımlamıştır (Kahire 1979). 6. Mesâˀilü'l-İmâm ˁAbdilhak es-Sıkıllî. Abdülhak es-Sıkıllî'nin Cüveynî'ye sorduğu itikada dair soruları ve bunlara verilen cevapları ihtiva eden bu risâle Abdülazîm ed-Dîb tarafından neşre hazırlanmıştır. 7. Risâle fî zikri

hâli’ş-Şeyẖ Ebî ʿ Alî İbn Sînâ. Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir nüshası vardır (Esad Efendi, nr. 3688).

B) Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh. 1. Nihâyetü’l-maṭlab fî dirâyeti’l-mezheb. Cüveynî’nin “hayatımın meyvesi” diye nitelendirdiği eser Şâfiî fıkhına dair önemli kaynaklardan biri olup Abdülazîm ed-Dîb tarafından iki büyük cilt halinde yayımlanmıştır (Devha 1399/1979). Eseri ilk olarak Cüveynî’nin kendisi, daha sonra da İzzeddin İbn Abdüsselâm ve İbn Ebû Asrûn ihtisar etmişlerdir. 2. el-Gıyâs̱î* (Gıyâs̱ü’l-ümem fî iltiyâs̱i’z-zulem). İslâm anayasa hukukuyla ilgili konuları inceleyen eseri Mustafa Hilmî ile Fuâd Abdülmün‘im (İskenderiye 1979), ayrıca Abdülazîm ed-Dîb (Katar 1401) tahkik ederek neşretmişlerdir. 3. el-Burhân fî usûli’l-fıkh*. Abdülazîm ed-Dîb tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Devha 1399/1979). 4. el-Varakāt* fî usûli’l-fıkh. Celâleddin el-Mahallî ile Hattâb el-Mâlikî tarafından şerhedilen bu küçük risâleyi Abdüllatîf Muhammed el-Abd yayımlamıştır (Kahire 1396/1977). 5. et-Telẖîs (Telẖîsu’t-Takrîb). Bâkıllânî’nin fıkıh usulüne dair eserinin muhtasarıdır. Taiz’de el-Muzaffer Camii Kütüphanesi’nde (nr. 314) kayıtlı nüshanın Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye Kütüphanesi’nde (nr. 2083) bir mikrofilmi mevcut olup eserin sonunda yer alan ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde de (III. Ahmed, nr. 1237/2) müstakil olarak bulunan ictihadla ilgili bölümü bu iki nüsha esas alınarak Abdülhamîd Ebû Züneyd tarafından Kitâbü’l-İctihâd adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1408/1987). 6. el-Kâfiye fi’l-cedel. Cedel ve hilâf ilmine dair olan eseri Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, kitabın tahlilini ihtiva eden uzun bir mukaddime ile birlikte neşretmiştir (Kahire 1399/1979). 7. ed-Dürretü’l-mudıyye fîmâ vakaʿ a fîhi’l-ẖilâf beyne’ş-Şâfiʿ iyye ve’l-Hanefiyye. Eserin I. cildini Abdülazîm ed-Dîb yayımlamıştır (Devha 1406 / 1986). 8. Mugīsü’l-ẖalk fî iẖtiyâri’l-eḥak. Müellifin Şâfiî mezhebini diğer mezheplere tercihini konu edinen eserin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi’nde mevcuttur (Ayasofya, nr. 2194, Esad Efendi, nr. 3532).

Kaynaklarda Cüveynî’ye atfedilen diğer bazı eserler de şunlardır: Medârikü’l-ʿ ukūl, Fî İsbâti kerâmâti’l-evliyâ ʾ, Fi’t-Tekfîr, el-Esâlîb fi’l-ẖilâf, Gunyetü’l-müsterşidîn, et-Tuhfe fî usûli’l-fıkh, et-Tebsıra fi’l-vesvese, Şerhu Lübâbi’l-fıkh li’l-Mehâmilî, el-Erbaʿ ûn, Tefsîrü’l-Kur ʾân, Dîvânü ẖutab ve mevâʿ iz, el-ʿ Umed, el-Furûk.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), tür.yer.; a.mlf., el-ʿAkıdetü'n-Nizâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1399 / 1979, tür.yer.; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399 / 1979, nâşirin girişi, s. 26-144, 199; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-ʿAvâsım (Tâlibî), Beyrut, ts., s. 138-140; Şehristânî, Nihâyetü'l-ikdâm, s. 11-12, 78-79, 109, 131, 169, 174-175; İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 278-285; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 192; Âmidî, Gāyetü'l-merâm, s. 27, 44, 169, 171, 184, 207; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 341-342; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 17, 61; VI, 52-73, 135, 275; VIII, 298; a.mlf., Mecmûʿatü tefsîr (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Bombay 1374/1954, s. 330; Sübkî, Tabakat, V, 165-222; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 358; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 68, 70, 75, 242, 253, 339, 343, 366, 377, 380, 396; II, 1024, 1124, 1159, 1541, 1561, 1562, 1641, 1754, 1990, 2005; Zebîdî, İthâfü's-sâde, II, 90, 92; Taşköprizâde, Miftâhu's-saʿâde, Haydarâbâd 1329, I, 440; II, 188; Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn, Kahire 1964, s. 147-148, 199, 202, 207-208, 210-211; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'lfelsefî fi'l-İslâm, İskenderiye 1966, s. 330; Bedevî, Mezâhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 679-748; W. M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 355; Abdülazîm ed-Dîb, İmâmü'l-Haremeyn, Küveyt 1401/1981; a.mlf., Fıkhu İmâmi'l-Haremeyn, Kahire 1409/1988; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 333; İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, s. 52; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 183-187; Y. Şevki Yavuz, İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti, İstanbul 1989, s. 100-104; İsmail Hakkı İzmirli, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî", DİFM, sy. 9 (1928), s. 1-33; Mehmed Dağ, "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Samsun 1987, s. 38; C. Brockelmann, "Cüveynî", İA, III, 249; a.mlf. – [L. Gardet], "al-Djuwaynī", EI² (İng.), II, 605-606.

Abdülazîm ed-Dîb

CÜVEYNÎ, Rüknü’l-İslâm

ركن الإسلام الجويني

Ebû Muhammed Rüknü’l-İslâm Abdullah b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî (ö. 438 / 1047)

Şâfiî fakihi ve müfessir.

İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin babasıdır. Nîşâbur yakınlarındaki Cüveyn’de doğdu. Babasından edebiyat okudu; ardından Nîşâbur’a giderek Ebü’t-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su‘lûkî’den fıkıh tahsili yaptı. Daha sonra Merv’de Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî’nin fıkıh derslerine devam ederek icâzet aldı. Hocası Kaffâl el-Mervezî’den başka Adnân b. Muhammed ed-Dabbî, Ebû Nuaym Abdülmelik b. Hasan, İbn Mahmiş ve Ebü’l-Hüseyin b. Bişrân’dan da hadis dinleyen Cüveynî’den oğlu İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Sehl b. İsmâil, Ali b. Ahmed el-Medînî ve başkaları rivayette bulunmuşlardır. 407 (101-617) yılında Merv’den tekrar Nîşâbur’a döndü. Burada ders okuttu, fetva ve ilmî münazara meclisleri kurarak birçok ilim adamının yetişmesine vesile oldu. Zamanında Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan ve çoğu fıkha dair olmak üzere çeşitli eserler yazan Cüveynî Zilkade 438’de (Mayıs 1047) Nîşâbur’da vefat etti.

Eserleri. el-Cemʿ ve’l-fark, el-Vesâʾil fî furûkı’l-mesâʾil, Mevkıfü’l-imâm ve’l-meʾmûm (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 482; Suppl., I, 667). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Muhtasar, et-Tebsıra, et-Tezkire, Silsiletü’l-vâsıl, Şerhu’r-risâle, et-Tefsîrü’l-kebîr, el-Muhît. Cüveynî’nin herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın doğrudan hadislere dayanarak yazmaya başladığı bir fıkıh kitabı olan son eser, bazı bölümlerini gören meşhur hadis âlimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin tenkit mahiyetinde bir risâle kaleme alması üzerine (bk. Sübkî, V, 77-90) yazımından vazgeçilerek tamamlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asâkir, Tebyînü kezibi'l-müfterî, s. 257-258; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 192; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 315; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 47-48; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 617-618; Sübkî, Tabakāt, V, 73-93; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 55; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 42; Dâvûdî, Tabakatü'l-müfessirîn, I, 253-254; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 339, 385, 445, 601; II, 996, 1258, 1621, 1626, 1910; Brockelmann, GAL, I, 482; Suppl., I, 667; a.mlf., "Cüveynî", İA, III, 249; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 451; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 290-291; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 165; Bilmen, Tefsir Tarihi, I, 414-416; J. Schacht, "al-Djuwaynı", EI² (İng.), II, 605.

Beşir Gözübenli

CÜVEYNÎ, Şemseddin

شمس الدين الجويني

Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (ö. 683/1284)

İlhanlı devlet adamı.

Ünlü tarihçi ve devlet adamı Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin kardeşi olup çocukluğu, öğrenimi ve gençliği hakkında hiçbir bilgi yoktur. Hülâgû tarafından 661'de (1263) sâhib - dîvânlığa getirildi. Cüveynî bu görevine Abaka Han

döneminde de (1265-1282) devam etti ve ülkeyi büyük bir başarı ile yönetti. Karamanoğulları'nın desteğiyle başlayan Cimri (Alâeddin Siyavuş) ayaklanmasını bastırmak, Moğollar'a ait gelirleri gözden geçirmek, yıkılan yerleri onarmak, güvenlik ve huzuru sağlamak üzere Abaka tarafından 676'da (1277) Anadolu'ya gönderildi. Büyük yetkilerle donatılan ve yanında bir miktar Moğol askeri bulunan Cüveynî, Karamanoğulları'nın sebep olduğu ayaklanmayı Selçuklu ordusuyla birlikte bastırdı; Lârende'den Akdeniz'e kadar yayılmış olan, Karamanoğulları'na bağlı Türkler'in çoğunu esir etti ve sürülerini ele geçirdi. Ancak kışın bastırması üzerine Niğde yolu üzerinde bulunan Kazova kışlağına çekildi. Burada kaldığı sürece Sinop, Kastamonu gibi şehirlerin yöneticilerine hediyeler ve mektuplar göndererek onları devlete bağlı kalmaya çağırdı. Bu arada halkı ezen ağır vergi ve salmaları kaldırttı, herkesten gücüne göre vergi aldı. Saltanat için Erzincan ve yöresinden alınan şer'î hisseyi diğer incü* vergileri seviyesine indirdi. Başka yerlerden sağladığı gelirleri karşılık göstermek suretiyle Selçuklular'ın İlhanlılar'a olan borçlarını hafifletti. Selçuklu Sultanı III. Gıyâseddin Keyhusrev'i (1266-1284) ve Sâhib Ata'yı henüz yakalanmamış olan Cimri üzerine gönderdi. Cimri'nin ortadan kaldırılmasındaki önemli rolü sebebiyle Ebû Bekir b. Zekî el-Mutetabbib onun için uzunca bir Arapça tehniyetnâme (tebrik mektubu) yazmıştır.

Anadolu'daki işleri düzene koyan Cüveynî, oğlu Şerefeddin Hârun'u nâib

olarak bırakıp Abaka'nın yanına döndü. Abaka, uzun yıllar Cüveynî kardeşlerin hizmetinde çalışmış olan Mecdülmülk-i Yezdî'yi müşrifü'l-memâlik (devlet müfettişi) tayin etmek suretiyle devlet yönetiminde bir değişiklik yaptı ve resmî evrakın sol köşesinde Mecdülmülk'ün, sağ köşesinde de Cüveynî'nin mühürlerinin yer almasını emretti. Ancak çok geçmeden bu iki devlet adamının arası açıldı. Mecdülmülk Abaka nezdinde Cüveynî aleyhine iftira ve tezvire başvurdu. Cüveynî'yi Mısırlılar'la ilişki kurup onları ülkeyi ele geçirmeye davet etmekle, kardeşi Alâeddin Atâ Melik'i de Fırat ve Dicle arasında bağımsız bir devlet kurmak niyetinde olmakla suçladı. Ancak yapılan soruşturma sonunda her iki kardeşin de suçsuzluğu anlaşılarak görevlerinde bırakıldılar. Fakat Mecdülmülk çok geçmeden yeniden her iki kardeş aleyhinde iftiralarda bulundu ve onları hapsettirmeyi başardı. Ancak Abaka'nın ölümü (680/1282) onların kurtulmalarını sağladı. Diğer taht iddiacısı Argun'u bertaraf edip Abaka'nın yerine geçen ve Müslümanlığı kabul eden ilk Moğol hanı olan Ahmed Teküder Cüveynî kardeşleri eski görevlerine iade etti. Çok geçmeden Ahmed'in devrilip Argun Han'ın tahta geçmesi üzerine Cüveynî, eski hükümdarın yakın adamlarından olduğu için Argun Han tarafından cezalandırılacağı endişesiyle Hindistan'a kaçmak üzere İsfahan'dan Kum'a gitti. Oradan da hükümdar nezdinde kendisine şefaatte bulunması için eski dostu ve hükümdarın yakını Emîr Buka'nın yanına gitti (683/1284). Argun onu affetti ve Emîr Buka'nın yanına vezir olarak verdi. Ancak Emîr Buka ve etrafındakiler Cüveynî'nin eski gücünü yeniden kazanabileceğinden korktukları için Argun'a, Abaka'yı onun zehirlediğini ve mallarını çaldığını söylediler. Bunun üzerine Cüveynî hapse atıldı ve kurtulabilmesi için kendisinden hiçbir zaman sağlayamayacağı miktarda para istendi. Nihayet Kazvin ve Zencan arasında Ahar kasabası civarında öldürüldü (4 Şâban 683 / 16 Ekim 1284). Sadece onun öldürülmesiyle yetinilmeyip bütün Cüveynî ailesinin kökü kazındı. Nitekim sonradan Mes'ûd ve Ferecullah adlı çocuklarını Tebriz'de (689/1290), babasının nâibi olarak Rum (Anadolu) emîrliği görevini yürüten Nevruz adlı oğlunu da elçiler göndererek Anadolu'da öldürttüler. Cüveynî, kardeşi Alâeddin ve altı çocuğunun mezarları Tebriz civarında Çerendâb adı verilen yerdedir. Cimri ayaklanmasından sonra Anadolu'da babasının nâibi olarak kalan Şerefeddin Hârun ise amcası Alâeddin Atâ Melik'in öldürülmesinden sonra Bağdat ve Irâk-ı Arab valisi olmuştur. Halife Müsta'sım-Billâh'ın torunu ile evlenen Hârun da düşmanlarının iftiraları sonucunda öldürülmüştür (685/1286).

Başta edebiyat olmak üzere çeşitli ilim dallarında çok iyi yetiştiği anlaşılan Şemseddin Cüveynî iyi bir yöneticiydi. Vezirlik yaptığı süre içinde kapısı daima dilek sahiplerine açık kalmış, âdil bir vergi sistemi uygulamış ve ülkede kanun egemenliğini sağlamıştır. İdareciliği yanında din, ilim ve sanat erbabını korumada gösterdiği duyarlık ve gelirlerinin

büyük bir bölümünü bu yolda harcaması ile de ün yapmıştır. Nitekim bu meziyetlerinden ötürü Sa‘dî-i Şîrâzî ve Hümâm-i Tebrîzî gibi şairler onu öven şiirler yazdıkları gibi Nasîrüddîn-i Tûsî, Fahreddîn-i Irâkî ve Safiyüddin el-Urmevî de yazdıkları eserleri ona ithaf etmişlerdir.

Yüksek seviyede bir münşî olarak tanınan Cüveynî’nin Münşeât’ının bir bölümü İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (FY, nr. 552). Aynı zamanda şair olan Cüveynî’nin şiirlerinden Arapça bazı parçalar İbn Bîbî’nin el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye’sinde yer almaktadır (s. 710-714). Gürcistan’daki fetihlerle ilgili olarak Farsça “Fetihnâme-i Elburz” da yine İbn Bîbî tarafından adı geçen eser içinde (s. 714-717) nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 710-717; Ebû Bekir İbnü’z-Zekî, Ravzatü’l-küttâb ve hadîkatü’l-elbâb (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972, s. 217-229; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 96, 140, 143, 144; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Nevâî), s. 546, 595; Hândmîr, Düstûrü’l-vüzerâʿ (trc. Harbî Emîn Süleyman), Kahire 1980, s. 337-358; Browne, LHP, III, 20-24; B. Spuler, İran Moğolları, s. 75, 78-98, 308, 311, 322, 338-339, 348; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 551-552, 567-568, 573, 588; M. Fuad Köprülü, “Cüveynî”, İA, III, 255-259; B. Spuler, “Djuwaynı”, EI² (Fr.), II, 622-623.

Tahsin Yazıcı

CÜVEYRİYE bint EBÛ SÜFYÂN

جويرية بنت أبي سفيان

Cüveyriye bint Ebî Süfyân b. Harb

Hz. Peygamber'in baldızı, kadın sahâbî.

Ebû Süfyân'ın Hind bint Utbe'den doğan kızı olup doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Aynı anneden olan diğer kardeşleri Muâviye, Utbe ve Ümmü'l-Hakem'dir. Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Habîbe'nin annesi ise Safiyye bint Ebü'l-Âs'tır. Cüveyriye'nin, annesi Hind ve diğer öz ve üvey kız kardeşleriyle beraber Mekke'nin fethinde (8/630) müslüman olduğu ve İslâm'a giren diğer Mekkeli kadınlarla beraber Hz. Peygamber'e biat ettiği anlaşılmaktadır. Cüveyriye önce Sâlib b. Ebû Hubeyş ile evlendi. Daha sonra Abdurrahman b. Hâris b. Ümeyye el-Asgar ile ikinci evliliğini yaptı. Her iki kocasından da çocuğu olmadığı rivayet edilmektedir. Aralarında annesi Hind'in de bulunduğu bazı kadınlarla beraber Yermük Savaşı'na katıldığı ve büyük kahramanlıklar gösterdiği anlatılmaktadır. Taberî onun bu savaşta düşman üzerine düzenlenen bir hücumda yaralandığını kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakat, VIII, 239; Halîfe b. Hayyât, et-Tabakat (Zekkâr), II, 796; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 104; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 150; Belâzürî, Ensâb, I, 440; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 141; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 401; İbn Hacer, el-İsâbe, Kahire 1939, IV, 258.

Rıza Savaş

CÜVEYRİYE bint HÂRİS

جويرية بنت الحارث

Cüveyriye bint el-Hâris b. Ebî Dırâr (ö. 56/676)

Hz. Peygamber'in hanımı.

607 yılı civarında doğdu. Huzâa kabilesinin Benî Mustalik kolunun reisi Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızıdır. Hicretin 5. yılında (626-27) Hz. Peygamber'le evlenmeden önce amcasının oğluyla evliydi. Cüveyriye'nin Hz. Peygamber'le evlenmesine sebep olan hadise şöyle gelişti: Mustalikoğulları Hendek Gazvesi öncesinde müslümanlara karşı savaş hazırlıklarına başlamışlardı. Bunu haber alan Hz. Peygamber düzenlediği Benî Mustalik Gazvesi'yle onları mağlûp etti. Bu savaşta yüzlerce esir ele geçirilerek Medine'ye götürüldü ve bunlar gazveye katılan askerlere dağıtıldı. Kocası bu savaşta ölen ve henüz yirmi yaşında bulunan Cüveyriye de esirler arasında idi ve ashaptan Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın veya amcazadesinin hissesine düştü. Esaretten kurtulmak için ödeyeceği fidye miktarını Sâbit b. Kays ile tesbit ettikten sonra Hz. Peygamber'in yanına gitti ve kendisini tanıtarak fidyesinin ödenmesi hususunda yardımcı olmasını istedi. Bunun üzerine fidyesini ödeyen Hz. Peygamber'in evlilik teklifini kabul ederek "müminlerin annesi" oldu. Bizzat Cüveyriye'ye dayanan bir başka rivayete göre ise babası esir düşen kızını kurtarmak için Medine'ye geldi ve fidyesini ödedikten sonra onu Hz. Peygamber'le evlendirdi. Cüveyriye'nin âzatlı kölesinden gelen diğer bir rivayet de bunu teyit etmektedir.

Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evlendiğini duyan müslümanlar Resûl-i Ekrem'i memnun etmek için onun hısımları olarak kabul ettikleri Mustalikoğulları'na mensup diğer esirleri de serbest bıraktılar. Bu evliliğin Mustalikoğulları ile müslümanlar arasındaki düşmanlığı giderdiği ve Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evlenmesinin asıl hedefinin bu kabileyi İslâm'a yaklaştırmak olduğu anlaşılmaktadır. Mustalikoğulları'nın bu evlilikten sonra İslâmiyet'i kabul etmeleri de bunu göstermektedir.

Cüveyriye’nin müslüman olmadan önceki adı “sâliha, hayırlı kadın” anlamında Berre idi. Böyle adlar almayı insanın kendi kendini temize çıkarması olarak değerlendiren ve bunu hoş karşılamayan Hz. Peygamber ona “küçük kız” anlamında Cüveyriye adını verdi. Hz. Âişe’nin belirttiğine göre Cüveyriye ibadete çok düşkündü.

Cüveyriye Hz. Peygamber’den yedi hadis rivayet etmiştir. Bunlardan biri Sahîh-i Buhârî’de, biri Sahîh-i Müslim’dedir. Kendisinden de İbn Abbas, Câbir b. Abdullah, İbn Ömer ve Mücâhid b. Cebr gibi sahâbî ve tâbiîler rivayette bulunmuşlardır.

Cüveyriye 56 yılı Rebîülevvelinde (Şubat 676) Medine’de vefat etmiştir (Zübeyr b. Bekkâr, s. 46). Bazı kaynaklarda 50’de (670) vefat ettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Savm”, 63, “ʿItk”, 13, “Vesâyâ”, 1; İbn İshak, es-Sîre, s. 245; Vâkıdî, el-Megazî, I, 406-413; İbn Hişâm, es-Sîre, Beyrut, ts., III, 302, 307, 308; İbn Saʻd, et-Tabakat, II, 63-65, 316; VIII, 116-120; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 89-90; Zübeyr b. Bekkâr, el-Müntehab (nşr. Sükeyne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, s. 45-46; Belâzürî, Ensâb, I, 441-442; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 604, 610; İbn Hazm, Cemhere, s. 239; İbn Asâkir, Kitâbü’l-Erbaʿîn, Dımaşk 1986, s. 94; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gabe, VII, 5658; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 261-265; İbn Hacer, el-İsâbe (Bicâvî), VII, 565-567; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 263, II, 738-739; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 54-58; Rıza Savaş, Hz. Muhammed Devrinde Kadın (doktora tezi, 1991), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 185.

Rıza Savaş

CÜYÛŞÎ CAMİİ

Kahire'de Mukattam dağı üzerinde bir Fâtımî cami-meşhedi.

Adı, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın Ermeni asıllı veziri Emîrü'l-cüyûş Bedr el-Cemâlî'nin unvanından gelmektedir. Girişin üstünde, binanın kimin adına yapılmış olduğu belirtilmemekle beraber meşhed* olduğunu gösteren 478 (1085) tarihli bir inşa kitâbesi yer almaktadır. Ancak bu meşhed Bedr el-Cemâlî'nin mezarı değildir; çünkü Makrîzî'nin

belirttiğine göre Cemâlî, Bâbünnasr'ın dışına gömülmüştür. Nitekim orada hâlâ bir Fâtımî türbesi mevcut olup Description de l'Egypte'teki bir haritada da (bk. D. BehrensAbouseif, s. 66) "Şeyh Bedr Şapeli" (mescid - meşhed) olarak gösterilmektedir. Bedr el-Cemâlî Kahire'yi tahkim eden bir kumandandı; şehrin surlarının ayakta kalan kısımları ve üç kapısı onun bu yöndeki başarısının delilleridir.

Meşhedin mimari özellikleri, daha sonra Fustat Mezarlığı'nda Hz. Peygamber ailesinden bazı kişiler adına yapılmış olan Fâtımî anıt yapılarına benzemektedir. Cüyûşî Camii, o dönemde inşa edilen diğer meşhedler arasında ayakta kalabilen en iyi durumdaki eserdir; Osmanlı döneminde de tekke olarak kullanılmıştır. Cami bir avlu çevresine kurulmuş küçük bir yapıdır. İbadet mekânı ile aynı doğrultuda bulunan ve taçkapı karakteri taşımayan, minarenin altında sade görünümlü bir kapısı vardır. Minarenin iki tarafında ve yan kısımlarda odalar bulunmaktadır. Avlu cephesi, Fâtımî mimarisinde sıkça rastlanan üç kısımlı tertiplemeye uygun olarak, iki çift sütun tarafından taşınan ve yanlardan iki küçük kemerle kuşatılan geniş bir omurga kemerle düzenlenmiştir. İbadet mekânı, basit köşe kemerlerine oturan bir kubbe ile örtülü mihrap önü bölümü dışında çapraz tonozlarla kapatılmıştır. Bu mekânın kuzeydoğusunda dışarı doğru çıkma yapan küçük bir kubbeli oda mevcuttur. Bu oda Creswell tarafından sonraki bir ilâve olarak kabul edilirken Ferid Şefîî odayı duvar örme tekniğine göre orijinal yapıya dahil etmektedir.

Mihrap, niş kemeri üstündeki dolgularda bulunan stuko oymalarla göz alıcı

biçimde süslenmiştir. Yarım kubbede, ibadet mekânının diğer bölümlerinde de görülen XVIII. yüzyıl Osmanlı üslûbunda bir tezyinat bulunmakta ve bir kitâbe bu süslemelerin 1144 (1731-32) yılında yapıldığını belirtmektedir. Kubbenin içi de stuko oymalarla süslenmiştir ve tepede "Muhammed" ve "Ali" ibarelerini ihtiva eden bir madalyon, eteklerde de bazı âyetlerin işlendiği bir yazı şeridi bulunmaktadır.

Minare, mihrap önündekini andıran bir kubbe ile örtülmüş iki katlı dört köşe bir kule şeklindedir ve bu haliyle IX. yüzyılda yapılmış olan Tunus'taki Kayrevan Ulucamii'nin minaresine benzemektedir. Minarenin en önemli özelliği, dikdörtgen gövdenin üst kenarında bulunan ve Mısır'da, bina üstünde kalabilmiş örneklerin en eskisini teşkil eden istalaktitli korniştir. Binanın diğer bir özelliği de çatısının üzerinde kubbeye bakan güneydoğu tarafında, birer oyma mihrabı olan, genişlikleri 1 metreden daha az, köşke benzer iki küçük kubbeli odanın bulunmasıdır. Bu odalarda birer mihrabın yer alması, inzivâya çekilmek amacıyla halvethâne olarak tasarlandıklarını hatıra getirmektedir. Bu yapılarla onlardan uzakta bulunan minare, binanın aslında muhafızlar için inşa edilip cami biçiminde gizlenmiş bir gözetleme kulesi olarak yorumlanmasına da sebep olmuştur. O. Grabar'ın kabul gören yorumuna göre bu yapı Bedr el-Cemâlî'nin askerî başarılarına ithaf edilmiştir (Ars Orientalis, VI, 27 vd.). Yûsuf Râgıb ise bu yoruma, caminin, Fâtımîler tarafından mezarlıklarda yapılmış pek çok özel dinî yapıdan biri olduğu görüşünü eklemektedir (St.I, LXV, 51 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-60, s. 155 vd.; Farid Shafi'î, "The Mashhad al-Juyushi: Archeological Notes and Studies", Studies in Islamic Art and Architecture in honor of Professor K. A. C. Creswell, London 1965, s. 237 vd.; D. BehrensAbouseif, Islamic Architecture in Cairo, An Introduction, Leiden 1989, s. 66-67; O. Grabar, "The Earliest Islamic Commemorative Structures", Ars Orientalis, VI, Washington 1966, s. 27 vd.; Yusuf Ragib, "Un Oratoire Fatimide au Sommet du Muqattam", St.I, LXV (1987), s. 51 vd.

Dorıs Behrens Abouseıf

CÜZ

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi sayfadan oluşan otuz bölümünden her biri.

(bk. MUSHAF)

CÜZ

الجزء

(bk. CEVHER)

CÜZ

الجزء

Bir kişinin rivayet ettiği hadisleri veya bir konuya dair rivayetleri toplayan telif türüne verilen ad.

Sözlükte “bir nesnenin bir parçası, bir bölüğü” anlamında olup çoğulu eczâdır. Birkaç ciltten meydana gelen bir kitabın her cildine de bu anlamda cüz denmektedir. Hadis ilminde, bir sahâbînin veya daha sonraki nesilden birinin rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden eserlere bu ad verilmiştir. Mâlik b. Enes’in âlî* rivayetlerini bir araya getiren Hişâm b. Ammâr’ın (ö. 245/859) Cüzʾ fîhi ʿavâlî ehâdîsi Mâlik adlı eseri (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 98/5) bu tür cüzlerdendir. “Bir kişinin tek bir kişi vasıtasıyla gelen rivayetleri” anlamında cüzden başka nüsha ve sahîfe terimlerinin de kullanıldığı, hatta Ya‘lâ b. Ubâd el-Kilâbî’nin Cüzʾ fî nüshati Yaʿlâ’sında olduğu üzere (Sezgin, I, 98) cüz ve nüsha kelimelerinin yan yana geldiği de görülmektedir.

Belli bir konuya dair rivayetleri ihtiva eden eserlere de cüz adı verilmiştir. Bazı kaynaklarda bu tür çalışmalar için Âcurrî’nin (ö. 360/970), âhirette Allah Teâlâ’nın görüleceğine dair Kitâbü’r-Rüʾye adlı eseriyle (nşr. Muhammed Gıyâs el-Canbâz, Riyad 1405) Buhârî’nin Refʿu’l-yedeyn fi’s-salât (Kalküta 1256) ve Kitâbü’l-Kırâʾeti halfe’l-imâm (Delhi 1256) adlı eserleri örnek olarak verilmektedir. Eserlerin adında “kitâb” kelimesinin bulunması, onların cüz olma özelliğini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim İbn Ebü’d-Dünyâ’nın Cüzʾ fîhi kitâbü’s-sabr ve’s-sevâbi ʿaleyh adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3664) cüz ve kitâb kelimeleri bir arada zikredilmiştir. Cüzlerin belli konuları ihtiva etmesi şartı yoktur. Meselâ Süyûtî’nin Cüzʾ fî tarîki hadîsi ‘men hafiza ʿalâ ümmetî erbaʿîne hadîsen’ adlı çalışmasında (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 988) bir hadisin tarikleri araştırıldığı gibi Ebû Abdullah İbn Mende’nin

Cüzʾ fî men ʿâşe mine’s-sahâbeti miʾe ve ʿişrîn adlı cüzünde (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3767, vr. 135[a]-136[a]) 120 yıl yaşayan sahâbîler ele

alınmaktadır. Fevâid* kitapları ile vuhdâniyyât (tek râvili hadisler), sünâiyyât (iki râvili hadisler), uşâriyyât (on râvili hadisler) kitapları, kırk hadisler, 100 hadis ve 200 hadisten meydana gelen çalışmalar hep cüz olarak kabul edilmiştir.

Cüzlerin hacmi hakkında kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Yaygın olan anlayışa göre Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi sayfasına bir cüz denilmesinden hareketle bir cüzün yirmi sayfa yani on varak olabileceğini söylemek mümkündür. Ancak Zehebî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in biyografisini verirken (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 558-559) onun Târîhu Medîneti Dımaşk, adlı eserinin 800 cüzden meydana geldiğini belirtmekte ve, "Bir cüz yirmi varak olduğuna göre bu eser 16.000 varaktan ibarettir" demektedir. Buna göre İbn Asâkir'in seksen ciltlik bu dev eserinin her bir cildi on cüzden oluşmaktadır. Yirmi varakın bir cüz kabul edilmesi durumunda cüzün yaklaşık bir fasikül karşılığı olduğu söylenebilir.

Cüzlerin hacmi hususundaki tereddüdün sebebi, günümüze ulaşan muhtelif eserlerin hacmi hakkında cüz hesabıyla verilen ölçülerin birbirinden farklı olmasıdır. Hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed b. Müseyyeb el-Ergıyânî (ö. 315/927), Mısır'da hadis tahsil ederken koltuğunun altında 100 cüzle dolaştığını, her cüzde de 1000 hadis bulunduğunu söylemektedir. Bu ifadeyi değerlendiren Zehebî, "Demek ki Ergıyânî'nin yazısı çok inceymiş, yoksa normal bir hatla yazılan 1000 hadis bir cilt tutar (tamamı 100 cilt); koltuk altında ise dört cilt bile güçlükle taşınabilir" demektedir. Yine Zehebî'nin Ebû Abdullah Hâkim'den rivayet ettiği bir haberde, Ergıyânî'nin koltuğunda 100.000 hadis taşıdığı, bu hadislerin pek ince bir hatla yazılı olduğu, her bir cüzde 1000 hadis bulunduğu belirtilmek suretiyle bu bilgi doğrulanmaktadır. Buna göre bir cüzde 1000 hadisin bulunması, öte yandan Hatîb el-Bağdâdî'nin üç cüzden ibaret olduğu belirtilen (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 289) Şerefü ashâbi'l-hadîs'inin sadece 334 rivayeti ihtiva etmesi, cüzler için belli bir ölçü koymayı güçleştirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in, satırları oldukça sık bir dizgiyle altı cilt halinde basılan el-Müsned'inin 127 cüz (İbn Hayr, s. 139), İbn Adî'nin on iki cilt olduğu söylenen, fakat yedi cilt olarak yayımlanan el-Kâmil'inin altmış cüz (Kettânî, s. 145), Hatîb el-Bağdâdî'nin on dört cilt halinde basılan Târîhu Bagdâd'ının 106 cüz (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 289) olması da bunu göstermektedir.

Cüzlerin asgari bir ölçüsü de bulunmamaktadır. Yahyâ b. Maîn'in Cüzʾ min târîhi Ebî Saîd Hâşim b. Mersed et-Taberânî an Yahyâ b. Maîn fi't-taʿdîl adlı cüzü ile (TSMK, III. Ahmed , nr. 624/10, vr. 86ª-87b) Zeynüddin el-Irâkı'nin Cüz fî mâ vakaa fî Müsnedi'l-İmâm Hanbel mine'l-mevzûât adlı çalışması (Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1470, vr. 157-158) birer varak, Saîd b. Mansûr'un râvilere dair cüzü (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 83, vr. 19ª-25b) altı varak, Nesâî'nin Cüzʾ min hadîs ʿani'n-nebî adlı cüzü (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 107, vr. 310ª-321ª) on bir varak hacmindedir (ayrıca bk. Sezgin, I, İndeks).

Birkaç cüzden meydana gelen bazı çalışmalar eczâ kelimesiyle adlandırılmıştır. Ebû Abdullah Kasım b. Fazl es-Sekafî'nin (ö. 489/1096) on cüzden meydana gelen el-Eczâʾü's-Sekafiyyât'ı, Ebü'l-Hasan el-Hıleî'nin (ö. 492/1099) yirmi cüzden meydana gelen el-Eczâʾü'l-Hıleiyyât'ı, Ebû Tâhir es-Silefî'nin (ö. 576/1180) 100 cüzü aşkın olduğu söylenen el-Eczâʾü's-Silefiyyât'ı bunlardan birkaçı olup Kâtib Çelebi ile Kettânî tesbit ettikleri muhtelif cüzlerin uzun birer listesini vermişlerdir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, s. 139; Zehebî, Tezkiretü'l-huffâz, III, 789-790; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 425; XVIII, 289; XX, 558-559; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), II, 116, ayrıca bk. nâşirin dipnotu, I, 40; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 583-590; Sıddîk Hasan Han, el-Hıtta fî zikri's-sıhahi's-sitte, Beyrut 1405/1985, s. 68-69; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 86-94, 145; Mübârekfûrî, Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahvezî, Kahire 1386/1967, I, 67, 104-105; Sıddîkı, Hadis Edebiyatı Tarihi, s. 36; Sezgin, GAS, I, 98, 107, ayrıca bk. İndeks.

M. Yaşar Kandemir

CÜZÂF

الجزاف

Götürü usulle satış anlamında kullanılan fıkıh terimi.

Farsça güzâf (faydasız söz; hadsiz, hesapsız) kelimesinin Arapçalaşmış şekli olan cüzâf (cezâf, cizâf) “bir şeyi tartmadan, saymadan veya ölçmeden satmak yahut satın almak” demektir. Bu anlamda mücâzefe de kullanılır.

İslâm hukukunda satılan malın (mebî‘) miktarının belirlenmesi esas olmakla birlikte ihtiyaç sebebiyle bu kurala bir istisna getirilmiş ve ölçülüp tartılmak veya sayılmak suretiyle miktarları belirlenmemiş malların muayyen şartlar çerçevesinde tahminle, yani götürü (kabâle, kabala) usulle satışına izin verilmiştir. Şâfiîler’de mekruh olduğuna dair bir görüş bulunmakla birlikte bu usulle yapılan satışı hukukçular genel olarak geçerli kabul etmektedirler. Hz. Peygamber’in bu konudaki hadisleri de bu tür alışverişin zaruret sebebiyle câiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır (ilgili hadisler için bk. Buhârî, “Büyûʿ”, 54, 56; Müslim, “Büyûʿ”, 34, 37, 38, “Müsâkat”, 15).

Götürü usulü satışta malın satış anında hazır bulunması, miktarının ise taraflarca bilinmeyip tahminen belirlenmesi gerekir. Taraflardan birinin miktarı bilip gizlemesi durumunda bu malın götürü usulle satışı Mâlikî ve Hanbelîler’e göre mümkün değildir. Çünkü genel kurala aykırı olan bu satış zaruret sebebiyle geçerli sayılmıştır, taraflardan birinin miktarı bilmesi halinde zaruret ortadan kalkmaktadır. Ayrıca bu durumda miktarı bilmeyen kimsenin aldanma ihtimali vardır. Hanefîler’e ve Şâfiîler’deki hâkim görüşe göre ise taraflardan birinin miktarı bilmesi götürü satışın geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Götürü usulle satışta malın tane ile (adedî), ölçekle (keylî) veya tartı ile (veznî) belirlenebilir türden olmasının bir önemi yoktur. Tanesi şu kadardan bir sürünün veya ölçeği şu kadardan bir yığının satımı gibi bir birimin fiyatının belirlenip bir kümenin satılması da Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve Muhammed ile diğer üç mezhep hukukçularına göre geçerlidir. Ebû Hanîfe ise malın tamamına yönelik bir bilinmezlik

olduğu gerekçesiyle bu tür satışların geçerli olmadığını söylemektedir.

Faize konu olan malların kendi cinsleriyle götürü olarak değişimi mümkün değildir. Zira ribevî malların kendi cinsleriyle değişiminde bunların eşit miktarlarda olması şart koşulmakta, farklı miktarlarda değişimi faiz kabul edilmektedir. Götürü usulü satışlarda malın tahmin edilen miktardan az ve çok olması mümkündür. Bu fazlalık faiz olacağından satış geçerli değildir. Bunun sonucu olarak altın ve gümüşün kendi cinsleri karşılığında götürü satışı geçerli olmaz. Fakat altının gümüşle değişiminde olduğu gibi farklı cinslerin birbiriyle götürü satışı geçerlidir (bk. FAİZ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "czf" md.; Steingass, Dictionary, s. 1076, 1088; el-Muvattaʾ, "Büyûʿ", 22; Müsned, V, 320; Buhârî, "Büyûʿ", 54, 56; Müslim, "Büyûʿ", 34, 37, 38, "Müsâkat", 15; İbn Mâce, "Ticârât", 38; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 12, 67; İbn Hazm, el-Muhallâ, VIII, 489 vd.; İbn Abdülber, el-Kâfî, II, 673 vd.; Bâcî, el-Münteka, Beyrut 1403/1983, V, 7-10; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 265-266; Serahsî, el-Mebsût, XII, 191-194; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 161, 175-176; İbn Kudâme, el-Mugnî, IV, 226-228; Nevevî, Şerhu Müslim (Bulak), X, 169; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), IV, 293; Aynî, ʿUmdetü'l-karî, Kahire 1348 → Beyrut, ts., XI, 250, 255; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Bulak), V, 86, 373; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, V, 168, 170; Mv.F, IX, 72-80.

Muhsin Koçak

CÜZÂM

(bk. CÜZZAM).

CÜZÂM (Benî Cüzâm)

بنو جذام

Yemen asıllı olduğu kabul edilen bir Arap kabilesi.

Cüzâm'ın menşei konusu tartışmalıdır. Mudar ve özellikle Esed b. Huzeyme kabileleri, Cüzâm'ı kendi neseplerine bağlayarak onların Yemen kabileleri arasına karışmış bir Mudar kabilesi olduğunu iddia etmişlerdi. Cüzâmlılar'ın büyük çoğunluğu ise kendilerinin Kahtânîler soyundan Kehlânoğulları'na bağlı bulunduklarını belirtiyor ve şecerelerini Cüzâm b. Adî b. Hâris... b. Kehlân şeklinde sıralıyorlardı. Daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan kabileler arası rekabet ve siyasî olaylar Cüzâm'ın Yemen asıllı olduğu fikrini desteklemektedir. Menşei hakkındaki bu fikirler kabilenin önemini gösterdiği gibi Cüzâm ile Mudar arasında eskiden var olan bir dostluğun (hilf*) mevcudiyeti düşüncesini de kuvvetlendirmektedir.

Cüzâm lakabıyla tanınan bu kabilenin kurucusu Amr'ın Âmile ve Lahm adında iki kardeşi daha olup onların da kendi adlarıyla anılan birer büyük kabileleri vardı. Bunlar Kinde'nin amcaları idiler. Cüzâmlılar seylü'l-arim* dolayısıyla Yemen bölgesini terkederek kuzeye çıkmışlar, Hicaz, Suriye ve Mısır arasındaki arazilere yayılmışlardı. Amman, Maan, Tebük, Eyle, Vâdilkurâ, Ezruh, Medyen ve Gazze yerleştikleri başlıca şehirlerdi. Eyle'nin güneydoğusunda Hismâ adlı geniş bir bölge ile Selâsil (Selsel) adlı bir su kaynağı Cüzâm'a ait bulunuyordu.

Cüzâmlılar, Arabistan-Suriye-Mısır arasındaki ticaret yollarında kılavuzluk ve kervan muhafızlığı yaparlardı. İslâm öncesi dönemde bölgeye Bizans hâkim olunca bu devletin tâbii haline gelmişlerdi ve aralarında Hıristiyanlık yayılmıştı. Ancak Hıristiyanlığa bağlılıkları sathî idi; Müşteri yıldızına veya yanında başlarını tıraş ederek ziyaret ettikleri Ukaysır putuna tapanları bile vardı. Medine'deki yahudi kabilesi Benî Nadîr'in de bunların soyundan geldiği rivayet edilmektedir.

Kabilenin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in hayatı boyunca İslâm'a karşı

olmuştur. Bedir Gazvesi öncesinde Hz. Peygamber'in Kureyş kervanını beklediği sırada durumu Ebû Süfyân'a bir Cüzâmlı haber vermişti. Ancak 6 (628) yılında Hudeybiye Antlaşması'ndan hemen sonra Cüzâm'dan Rifâa b. Zeyd Medine'ye gelerek müslüman olmuş, kabilesine Hz. Peygamber'in yazdığı mektubu götürerek onların da İslâmiyet'i kabul etmelerini sağlamıştı. Fakat bu esnada muhtemelen sadece Rifâa'nın kabilesi müslüman olmuştur. Çünkü aynı sıralarda Hz. Peygamber'in Bizans İmparatoru Herakleios'a gönderdiği elçisi Dihye b. Halîfe el-Kelbî dönüşte Cüzâmlılar'ın arazisinden geçerken soyuldu. Müslüman olan Cüzâmlılar soyguncularla çatışmaya girdiler. Fakat bunları asıl cezalandıran Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise kumandasında gönderdiği birlik oldu.

Cüzâm kabilesi Mûte'de Bizans kuvvetleri safında müslümanlarla çarpıştı. 629 yılında Hz. Peygamber Amr b. Âs'ı bunların üzerine gönderdi. Medine'den istediği takviye kuvvetlerinin gelmesinden sonra Amr b. Âs Cüzâmlılar'ı Selâsil suyu yakınında mağlûp etti. Zâtüsselâsil Seriyyesi adı verilen bu seferden bir yıl sonra yapılan Tebük Seferi sırasında bazı Cüzâm reisleri Hz. Peygamber'le görüştüler ve İslâmiyet'i kabul ettiler.

Yermük Savaşı'nda (15/636) kabilenin çoğu Bizanslılar safında yer almıştı. Bazı rivayetlere göre İslâm ordusunda da Cüzâmlılar vardı. Ancak bu savaştan sonra Cüzâmlılar müslüman oldular ve Suriye ile Filistin orduları içinde bölgenin fethinde önemli görevler üstlendiler. Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine katılıp buraya ilk yerleşenler de Cüzâmlılar olmuştur.

Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki ihtilâfta diğer Suriye kabileleri gibi Hz. Muâviye tarafını tutan Cüzâmlılar böylece Emevîler arasında itibar ve nüfuz kazandılar. Kabilenin ileri gelen şahsiyetlerinden Ravh b. Zinbâ' halkı I. Yezîd'e zorla biat ettirmek için Medine ve Mekke üzerine düzenlenen seferlere katıldı. Ravh, Muâviye b. Yezîd'in veliaht göstermeksizin önce halifelikten çekilip arkasından ölümü üzerine Emevî idaresinde bir otorite boşluğu ortaya çıktığı ve Abdullah b. Zübeyr'in güç kazandığı bir sırada Mervân b. Hakem'e biat edilmesini sağladığı için hem kendisi hem de kabilesi Mervânîler'in minnettarlığını kazandı.

Emevîler'in yıkılmasına kadar idare üzerinde etkileri devam eden Cüzâmlılar halifeliğin muhtelif bölgelerine gruplar halinde dağılmışlar,

hatta Endülüs’e kadar yayılmışlardı. IX. (XV.) yüzyıl başlarında bile Nil deltasının doğusunda İskenderiye yöresinde Cüzâmlılar vardı. Ayrıca başta Kerek havalisi olmak üzere Belka, Şerîa ve Arabe bölgelerinde de varlıklarını sürdürüyorlardı.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm: Putlar Kitabı (trc. ve nşr. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 30, 42, 46; Vâkıdî, el-Megazî, I, 28; II, 555-560, 760; III, 990, 1032; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 339; IV, 375, 612-615, 623; Ya‘kubî, Târîh, Beyrut 1960, I, 229-230; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü’l-ferîd, IV, 394; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), IV, 353; V, 192; İbn Hazm, Cemhere, s. 11, 419, 420-421; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 256-257; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 191-192; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûgu’l-ereb, III, 287; W. Montgomery Watt, Mahomet à Médine, Paris 1959, s. 132-135; Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, s. 174; H. Lammens, “Cüzâm”, İA, III, 259-261; C. E. Bosworth, “Djudham”, EI² (Fr.), II, 588.

Ahmet Önkal

CÜZ’Î

الجزئي

Bir varlık türünün yalnız bir veya birkaç ferdine ait olan durum, nitelik, kavram anlamında kullanılan felsefe ve mantık terimi.

Sözlükte “parça, pay, unsur” anlamlarına gelen Arapça cüz (ARAPÇA) kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle türetilmiş bir kelime olup felsefe ve mantıkta küllî*nin karşıtı olarak “bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden kavram”, “taşıdığı hüküm, konudaki fertlerden sadece bir veya birkaçına şâmil olan önerme, bir ilme göre konuları daha özel olan diğer bir ilim (tabiat ilmine göre tıp ilmi gibi), daha üstteki

feleğin cüz’ü olan felek veya felekler” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Kaynaklarda biri hakiki diğeri izâfî olmak üzere iki türlü cüz’î kavram veya varlıktan söz edilir. Hakiki cüz’î, “başka herhangi bir varlıkla ortaklığı tamamen giderecek şekilde tasavvur edilen bir tek varlık” anlamına gelir. Buna göre bütün özel isimler hakiki cüz’î varlıkları gösteren kavramlardır. İzâfî cüz’î ise “daha genel bir varlık cinsinin şümulüne giren daha özel bir varlık türü”dür. Buna göre beş küllî* denilen tümellerden kapsamı dar olanlar, kapsamı geniş olanlara göre cüz’î sayılırlar. Meselâ “cisim”e göre “hayvan” cüz’î, “hayvan”a göre de insan cüz’îdir; buna karşılık hakiki cûz’îler olan Ahmet ve Mehmet’e göre cisim, hayvan ve insan küllîdirler.

Bir varlığın veya varlık grubunun cüz’î yahut küllî sayılması, tasnifte esas alınan durumlara veya şartlara göre değişir; yani bir duruma göre cüz’î olan varlık başka bir duruma göre küllî olabilir. Meselâ “hayvan” kavramı “canlılık” şartı bakımından “insan”ı ve daha başka canlıları kapsadığı için “hayvan” küllî, “insan” cüz’îdir. Fakat insan canlılık yanında düşünme, konuşma gibi başka şartlar ve nitelikler de taşımaktadır. Buna göre canlılık “insan”ın cüzüdür; dolayısıyla “insan” küllî, “hayvan” da cüz’îdir (et-Taʿrîfât, “cüzî” md.).

İslâm düşünce tarihinde cüz'î-küllî meselesi, özellikle Allah'ın ilim sıfatıyla ilgisi dolayısıyla tartışma konusu olmuştur. Aristo'ya ait olan ve, "Tanrı için kusurlu varlıkları bilmektense bilmemek daha iyidir" şeklinde ifade edilen görüşün etkisi altında kaldığı anlaşılan Fârâbî ile diğer filozoflar söz konusu görüşü biraz daha yumuşatarak Allah'ın ilmini, varlık ve olayları bilmesiyle zâtında değişmeler meydana geliyormuş gibi bir sonuca götürmeyecek şekilde açıklamaya özel bir önem vermişlerdir. Şöyle ki, yine Aristo'dan gelen anlayışa göre bilginin objesindeki değişmeler bilgide ve dolayısıyla süjede de değişiklik meydana getirir. Cüz'îler hem mevcudiyetleri hem de arazları ve nitelikleri itibariyle zaman ve mekânda değişikliğe uğrayan varlıklar olduğu için Allah'ın bunları değişme durumlarıyla bilmesi kendisinde de değişiklik meydana getirir ki böyle bir bilgi O'nun hakkında söz konusu olamaz. Şu halde Allah, nitelikleri bakımından değişmeyen küllî varlıkları bilir. Buna göre meydana gelen, değişen ve başkalaşan cüz'î varlık ve olaylar onun bilgisine konu teşkil etmez. O, her şeyi ezelden ebede, küllî yapıları ve kanunlarıyla, hiçbir değişmeye uğramaksızın küllî olarak bilir (İbn Sînâ, en-Necât, s. 593-596). Bir başka deyişle bir varlığın küllî veya cüz'î olması bize göredir; Allah zaman ve mekân üstü bir varlık olarak parçayı ve bütünü aynı düzeyde bilir. O'nun bilgisi bizimki gibi zaman içinde parça parça oluşan bir bilgi değildir. Gerçi Fârâbî ve İbn Sînâ açıkça "Allah cüz'îleri bilmez" dememişlerse de kelâmcılar onların yukarıdaki anlayışından Allah'ın cüz'îleri bilemeyeceği sonucunu çıkararak bunu kesinlikle reddetmişlerdir. Özellikle Gazzâlî'nin başka gerekçeler yanında bu iddiayı da ileri sürerek filozofları tekfir etmesi İslâm düşünce tarihinde geniş yankılar uyandırmıştır. Her ne kadar İbn Rüşd, haklı olarak İslâm filozoflarının cüz'îlerle ilgili açıklamalarında Allah'a bilgisizlik isnat etmek gibi bir niyetleri olmadığını, görüşlerinin Gazzâlî tarafından haksız olarak bu yönde yorumlandığını belirtmişse de bu itiraz felsefe ve filozoflara karşı olan tavrı yumuşatmaya yetmemiştir (ayrıca bk. KÜLLÎ).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "cüzî" md.; Tehânevî, Keşşâf, "cüziyye" md.; Aristoteles [Aristo], La Métaphysica (trc. J. Tricot), Paris 1981, 1072b, 15, 30; İbn

Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 593-597; a.mlf., el-İşârât, Kahire 1985, III, 295-296; Gazzâlî, Tehâfütü'l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 192-199; İbn Rüşd, Tefsîru Mâ bade't-tabîa, III, 1613-1620, 1691-1704; a.mlf., Damîmetü'l-mesele (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut 1982, s. 39-42; İbn Teymiyye, Deru teâruzi'l-akl ve'n-nakl, Riyad 1981, IX, 105-106; X, 191-192.

Mustafa Çağrıcı

CÜZÛLÎ

(bk. CEZÛLÎ)

CÜZZAM

Mycobacterium leprae mikrobunun insan vücudunda meydana getirdiği bulaşıcı ve müzmin bir hastalık.

Arapça'da "elin kesilmesi, parmakların düşmesi" anlamına gelen cezem kökünden türetilen cüzâm (الجذام) kelimesi, özellikle bulaşıcı lepra (lepromatous leprosy; aş.bk.) vak'alarında ortaya çıkan ciddi şekil bozukluklarını ifade eder ve Türkçe'de daha çok cüzzam şeklinde söylenir. Aynı kökten türeyen meczûm ise "cüzzamlı, kötürüm hale gelmiş, parmakları ve burnu düşmüş kimse" demektir. Kelimenin bu anlamıyla İslâm'dan önce Araplar arasında bilinmesi, hastalığın Arabistan'da çok eski çağlardan beri tanındığını gösterir. Hastalığın çeşitli safhalarında ciltte meydana gelen farklı görünümlerden ötürü İslâm tıp literatüründe cüzzamın yanı sıra "aslan hastalığı" (dâü'l-esed) ve "fil hastalığı" (dâü'l-fîl) gibi terimlerin de kullanıldığı ve bazan da baras ile (ebras) karıştırıldığı görülür. Belki de bu son terim, hastalığın seyri sırasında ciltte meydana gelen farklı görünümdeki lekeleri ifade etmek üzere bilinçli olarak kullanılıyordu. Bununla beraber başlangıçtan itibaren cüzzam ile baras İslâm hekimlerinin eserlerinde ayrı bablarda ele alınmıştır (bk. Ali b. Rabben et-Taberî, s. 318-321).

Hastalığın Mahiyeti. Tıp literatüründe başlıca üç çeşit cüzzamdan söz edilir. 1. Lepromalı Cüzzam. Hastalığın en ağır şekli olan bu tür cüzzamda organizma mikropla doludur. Başlıca belirtisi, "leproma" denen deri üzerinde sınırları belli belirsiz olan kırmızı şişliklerdir. Burnun içinde, yüzde, el üstünde ve eklemlerdeki şişlikler hastaya kaba bir görünüm verir, özellikle hastanın yüzü aslanı andırır. Kol ve bacaklarda deri kalınlaşır; saç dökülmese de kaş ve sakal ortadan kalkar. Cüzzamın en çok bulaşıcı olan türü budur. 2. Sinir Cüzzamı. Az bulaşıcı olmakla beraber sinirsel belirtileri çoktur. Deri lezyonları ya rengini kaybetmiş lekeler şeklinde ya da genellikle halka biçiminde, çok defa pembe veya esmerimsi hafif kabarcıklar halindedir. Sinirlerde yaptığı tahribat sonucu hasta ısı değişikliklerini farketmez, deride duyu hissini yitiren bazı bölgeler bulunduğu gibi ısıya karşı tamamen hissiz olan bölgeler de olabilmektedir.

Bazı sinirlerde ağrılar ve felçler görülür; özellikle dirsek sinirlerinde kalınlaşma ve dokusal beslenme bozuklukları ortaya çıkar. 3. Tüberkülozumsu Cüzzam (T tipi). Basil tüberküloz mikrobuna benzediği için iki hastalık arasında birçok benzerlik vardır. Belirtileri şişkin lekeler ve sızıntılı kabarcıklardır. Bu kabarcıkların üzerine camla bastırıldığı zaman deri veremini andıran tanecikler görülür, fakat bu tür cüzzamda burunda ve dudaklarda mikrop bulunmaz.

Bugün cüzzam artık tedavi edilebilir bir hastalıktır. Bütün dünyada 2 milyon, Türkiye'de ise 4000 cüzzamlı bulunduğu sanılmaktadır.

Tıp Tarihindeki Yeri. Özellikle Haçlı seferleri sırasında çok yaygınlaşan ve bütün Ortaçağ'da dünyanın en korkunç hastalığı olarak kabul edilen cüzzamın tarihçesinin İlkçağ'a kadar uzandığı bilinmekte, ancak ilk defa nerede ortaya çıktığı tesbit edilememektedir. Mısır mumyalarında izlerine rastlanmakla birlikte hastalığın ilk defa Hindistan, Güney Çin ve Mezopotamya'da görülmüş olduğu sanılmaktadır. Bu bölgelerin yanı sıra milâttan önce II. binyılda Mısır, Fenike ve Filistin'de de yayılmış durumdaydı. Ancak cüzzamın tıp ilminin ilgi alanına girmesi, milâttan önce 300'den daha evvel değildir. O yıllarda Büyük İskender'in doktorları hastalığın bulaşıcı şeklini (lepromalı) teşhis etmeye başladılar ve onu deride yaptığı kırışıklık, kol ve bacak derilerinde meydana getirdiği kalınlaşma sebebiyle fil hastalığı (elephantiasis) adıyla tanımladılar. Fakat hastalığın veremimsi tipi, karakteri tam belirgin olmayan başka kabarcıklı deri hastalıklarından henüz ayırt edilebilmiş değildi. Cüzzamı en iyi şekilde teşhis ve tesbit eden ilk hekimin Kapadokyalı Aretaeus (ö. II. yüzyıl başları) olduğu ve onun bu hastalığı humoral (salgılarla ilgili) teoriyle açıklayıp irsî ve bulaşıcı olduğunu söylediği bilinmektedir. Aretaeus'tan sonra Galen'in (Câlînûs, ö. 201) getirdiği yorumlar ise yetersizdir.

Cüzzam İslâm tıbbında da salgı teorisiyle açıklanmakta, kara safranın vücuda yayılarak diğer "hılt"lara etkisi sonucunda fizyolojik dengenin bozulmasına, saç, kaş ve tırnakların dökülmesine, parmakların düşmesine ve nihayet kötürümlüğe yol açtığı kabul edilirken bulaşıcı bir hastalık olduğuna ve irsiyetle de ilgisi bulunduğuna dikkat çekilmektedir (bk. Ali b. Rabben et-Taberî, s. 318; İbn Sînâ, III, 140). Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki İslâm hekimleri eski Yunan, Hint ve Fars tıp

literatüründen büyük ölçüde faydalanmış olmakla birlikte cüzzam hastalığına onlardan daha çok önem vermişler ve gerek teşhis gerekse tedavi açısından çok daha pratik yöntemler geliştirmişlerdir. Genellikle tıp alanında eser veren her müslüman hekim ve müellifin kitabında cüzzama ayrı bir yer verdiği veya bu alanda müstakil bir çalışma yaptığı görülmektedir. Bu literatürde ilk sırada yer alan eserlerden biri, Ali b. Rabben et-Taberî'nin Firdevsü'l-ḥikme'sidir. Ondan önce Yuhannâ b. Mâseveyh'in kaleme aldığı Kitâb fi'l-cüzâm ise günümüze intikal etmemiştir. Yine bugüne kadar ele geçmeyen filozof Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Risâle fî ʿilleti'l-cüzâm ve eşfiyetih adlı eseri de bu konudaki ilk çalışmalardan sayılır. Bunlardan başka Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin el-Hâvî'sinde, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Kâmilü's-sınâʿati't-tıbbiyye'sinde, İbn Sînâ'nın el-Kānûn fi't-tıbb'ında, İbnü'l-Kuff'un Kitâbü'l-ʿUmde'sinde ve diğer tıp kaynaklarında cüzzamın teşhis ve tedavisiyle bu hastalıktan korunma yöntemleri üzerine ayrıntılı bilgiler veren özel bölümler bulunmaktadır.

Latince'ye tercüme edilen ilk İslâm tıp eserlerinden biri Mecûsî'nin Kâmilü's-sınâʿati't-tıbbiyye'si olup Kostantinus el-İfrîkı'nin yaptığı çeviri sayesinde cüzzamla ilgili birçok terim Batı tıp literatürüne girmiştir. Ancak mütercimin, Arapça'daki dâü'l-fîlin karşılığı olarak elephantiasis kelimesi yerine Grekçe lepein (derisini yüzmek) masdarından türeyen ve "derinin dökülmesi" anlamını taşıyan leprayı kullanması, cüzzamın diğer deri hastalıklarıyla karıştırılmasına yol açmıştır. Avrupa ilk defa cüzzam hakkında doğru bilgi elde etme imkânına, bu hastalığın sinir sistemiyle olan ilgisini tesbit eden ve böylece tıp ilmine önemli bir katkıda bulunan ünlü cerrah Ebü'l-Kāsım ez-Zehrâvî'nin (Batı'da Abulcasis) et-Tasrîf li-men ʿaceze ʿani't-telîf adlı eserinin Latince'ye tercümesiyle kavuşmuştur. İslâm tıbbı, cüzzam konusunda Bizans tıp terminolojisinin zenginleşmesine tesir ettiği gibi XVII. yüzyıla kadar Avrupa'da görülen bu hastalıkla ilgili bilimsel gelişmeye temel oluşturması bakımından da büyük önem taşımaktadır. Genellikle müslüman hekimler fil hastalığını sadece cüzzamın bir türü (lepromalı) olarak kabul etmişler ve deri yaralarıyla ilgili diğer türün (veremimsi) izahını ise daha netleştirerek bu hastalığın sinir sistemiyle olan ilgisine dikkat çekmişlerdir. Dolayısıyla yapısından kaynaklanan güçlüklere rağmen müslüman hekimlerin konuyla ilgili olarak geliştirdikleri terminoloji daha isabetli, ayrıntılı şekilde verdikleri bilgiler

ise klasik yazarlarınkinden daha tutarlıdır.

Dinî ve Sosyal Tarihçe. Cüzzam Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'de adı çokça geçen bir hastalıktır. Özellikle Tevrat'ta bu hastalığın belirtileri, muayene, teşhis ve tecrit işlemlerinin kimler tarafından ve nasıl yapılacağı ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta ve buradan yahudiler arasında cüzzamın çok yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, "Ve Rab Mûsâ'ya ve Hârûn'a söyleyip dedi: Bir adamda, bedeninin derisi şiş, yahut kabuk, yahut parlak leke olup bedenin derisinde cüzzam hastalığı halini alırsa, o zaman kâhin Hârûn'a, yahut kâhin olan oğullarından birine götürülecektir; ve kâhin bedenin derisinde olan hastalığı görecek, eğer hasta olan yerde kıl ağarmışsa ve hasta olan yerin görünüşü bedenin derisinden derinse cüzzam hastalığıdır; ve kâhin onu görecek ve onu murdar ilân edecektir" (Levililer, 13/1-3). Hz. Îsâ'nın da cüzzamlıları iyileştirmek suretiyle birçok mûcize gösterdiği bilinmektedir. Meselâ, "Ve işte bir cüzzamlı gelip: Yâ Rab, eğer istersen beni temizleyebilirsin, diyerek ona secde kıldı. Îsâ da elini uzattı ve: İsterim temiz ol, diyerek ona dokundu; ve onun cüzzamı hemen temizlendi" (Matta İncili, 8/2-3). Kur'ân-ı Kerîm'de de Hz. Îsâ'nın bu yöndeki mûcizelerinden söz edilirken cüzzamlı "alacalı" anlamında ebras terimiyle ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110).

İslâm'ın İlk günlerinden itibaren Hz. Peygamber'in sağlık alanında verdiği emir ve yaptığı tavsiyeler "tıbb-ı nebevî" adında bir literatür oluşturmuştur. "Aslandan kaçar gibi cüzzamlıdan kaçın" (Buhârî, "Tıb", 16) meâlindeki hadisiyle Resûl-i Ekrem müminleri bu hastalığa karşı uyarmıştır. Ayrıca biat etmek üzere Medine'ye gelmekte olan Sakıf kabilesinden bir heyetin içinde cüzzamlı birinin bulunduğunu haber alınca, "Geri dön, biz senin biatını kabul ettik" diye haber gönderdiği bilinmektedir (bk. İbn Mâce, "Tıb", 44). Yine bir hadisinde, "Cüzzamlıların yüzüne uzun uzadıya bakmayınız" (İbn Mâce, "Tıb", 44) demek suretiyle hem korku ve tiksintiyle bakarak onları rahatsız etmenin doğru olmadığını, hem de görüntülerinin etkisinde kalarak karamsarlık duygusuna kapılma ihtimalinin bulunduğunu anlatmak istemiştir. Önüne geçilemez ve üstesinden gelinemez felâketler karşısında Allah'a sığınmaktan başka çare bulunmadığını sık sık hatırlatan Hz. Peygamber cüzzamla ilgili olarak da, "Allahım! Delilikten, cüzzamdan, barastan ve kötü hastalıklardan sana sığınırım" (Müsned, III, 192; Nesâî, "İstiʿâze", 36) şeklinde dua etmiştir.

Müslümanlar, her musibetin insanın başına Allah'ın takdiriyle gelmiş bir imtihan vesilesi olduğuna inanarak cüzzam kurbanlarına da hoşgörüyle yaklaşmışlar, Ortaçağ Avrupası'nda olduğu gibi onları lânetli kabul ederek toplum

dışına itip ölüme terketmemişler, hatta bu hastalara hizmet vermeyi üstün takvâ örneği bir davranış saymışlardır. Nitekim Halife I. Velîd cüzzamlılara dilenmemelerini, hastalık yüzünden aşağılık duygusuna kapılmamalarını söylemiş ve onların barınmaları için ayrı bir yer ve geçimlerini sağlamaları için bir gelir tahsis etmiştir (Taberî, VI, 437). 88 (707) yılında Dımaşk'ta meydana gelen bu olay, İslâm tarihinde ilk hastahanenin kuruluşu olarak kabul edilir. Daha sonra bu örneğe göre birçok İslâm ülkesinde, başlıca şehirlerin civarında cüzzamlıların barınacağı "miskinhâne" denilen cüzzamhâneler (leprosarium) kurulup hem hastalığın yayılması önlenmiş, hem de tedavileri dahil hastaların bütün ihtiyaçları karşılanarak geri kalan ömürlerini daha rahat bir şekilde geçirmeleri sağlanmıştır (geniş bilgi için bk. BÎMÂRİSTAN). Anadolu Selçukluları döneminde Sivas, Tokat, Amasya, Kastamonu, Kayseri, Konya ve Adana gibi merkezlerde, adına "meczûmîn zâviyesi" ve idarecisine de "şeyh" denilen cüzzamhâneler açıldığı, daha sonra Dulkadıroğlu Hasan Bey'in de Kayseri'nin Salakon bölgesinde bu amaçla bir çiftlik vakfettiği bilinmektedir. Osmanlılar döneminde ilk cüzzamhâne II. Murad tarafından Edirne'de yaptırılmış ve burası 1627 yılına kadar faaliyetini sürdürmüştür. En önemli Osmanlı cüzzamhânesi ise 1514'te Yavuz Sultan Selim zamanında yapılan ve 1927 yılına kadar hizmet verdikten sonra 1938'de tamamen yanan, Üsküdar-Kadıköy yolu üzerinde Karacaahmet Miskinler Tekkesi'dir. Hasta hücreleri, mescidi, çeşmesi ve bahçesiyle tam bir sosyal kurum olan bu cüzzamhânenin masrafları, önüne dikilmiş tepesi oyuk sadaka taşlarına bırakılan yardımlarla ve vakıfların tahsisatıyla karşılanmaktaydı. Bunlardan başka Bursa'da da 1551'den 1817'ye kadar faaliyet gösteren ünlü bir cüzzamhâne vardı.

Cüzzamlılar hakkındaki bu olumlu tavırlara rağmen zaman zaman onların toplum içinde serbest hareketlerini kısıtlayıcı tedbirlerin alınmış olması, hastalığın yayılmasını önlemeye ve kamu sağlığını korumaya yönelik tedbirler olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca bu önlemler hiçbir zaman

Batı'daki gibi cüzzamlıyı bütün hukukî ve sosyal haklarından mahrum edecek düzeyde olmamıştır. Çünkü Avrupa XV. yüzyıla kadar cüzzamı, tedavi edilmesi gereken bir hastalık değil Allah'ın bir gazabı ve cüzzamlıyı da hasta değil büyücü olarak görüyordu. Cüzzamın bir hastalık olduğu fikri ancak 1403 yılında Venedik'te kurulan ilk leprosarium dönemine rastlar. Bu tarihten önce cüzzamlılar sağlıklarıyla birlikte mal varlıklarını da kaybetmişler ve dışlanan bu insanlar toplumda yeni bir sınıf oluşturmuşlardı. Herkes tarafından hor görülen cüzzamlıların umuma ait yerlere girmeleri yasaklandığı gibi halkın kendilerinden uzaklaşmasını sağlamak için dolaşırken çıngırak çalmaları da zorunlu kılınmıştı. VII. Louis'in vasiyetnâmesinden, cüzzamlıların hapsedildiği yerlerin sayısının Fransa'da 2000, bütün Hıristiyanlık âleminde ise 19.000 olduğu öğrenilmektedir (Başer, s. 6). Ancak XV. yüzyılın sonlarına doğru cüzzamın Avrupa'da yaygınlığını kaybetmesi üzerine hastalar tekrar sosyal haklarına kavuşmaya başladılar. Nihayet XVI. yüzyılın ortalarında H. Fracastoro'nun çalışmalarıyla cüzzamın bir hastalık türü olduğu fikri kabul görmüş, 1873 yılında Norveçli G. A. Hansen'in mikrobunu bulmasıyla da bu hastalık tam bir bilimsel çözüme kavuşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "czm" md.; Müsned, III, 192; V, 60; Buhârî, "Tıb", 16; İbn Mâce, "Tıb", 44; Nesâî, "İstiʿâze", 36; Ali b. Rabben et-Taberî, Firdevsü'l-hikme, Berlin 1928, s. 318-321; İbn Sînâ, el-Kānûn, Bulak 1877, III, 140; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 437; A. Süheyl Ünver – Bedi N. Şehsuvaroğlu, Türkiyede Cüzam Tarihi Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1961, s. 3-6, 19, 22; A. L. Tat, "Lepranın Salgın Durumu", 17. Milli Türk Tıp Kongresi, İstanbul 1962, s. 3-9; H. R. Sığındım, "Lepranın Türkiyedeki Tarihçesi", II. Ulusal Dermatoloji Kongresi, Ankara 1968, s. 5-18; D. Verut, Precolombian Dermatology and Cosmetology in Mexico, Schering Corporation, USA 1973, s. 16-21; R. H. Thangaraj – S. J. Yawalkar, Leprosy, Basle 1987, s. 13-16; W. Schreiber – F. K. Mathys, Infectio, Basle 1987, s. 81-107; Sevim Başer, Başlangıcından Bugüne Kadar İstanbul'da Kurulan Lepra Hastaneleri (yüksek lisans tezi, 1992), İstanbul Çapa Tıp

Fakültesi, s. 6, 11-13; L. Marquis, “Arabian Contributors to Dermatology”, International Journal of Dermatology, sy. 24, Philadelphia 1985, s. 60-64; İ. Barutçu, “Lepra”, Lepra Mecmuası, IV/1, Ankara 1973, s. 5-39; M. W. Dols, “Djudham”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 270-274.

M. Zeki Palalı

ÇÂÇ

(bk. TAŞKENT).

ÇAD

Orta Afrika’da İslâm Konferansı Teşkilâtı’na üye ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Libya, doğudan Sudan, güneyden Orta Afrika Cumhuriyeti, batıdan Kamerun, Nijerya ve Nijer ile çevrilidir. Yüzölçümü 1.284.000 km², nüfusu 5.823.000 (1991 tah.), başşehri N’Camena (N’Djamena; eski FortLamy), diğer önemli şehirleri Sarh (eski Fort Archambault), Mundu, Mussoro ve Ebîşe’dir. Eski bir Fransız sömürgesi olan ülke 11 Ağustos 1960 tarihinde bağımsızlığını kazandı ve aynı yıl Birleşmiş Milletler’e alındı (20 Eylül 1960). Afrika Birliği Teşkilâtı ve İslâm Konferansı Teşkilâtı’nın kurucu üyesi olan Çad üniter bir devlet yapısına sahiptir. Cumhuriyet idaresiyle yönetilmekle birlikte Millet Meclisi ile Ekonomik ve Sosyal Konsey 1975 darbesinden beri kapalı olup ülke askerî bir yönetimin elindedir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülkenin bütünü bir tek peneplenden meydana gelir ve yüzey şekilleri nisbeten basittir. Toprakların yarısı çöl olup tarıma elverişli arazi azdır. Kuzeydeki Tibesti kütlesi, doğudaki Veday dağları ile orta kısımlardaki Guera dağlarından daha yüksektir (Emî Kûşî [Emi Kussi] tepesi 3415 m.). Güneydeki dağların yüksekliği fazla değildir ve bu bölgede arazi Şari ve Logone nehirleriyle bunların kolları tarafından parçalanmıştır.

Çad’ın iklimi genelde sıcak ve kurak olmakla birlikte ülkenin her tarafında aynı değildir ve ülke üç ayrı iklim bölgesine ayrılır. Tropikal kuşağa yakın olan Sudan ikliminin görüldüğü güney bölgesi diğerlerine nisbetle daha çok yağmur aldığından (800-1200 mm.) rutubetlidir. Ülkenin orta kesiminde

yağmurlar güneye göre daha az düşer; çöl ve yarı çöl ikliminin görüldüğü kuzeyde ise bir yandan yağmur miktarı 50 milimetreye kadar düşerken bir yandan da sıcaklık orta ve güney bölgelere göre yükselir ve sıcaklık 12-50 derece arasında değişir.

Bitki örtüsü yağışları takip eder. Kuzey bölgesi çöllük olduğundan bitkilerin yetişmesine pek imkân vermez. Orta kesimde, kuzeye doğru çıktıkça azalan savanlarla bozkır bitki örtüsüne rastlanır. Ülkenin güneyi ormanların ve otların yetişmesine elverişli olup fundalıklar, otlaklar ve yaprağını dökmeyen seyrek ağaçlarla kaplıdır ve bu bölgede bazı Afrika hayvanları ile çeşitli kuşlar görülür. Tarım arazileri de güney bölgesinde yer alır ve toplam yüzölçümün sadece % 2,5 kadarıdır. Ülkenin altıda biri orman, üçte biri çayırlıklarla kaplıdır.

Akarsu sistemi Şari ve Logone nehirleriyle bunların kollarından meydana gelir. 1200 km. uzunluğundaki Şari nehri, Çad'ın güneydoğusunu sulayan Bahr Selâmet, Uham, Erging gibi akarsuların birleşmesiyle oluşur ve N'Camena'da ülkenin güney bölgesini sulayan Logone ile birleşip Kamerun-Çad sınırını takip ederek Çad gölüne dökülür. Doğu ve güneydoğu bölgelerindeki dağların eteklerinde yağmur mevsimlerinde ortaya çıkan küçük akarsular göl veya denize ulaşamadan arazide kaybolurlar. Çad, Kamerun, Nijerya ve Nijer arasında kıyıları paylaşılmış olan Çad gölü, hem Çad'ın hem de bölgenin en önemli gölüdür. Yağmur durumuna göre alçalıp yükselen gölün sularından ulaşım ve balıkçılıkta istifade edilir; suların çekildiği verimli kıyı arazileri de tarıma çok uygundur. Diğer taraftan güney bölgesinde bulunan bataklıklarla küçük göllerin çevrelerinde de pirinç ziraatı yapılır.

Nüfus. Topraklarının genişliğine rağmen Çad'ın nüfusu azdır ve kilometre kareye ortalama 4,3 kişi düşmektedir. Kuzeydeki Borku - Enîdî (Ennedi) - Tibesti (BET) bölgesi ülkenin en tenha yeri iken (ortalama 0,2 kişi/km²) başşehir N'Camena çevresiyle Batı Logone bölgesi

nüfusun en yoğun olduğu yerlerdir (ortalama 37,3 kişi/km²). Halkın çoğu kırsal alanda yaşar, şehirlerde oturanların oranı ancak % 16 civarındadır. Ülkenin en kalabalık şehri 511.000 (1989) nüfuslu N'Camena olup diğer şehirlerden sadece Sarh'ın nüfusu 100.000'i aşmış durumdadır.

Ülkede hem doğum hem ölüm oranları yüksektir; Birleşmiş Milletler'in istatistiklerine göre 1975-1980 arasında yıllık ortalama doğum oranı % 4,41, ölüm oranı ise % 2,31 olmuştur. Yıllık ortalama nüfus artış hızının yüksek olması (% 2,1) sebebiyle Çad'ın nüfusunda ağırlık genç kitlelerdedir ve 0-14 yaş grubundakilerin oranı toplam nüfusun % 40'ını teşkil eder; kırk beş yaşın üstünde olanlar ise ancak % 14 kadardır.

Halkın çoğunluğu yerleşik hayat yaşamaktaysa da kuzey ve kuzeydoğu bölgelerde göçebe ve yarı göçebe kitlelere rastlamak mümkündür. Tarımla meşgul olan yerleşik halk ülkenin orta ve güney bölgelerinde, bazı ürünleri yetiştiren ve hayvancılık yapan yarı göçebeler ise dağ eteklerinde yaşamakta, ancak mevsimden mevsime yer değiştirmektedirler.

Çad halkı Araplar, Fülânîler (Pöller) ve Saralar olmak üzere üç ana gruba bölünmüş ve bunlar da kendi içlerinde alt gruplara ayrılmışlardır. Ayrıca Tibesti ve Enîdî'de yaşayan ve sayıları az olmakla beraber siyasî faaliyetlerde önemli rol oynayan Tûbûlar da (veya Tibu) bulunmaktadır. Ülkenin kuzeyinde yaşayan Araplar, Fülânîler, Sudan tipi zenciler ve Tûbûlar müslüman, güneyde yaşayan ve 1 milyona yakın nüfuslarıyla en büyük etnik grubu oluşturan Bantu kökenli Saralar ise animisttirler. Çoğu göçebe ve yarı göçebe olarak yaşayan ve ülkenin ikinci etnik grubunu oluşturan Araplar, küçük topluluklar halinde doğu ve kuzey taraflardan gelip buraya yerleşmişlerdir. Başlıca Cüheyne, Hasuna ve Uled Sliman (evlâd-ı Süleyman) olmak üzere üç ana kabileye mensupturlar. Mısırlı Abdullah el-Cüheynî'nin soyundan gelenlere Cüheyne, Trablusgarplı Hasan el-Garbî'nin soyundan gelenlere Hasuna ve Fizanlı Uled Sliman'ın soyundan gelenlere de bu ad verilmiştir. Daha çok deve, at, keçi, koyun ve sığır yetiştiren Araplar ülkedeki hayvan üretiminin büyük bölümünü gerçekleştirmektedirler. Asıl yerli müslüman grup Tûbûlar olup Teda ve Daralar'dan oluşmuştur. Bunlar zencidirler ve bazısı göçebe, bazısı yarı göçebe halinde yaşamaktadırlar.

Dil. Çad'ın resmî dili Fransızca olmakla birlikte ülkede farklı dil ailesine mensup 100'den çok mahallî dil konuşulmaktadır. Etnik yapıdaki çeşitlilik dil alanında da görülür. Nil-Sahra grubundan Bora-Mabang dilini Maba, Massalit, Mimi ve Massalat kabileleri; Sudan dillerinin değişik lehçelerini

Tama, Bilala, Kuka, Medogo, Dadjo, Bagirmi ve Asongori kabileleri; Arapça'yı Bideyat, Mimi, Massalit, Bilala kabileleri; Sahra dillerini Zegave ve Kanembu kabileleri; Asya-Afrika dillerini Buduma, Kuri, Kotoko ve Tuburi kabileleri; Adamava lehçesini Mundanlar, M'Bum ve Lakalar; Sara dilini de Saralar konuşmaktadırlar. Bazı kabilelerde birkaç dil bir arada konuşulmaktadır. Müslüman kabilelerde Arapça yazı ve eğitim dili olarak önemli bir yere sahiptir. Ülkede Fransız sömürge yönetiminin kurulmasından sonra resmî işlerde ve yönetimin her kademesinde hâkim dil olan Fransızca'nın üstünlüğü devam etmektedir. Eğitimde ve haberleşme vasıtalarında da Fransızca kullanılmaktadır. Resmî dilin Fransızca olması, kuzeydeki müslümanlarla güneydeki müslüman olmayan gruplar arasında yıllardır devam edegelen anlaşmazlık konularından birini teşkil etmektedir. Müslümanlar Fransızca'nın yerine Arapça'nın resmî dil olmasını, eğitim ve haberleşme vasıtalarında da Arapça'nın kullanılmasını istemektedirler. Sömürge döneminde Fransızcalaştırılmış olan yer ve şehir adları ise 1972 ve 1973 yıllarında mahallî adlarla değiştirilmiş bulunmaktadır.

Din. Ülkede hâkim dinler İslâmiyet ve mahallî dinlerdir. Müslümanların toplam nüfus içerisindeki oranı konusunda birbirinden farklı sayılar mevcuttur. 1962 tarihli bir makalede müslüman nüfusun % 70 olduğu belirtilirken Batılı kaynaklar bunu % 45'e kadar düşürmektedirler. Nüfusun yarısından çoğunu oluşturan müslümanlar daha çok kuzey, doğu ve orta bölgelerde yaşamakta, güneydeki ahalinin ekseriyeti ise mahallî dinlere mensup bulunmaktadırlar. Ayrıca Avrupalı misyonerlerin çalışmaları sonunda ülkede nüfusun % 5'i oranında bir hıristiyan cemaat teşekkül etmiştir; bunların çoğu Katolik, az bir kısmı da Protestan'dır.

Çad'a İslâmiyet XI. yüzyılın başlarında girmiştir. Çad gölü ve çevresine hâkim olan Hume veya Umme Hilmi (ö. 1097) ile oğlu Dûneme'nin Müslümanlığı kabul etmesi, İslâm dininin bölgeye yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu bölgenin Kahire ve Trablusgarp'tan Batı Afrika'ya uzanan ticaret yollarının üzerinde bulunması, müslüman tüccarlar yoluyla İslâmiyet'in ülkeye girmesini ve özellikle kervan yolları kenarında bulunan yerleşim merkezlerinin müslümanlaşmasını sağlamıştır. Bugün Çad sınırları dahilinde kalan Bagirmi, Veday, Kânim, Bornu ve Fitri gibi bölgelerde çeşitli müslüman sultanlıklar kurulmuş, ülkedeki pek çok şehrin kurulmasında da müslüman Araplar önemli rol oynamışlardır. Farklı grup

ve kabilelere mensup bulunan müslümanların değişik geleneklere ve sosyal yapılara sahip oldukları görülmektedir. Bazı müslüman kabileler bir reisin otoritesi altında sultanlık şeklinde teşkilâtlanmışlardır. Müslümanların ülkedeki dağılımları dengeli bir durum arzetmemekte, Sahrâ ve bunun güneyindeki bölgede nüfusun % 95'i müslümanken daha güneydeki tropikal bölgede oran % 5'e kadar düşmektedir. Güneydeki müslümanların sosyal hayatlarında mahallî inanç ve âdetlerin etkisini görmek mümkündür.

Ekonomi. Afrika'nın en fakir ve gelişmemiş ülkelerinden biri olan Çad'da, bir tarım ülkesi olmasına rağmen ekime elverişli arazilerin azlığı ile sanayi ve ticaret sektörünün çok geri ve zayıf durumda bulunması ekonominin gelişmesini önlemiştir. Mevcut endüstri kuruluşlarının çoğunun güneyde ve başşehirde toplanması bölgeler arasında dengesizliğe sebep olmaktadır. Sanayi sektörünün millî gelir içerisindeki payı sadece % 4 seviyesinde olup bu alanda şeker, bira, sigara ve tekstil fabrikaları faaliyet göstermektedir. Çad gölünün kuzeyindeki Kânim bölgesinde petrol bulunmuşsa da başşehir yakınlarında petrol işleyecek tesislerin kurulması ve buraya kadar bir boru hattının döşenmesi için dışarıdan sağlanan yardımlarla yürütülen çalışmalar henüz bitirilememiştir. Petrol dışında çeşitli yerlerde bulunan soda, tungsten ve boksit yataklarıyla Libya ile Çad arasında çatışma konusu olan kuzeydeki Auzu bölgesinde bulunan altın ve uranyum rezervlerinin ülkenin geleceğinde önemli rol oynayacağı anlaşılmaktadır.

Ekonomide faal nüfusun % 90'ına istihdam imkânı sağlayan tarımın payı büyüktür ve bu sektör millî gelirin % 45'ini elde etmektedir. Hayvancılık alanında sığır (3.400.000), keçi (2.000.000), koyun (2.250.000), at (160.000) ve deve (421.000) yetiştirilmekte ve bunların önemli bir kısmı ihraç edilmektedir (ihracatın % 10'u).

Ekilebilir topraklarda pamuk (ihracatın % 80'i), keten, darı, mısır, buğday (çok az), pirinç, patates, manyok, yer elması, susam, şeker kamışı ve meyve tarımı yapılırken Çad gölünde de ihracatta beşinci sırayı alan balık üretimi yapılmaktadır. Yer altı zenginliklerinin işletilememesi ve tarım alanında teknolojiye geçilememesi ekonominin en önemli meseleleri olarak gözükmekte, çözüm için finansman ve teknik yardıma ihtiyaç duyulmaktadır. Ülkenin yıllardır içinde bulunduğu siyasî istikrarsızlık ve silâhlı çatışmalar da ekonomik kalkınmayı olumsuz yönde etkilemektedir.

Dış ticareti devamlı açık veren ülkenin ihraç ettiği belli başlı ürünler arasında pamuk, canlı hayvan, et, balık, soda, ham keten ve deri yer almakta, ithal edilen mallar arasında ise elektrik ve nakliye malzemesi, makine, mineral ve metaller, ilâç ve kimyevî maddeler, tekstil, petrol ürünleri, tahıl ve mâmülleriyle meşrubat ağırlık taşımaktadır. Çad'ın dış ticareti Afrika'da Zaire, Kamerun, Nijer ve Nijerya, kıta dışında Fransa, Belçika, Lüksemburg, Almanya, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere ile gelişmiş durumdadır.

Hemen her alanda devamlı dış yardıma ihtiyaç duyan Çad'ın yardım aldığı ülkelerin başında Fransa gelmekte ve bunun yanında bazı milletlerarası kuruluşlar da proje kredisi vermektedirler. Ülkede ulaşım şebekesi yetersizdir ve ekonomik kalkınmayı olumsuz yönde etkilemektedir. Demiryolu hiç yoktur; Kamerun, Nijer ve Sudan'daki hatların uzatılması planlanmışsa da bunu gerçekleştirmek mümkün olmamıştır. 30.000 kilometreden biraz fazla olan karayolu şebekesi de pek gelişmiş durumda değildir; Yol şebekesinin iyileştirilmesi için Milletlerarası Kalkınma Teşkilâtı ile Avrupa Topluluğu'ndan finansman ve teknik yardım sağlanmaktadır. Taşımacılıkta Şari ve Logone nehirlerinden de istifade edilmektedir. Hava taşımacılığı ise diğerlerine göre daha gelişmiş durumdadır. 1967 yılında hizmete giren başşehirdeki milletlerarası hava alanının yanı sıra ülkede kırk kadar da küçük hava alanı bulunmaktadır.

II. TARİH

Afrika kıtasının en eski yerleşme alanlarından birini teşkil eden Çad gölü çevresinde ilk devlet IX. yüzyılda kurulmuş olmakla beraber bugün Çad'ın sınırları içinde kalan bölgelerde çok eskiden beri göçebe ve yarı göçebe halde çeşitli toplumların yaşadığı bilinmektedir. Kaynaklarda, bölgeye III. yüzyılda Kuzey Afrika kıyılarından gelen demir kültürünün burada gelişmeye devam ettiği, halkın silâh ve savaş malzemesi yapımında ileri düzeyde olduğu belirtilmektedir. IX. yüzyılda Zegaveler tarafından Çad gölünün kuzeyinden Dârfûr'a kadar olan bölgede kurulan Kânim Devleti'ni Seyfiyye hânedanı yönetti. Bu yörenin Nübye, Dârfûr, Kahire ve Trablusgarp'tan gelen kervan yollarının birleştiği yer olması, Kânim'in İslâm dünyasıyla ilişkilerini geliştirmesinde önemli rol oynadı ve XI. yüzyılda zenci kral (mai) Hume Hilmi'nin ihtidâ etmesiyle Müslümanlık

bölgede yayılmaya başladı. Oğlu Dûneme (1100-1140) ülkesinin sınırlarını genişletti, güçlü bir ordu kurdu ve hükümdarlığını kuvvetlendirdi. Dûneme üç defa hacca gitti, ancak son yolculuğunda Süveyş körfezinde boğuldu. Yöneticilerin İfrîkıye ve Fizan'dan gelen tüccarların güvenliğine önem vermeleri, bölgeler arası ticaretin gelişmesine vesile teşkil etti. Abbâsî yönetiminden kaçan bir grup müslümanın Kânim'e gelip yerleşmesi de bölgede İslâmiyet'in yayılmasında etken olmuştur. Bornu'nun da Kânim'e dahil edilmesinden sonra İslâmiyet özellikle ticaret ve adalet teşkilâtında önemli rol oynadı ve Kânim-Bornu Sultanlığı'nda Arapça okuyup yazan bir müslüman idareciler sınıfı oluştu. Bu idareciler hacca gitmeye, komşu müslüman yöneticilerle münasebetleri geliştirmeye önem verdiler.

XII. yüzyılın sonlarına doğru iktidarı Selmama (1194-1220) ele geçirdi ve bölgedeki kabilelere boyun eğdirerek devletini güçlendirdi. Yerine geçen Dûneme Dibbalemi (1221-1259) Tûbûlar'ı yenerek Nijer'den Nil'e kadar olan bölgeyi otoritesi altına almayı başardı. Dibbalemi döneminde İslâmiyet Kânim ve Bornu'ya iyice yerleştiyse de onun ölümünden sonra ülkede karışıklıklar çıktı. Kânimbu kabilesinin ayaklanarak Kânim'i ele geçirmesi üzerine sultan ve hânedan mensupları XIV. yüzyılın son çeyreğinde ülkeyi terkederek Bornu'ya yerleştiler ve burada bir devlet kurdular. Kânim ile Bornu arasında mücadele ve savaşlar devam etti. XVI. yüzyılda Bulalar'ın elindeki Kânim Bornu tarafından ele geçirildiyse de bir süre sonra Bornu'nun zayıflamasını fırsat bilen Bulalar yeniden bağımsızlıklarını elde ettiler. XVII. yüzyılda Bornu Devleti gerilemeye başladı ve komşularından gelen saldırılar karşısında iyice zayıfladı. XVIII. yüzyılda Fülânîler'in Bornu'nun elinde bulunan şehirleri ele geçirmeleri üzerine Sultan Ahmed b. Ali (1793-1810) başşehri Kurnava'ya taşımak zorunda kaldı. Kânim'de ise Bulalar XVII. yüzyılın ortalarında Veday'dan gelen Tuncurlar'a yenildiler ve buradan Fitri'ye göç etmeye mecbur oldular; fakat XIX. yüzyılda Kânim'in güney kısımlarını tekrar ele geçirdiler. Bu yüzyılın ortalarında Kânim bölgesine Osmanlılar'ın Fizan'dan gönderdikleri göçebe Uled Slimanlar geldilerse de bu asırda bölgenin gerçek hâkimleri Vedaylılar oldu.

XVI. yüzyılda Çad'ın güneyinde, kuzeyden ve doğudan gelerek Bulalar'ı etkisiz hale getiren putperest Kenka (كنقا) kabilesi tarafından Bagirmi Devleti kuruldu. Bu ülke halkının bir kısmı Fülânîler vasıtasıyla müslüman olmuştur. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bölgede genişleyerek pek çok kabile

ve şehri siyasî sınırlarına dahil eden Bagirmi Devleti Veday Sultanlığı ile giriştiği çatışmada gücünü kaybetti ve sonunda onların hâkimiyetini tanıdı. Veday bölgesine İslâmiyet'i XVII. yüzyılın başlarında Sâlih adında Arap kökenli bir derviş getirmiş ve bu dinin yerli halk arasında yayılmasına sebep olmuştur. Veday Râbih b. Zübeyr zamanında (1878-1900) bölgenin en güçlü devleti haline gelmiş ve çevrede bulunan birkaç küçük sultanlığı da hâkimiyetleri altına almıştır.

Çad sınırları içerisinde kalan bölgelere XIX. yüzyılın başlarında ilk gelen Avrupalılar, İngiliz seyyahları D. Denham ve H. Clapperton ile tabiat bilimcisi Oudney olmuş, bunları yüzyılın ikinci yarısında, aralarında H. Barth ve G. Nachtigal'in de bulunduğu Alman seyyahlar takip etmişlerdir. Aynı yıllarda bazı Fransız seyyah ve misyonerleri de buradaki sultanlıklara sık sık geziler yapmışlardır. Afrika'nın hızlı biçimde fiilî işgal yoluyla paylaşıldığı dönemde Fransız, İngiliz ve

Almanlar'ın arasında çatışma çıkmasına sebep olan Çad gölü çevresi 4 Şubat 1894 tarihli bir antlaşmayla bölüşülmüş ve Bagirmi Devleti'nin bulunduğu bölge Fransız nüfuz alanı içerisinde kalmıştır. FortLamy'ye (N'Camena) yerleşen ve hâkimiyetlerini kuran Fransızlar, çevredeki sultanlıklarla yaptıkları antlaşma ve savaşlarla kısa zamanda bölgedeki himaye idarelerini genişlettiler. Fransız birliklerinin yayılması karşısında ciddi şekilde direnen Râbih b. Zübeyr, Fransızlar'la savaşarak Bagirmi ve Bornu'ya hâkim olduysa da Dikoa'daki (Dikwa) savaşta esir düştü ve öldürüldü (1900). Oğlu Fadlallah Dikoa'yı yeniden ele geçirdiyse de tutunamadı ve o da babası gibi Fransızlar tarafından öldürüldü (1901). 1901-1905 yılları arasında Kânim bölgesi de işgal edildi ve Kânimliler Fransız hâkimiyetini kabul ettiler. Araplar'ın, Tuaregler'in, Uled Slimanlar'ın ve Senûsîler'in direnmelerine rağmen Fransızlar 1905'e kadar bölgeyi tamamen ele geçirip hâkimiyetlerini kurdular. Arkasından doğuya doğru ilerlemeyi sürdüren Fransızlar Ebîşe'yi ve Veday'ı ele geçirdikten sonra kuzeydeki Borku ve Ennîdî'yi hâkimiyetlerinde tutan Senûsîler'i buradan çıkardılar (1913) ve böylece ülkeyi tamamen nüfuzları altına almış oldular. 1900 yılında kurulan Çad Protektorası (himaye idaresi) 1906'da Ubangi-Şari-Çad sömürgesi haline dönüştürüldü; 1920 yılında ise bölge Fransız Ekvatoral Afrikası içinde Çad sömürgesi durumuna getirildi.

İki dünya savaşı arasında Fransız sömürge yönetiminin takip ettiği siyasî ve iktisadî politika ülkede bölgeler arası dengesizliği artırdığı gibi daha sonra ortaya çıkan istikrarsızlıkların da temel sebebini oluşturdu. Ülkenin güneyindeki gayri müslim kitlelerin güçlendirilmeleriyle sosyal denge müslümanların aleyhine geliştirildi. İktisadî bakımdan Fransız ekonomisine ham madde sağlayacak keten vb. ürünlerin yetiştirilmesi teşvik edildiyse de modernleşme çok ağır yürütüldüğünden ve yol şebekesi iyileştirilmediğinden ülke ekonomisi için verimli sonuçlar alınamadı.

II. Dünya Savaşı sırasında Çad stratejik mevkii dolayısıyla önemli rol oynadı. Özellikle Sahrâ'daki devletlere yönelik operasyonlar için bir üs görevi yaptı. Çad 1944 yılında Fransa Cumhuriyeti'nin bir deniz aşırı ülkesi statüsünü kazandı. Savaştan sonra Çadlılar'a siyasî teşkilâtlanma ve seçme hakkı verilmesi üzerine 1946 yılında Gabriel Lisette tarafından Parti Progressive Tchadien kuruldu ve 13 Mayıs 1947 tarihinde ülkede ilk seçim yapıldı. 1956 yılında yapılan organik yasa ile seçmen olabilme hakkı genişletildi ve bu yasaya dayalı olarak yeni siyasî partiler kuruldu. Yasaya göre oluşturulan hükümet konseyi başkanlığına G. Lisette getirildi (1957). Eylül 1958'de yapılan referandumla de Gaulle anayasası kabul edilerek ülke Fransız Topluluğu içinde özerkliğe sahip bir üye devlet oldu. Mayıs 1959'da yapılan seçimlerde Parti Progressive Tchadien mecliste çoğunluğu ele geçirdi ve François Tombalbaye başkanlığında hükümet kuruldu (16 Haziran 1959). Hükümetin kurulmasıyla birlikte ülkede çeşitli karışıklıklar meydana geldi ve Çad 11 Ağustos 1960 tarihinde bağımsızlığını kazandı.

Ülkenin ilk devlet başkanlığına Saralar'dan bir Protestan olan F. Tombalbaye getirildi. Tombalbaye zamanında yönetimin tamamen Saralar'ın eline geçmesi ve müslümanların tasfiye edilmesi, ülkenin kuzeyi ile güneyi arasındaki zıtlıkları ve çatışmaları daha da arttırdı ve ülke istikrarsızlık içerisine düştü. Bunun üzerine 1962 yılında tek parti yönetimi kuruldu ve Parti Progressive Tchadien dışındaki bütün partiler kapatıldı. Ülkenin güneyindeki halk bu siyasî değişikliği kabul ederken kuzeyde yaşayan müslümanlar değişikliği benimsemediler. Bazı müslüman liderlerin tutuklanması ve tutuklu yirmi müslümanın öldürülmesi başşehirde bir dizi suikasta ve siyasî karışıklığa sebep oldu. Kuzey ve güney arasındaki çatışma ve karışıklıkların artması üzerine Fransa Çad'a askerî birlikler göndererek Protestan Tombalbaye yönetimine destek sağladı. 1966 yılında

Veday’da çıkan ayaklanmanın kanlı şekilde bastırılması ülkeyi büyük bir kargaşalık içine sürükledi. Sudan’a sığınan Çadlılar sürgünde Çad İslâm Cumhuriyeti ile Çad Millî Hürriyet Cephesi’ni (Front de Libération National du Tchad: FROLINAT) kurdular.

1968 Ağustos ayında ülkede çıkan karışıklık ve ayaklanmalar yönetimin Fransız birliklerini ülkeye davet etmesine yol açtı. Çad’a gelen askerî birlikler kuzeydeki Auzu bölgesine yerleştirilerek istikrarın sağlanmasına çalışıldıysa da 3000 kişinin ölümü sebebiyle olaylar son bulmadı. 1969 yılında yapılan seçimlerde 105 üyeli meclisin elli beş üyeliğinin müslümanlara tahsis edilmesi ve meclis başkanlığına bir müslüman olan Abbo Nasun’un getirilmesi, Parti Progressive Tchadien’in VII. kongresinde de (Mayıs 1971) A. Kulamullah, D. Keralah ve B. Hassan gibi müslüman şahsiyetlerin partinin siyasî bürosuna seçilip ardından bakanlığa getirilmeleri, olayların yatışmasına ve istikrarın sağlanmasına olumlu etkide bulunmuşsa da Çad Millî Hürriyet Cephesi ülkenin kuzeyinde gerilla savaşı başlatarak mücadelesine devam etti. 1971 yılında Libya’nın desteğiyle bir hükümet darbesine teşebbüs edilmesi üzerine Çad hükümeti Libya ile diplomatik ilişkilerini kesti. Bunun üzerine Libya açıkça Çad Millî Hürriyet Cephesi’ni tanıdı ve ona büyük çapta malzeme yardımı gönderdi. Bu yardımla hürriyet cephesi ülkenin üçte birini oluşturan BET bölgesini işgal ederken Libya da zengin uranyum ve manganez yataklarının bulunduğu 114 km² genişliğindeki Auzu bölgesini kendi ülkesine ilhak etti.

1972 yılında Nijerya ve İsrail ile diplomatik ilişkilerini kesen Çad, 1973’te Libya ile bir dostluk antlaşması imzalayarak yeniden ilişki kurduysa da bu konuda istikrar sağlanamadı. Tombalbaye takip ettiği politikada bazı değişikliklere gitmek zorunda kaldı ve Parti Progressive Tchadien de kendini feshetti. Bu partinin yerine Mouvement National pour la Révolutional Culturelle et Social kuruldu ve yürütme komitesi üyelerinin yarısı müslümanlardan oluşturuldu. Sömürge döneminden kalma hıristiyan yer ve kişi adları değiştirildi; başşehrin adı N’Camena’ya dönerken Tombalbaye de François olan adını Ngarta’ya çevirdi. Nisan 1975’te General Felix Malloum liderliğinde gerçekleştirilen bir darbeyle Tombalbaye öldürüldü ve Kuzeyliler’in de Güneyliler’in de yer aldığı asker-sivil karması bir hükümet kuruldu.

Malloum döneminde siyasî birlik yönünde bazı başarılar elde edildiyse de hürriyet cephesinin muhalefetine engel olunamadı. Teşkilât içerisinde başkanlığın H. Habre'den G. Ueddei'ye geçmesiyle iki liderin taraftarları arasında başlayan mücadele Habre'nin Sudan'dan, Ueddei'nin de Libya'dan destek görmeleriyle yıllarca sürecek istikrarsızlığa sebep oldu. Malloum 29 Ağustos 1978 tarihinde H. Habre ile bir anlaşma yaparak onu yönetime ortak etti ve başbakanlığa getirdi. Böylece yönetimde çoğunluk müslümanların eline geçti. Fakat Habre, liderliğindeki kuvvetleri devlet başkanı Malloum'unkilerle birleştirmeyi reddedince birlikte çalışma imkânı

kalmadı ve Habre yönetime karşı cephe aldı. Hürriyet cephesindeki eski arkadaşı G. Ueddei kendi kuvvetleriyle Habre'nin yardımına koştu ve böylece güçlenen muhalefet ülkenin güneyiyle başşehrin dışındaki bütün bölgeleri denetimi altına aldı. 1979 yılında Kano'da yapılan ve çatışma halindeki grupların liderlerinin katıldığı konferanslar sonunda imzalanan antlaşmaya göre Ueddei başkanlığında Çad millî birlik hükümeti kuruldu; Malloum ile Habre ise eski görevlerini bıraktılar. Ancak güneyliler bu çözümü kabul etmediler. Ayrıca antlaşmaya göre başşehrin askerlerden arındırılması gerektiği halde bu gerçekleştirilemedi. Bunun üzerine Mart 1980'de ülkede iç savaş başladı. Habre ile Ueddei'nin kuvvetleri arasında başşehirde kanlı çarpışmalar oldu. Malloum Ueddei'yle anlaşınca Habre geri çekilmek zorunda kaldı. Daha sonra ise Habre'ye bağlı kuvvetler Ueddei'ye bağlı kuvvetleri yenerek başşehri ele geçirmeleri üzerine 21 Ekim 1982'de devlet başkanlığına gelen Habre yeni bir organik yasa yayımladı ve bir millî selâmet hükümeti kurdu. Yurt dışına kaçan G. Ueddei ise Libya'nın desteğiyle ülkenin kuzeyini denetim altına aldı.

Habre'nin yönetimi sırasında ülke içindeki çatışma milletlerarası bir sorun haline gelirken Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'nın desteğiyle Ueddei'nin başşehri Faya-Largeau'yu ele geçirildi (24 Haziran 1983). Habre'ye personel ve malzeme yardımı sağlayan Fransa Ağustos 1983'te askerî birlikler göndererek çatışmalara fiilen katıldı. 28 Kasım 1984 tarihinde sağlanan ateşkese Habre'nin uymaması üzerine de Libya kuzeyden Çad'a girdi ve BET bölgesini işgal etti; böylece ülke fiilen ikiye bölündü. Fransa bu işgali protesto ederken Afrika Birliği Teşkilâtı Libya birliklerinin çekilmesine ve 5000 kişilik bir barış gücünün gönderilmesine karar verdi. 1985 yazında baş gösteren büyük bir kuraklık özellikle Çad'ın

doğusunda etkili olarak 2 milyona yakın insanı zor durumda bıraktı ve çatışmalara da tesir etti. Ueddei'nin bir suikastte yaralanması ve Libyalılar'ca tutuklanmasından sonra taraftarları hükümet saflarına katıldı; yıl sonuna doğru harekete geçen hükümet kuvvetleri Libya birliklerini Auzu bölgesinden geri püskürttü.

Çad - Libya ilişkileri 1988 yılında düzelme yoluna girdi ve iki ülke arasındaki Auzu bölgesi sorununa görüşmeler yoluyla çözüm bulunması ilkesi kabul edildi. Bunun üzerine Fransa Çad'daki asker sayısını 1700'den 1200'e indireceğini açıkladı. 1989 yılında, yürürlükten kaldırılmış olan 1982 tarihli organik yasanın yerine yeni bir anayasa hazırlandı. 1989'da devlet başkanı Habre'ye karşı başarısız bir darbe teşebbüsünde bulunan ve başarıya ulaşamaması üzerine Sudan'a kaçan eski savunma bakanlarından İdris Debi, 1 Aralık 1990 tarihindeki teşebbüsünde başarı sağladı ve arkadaşlarıyla birlikte idareyi ele geçirdi. Devlet başkanı H. Habre ailesiyle beraber yurt dışına kaçtı. 28 Şubat 1991'de yürürlüğe giren organik yasaya göre devletin yapısı yeniden oluşturuldu. Eylül 1991'de H. Habre'ye bağlı askerlerin ayaklanması ve darbe teşebbüsü bastırıldı. İçeride iktidar mücadelesi sürerken dışarıda Auzu bölgesi sorunu bugün, Çad ve Libya arasında diplomatik ilişkilerin kurulması ve sorunun Milletlerarası Lahey (La Haye) Adalet Divanı'na götürülmesinin kabul edilmesi üzerine hal yoluna girmiş gibi görünmektedir. Çad ve Libya 5 Eylül 1991'de karşılıklı iş birliğini geliştirmek amacıyla bir güvenlik antlaşması imzaladılar.

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Müslümanların yaşadığı kuzey ve doğu bölgeleri İslâm ve Arap kültürünün, mahallî inançlara mensup halkların yaşadığı güney ve batı bölgeleri ise geleneksel kültürlerle Batı kültürünün etkisi altındadır. Sömürge yönetimi kurulmadan önce Kânim, Bornu, Bagirmi ve Veday bölgelerinde teşekkül etmiş olan İslâm kültürü Fransızlar tarafından geriletilerek yerine hıristiyan Batı kültürünün yerleştirilmesine çalışıldı ve ülkenin pek çok şehrinde Protestan ve Katolik misyoner okulları açıldı. Özellikle müslümanların kullandıkları Arap alfabesine karşı takınılan tavır kültürü olumsuz etkiledi. Bugün Arapça eğitim yapan özel İslâmî okulların dışındaki bütün okullarda öğrenim dili Fransızca'dır. Buna rağmen okula gitmeden önce Fransızca'yı öğrenmiş olanların oranı % 4,3, Arapça bilenlerin oranı ise % 7,8'dir. Çad

toplumunun etnik ve sosyal yapısının çok sayıda kabileye dayalı oluşu kültür alanında büyük bir zenginlik sergiler. Özellikle geleneksel müzik kültürü, hem şekil hem de kullanılan aletler yönünden zengindir. Büyüklük ve yapı bakımından çeşitlilik gösteren ve bilhassa savaşlarda, âyinlerde ve bazı özel günlerde kullanılan davullar Çad müzik kültüründe önemli bir yere sahiptir.

Tamamen Fransız sistemine göre teşkilâtlandırılmış olan eğitim, diğer alanlarda olduğu gibi oldukça geri düzeydedir. Yüksek öğretim imkânlarının son derece sınırlı olduğu ülkede, 1972 yılında öğrenci kabul etmeye başlayan tek bir üniversite ile bu üniversite açılmadan önce bazı şehirlerde kurulmuş bulunan, çeşitli konularda eleman yetiştirme amacına yönelik birkaç meslek yüksek okulu öğretim yapmaktadır. Bunların yanında ülkede, dördü İslâmî konularda olmak üzere altı araştırma enstitüsü, üç kütüphane, bir arşiv, bir dokümantasyon merkezi ile eğitim, kültür ve spor gibi alanlarda faaliyet gösteren çok sayıda kültür merkezi mevcuttur. Taşra şehirlerinde kütüphane hizmetleri çok sınırlıdır. Çad'ın tek müzesi olan Millî Müze 1963 yılında kurulmuştur.

Haberleşme vasıtaları da gelişmiş düzeyde değildir. Çad Basın Ajansı tarafından günlük Info - Tchad, Ticaret Odası'nca haftalık Informations Economiques, aylık Bulletin Mensuel de Statistiques du Tchad, Enformasyon Bakanlığı tarafından da aylık Le Tchad en Marche yayımlanmaktadır. Ülkede Fransızca, Arapça ve bazı mahallî dillerde resmî yayın yapan Çad Millî Radyosu ile Mundu Radyosu ve kuzeyde de hükümete karşı güçlerce yönetilen Berde Radyosu faaliyette bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

World Muslim Gazetteer, Karachi 1964, s. 87-95; Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), Oxford 1966, s. 425-441; H. D. Nelson, Area Handbook for Chad, Washington 1972; J. Malval, Essai de Chronologie Tchadienne (1707-1940), Paris 1974; Cultural Atlas of Africa (ed. J. Murray), Verona 1981, s. 156-157; International Conference on Assistanca to Chad, Geneve

1982; P. B. Clarke, West Africa and Islam, Scoltland 1982, s. 66-72; Abdurrahman Ömer el-Mâhî, Tşâd mine'l-istiʿmâr hatte'l-istiklâl (1894-1960), Kahire 1982; M. Hiskette, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 194-201; İsmâil Ahmed Yâgı – Mahmûd Şâkir, Târîḫu'l-ʿâlemi'l-İslâmiyyi'l-hadîs ve'l-muʿâsır, Riyad 1984, II, 196-208; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1985, s. 104-126; Africa South of the Sahara 1988, London 1987, s. 350-369; Muhammed Şâkir, Tşâd, Beyrut 1988; "Tchad", RMM, LIII (1922), s. 194-197; F. C. Thomas, "The Juhaina Arabs of Chad", MEJ, XIII/2 (1959), s. 143-155; Atiyye Sakr, "el-İslâm fî Tşâd", ME, XXXIV/1 (1382/1962), s. 65-70; "Muslim in Chad", MW, I/24 (1964), s. 78; II/7 (1964), s. 7; "Liberation Struggle in Chad", a.e., VII/2 (1969), s. 2-7; "History of Chad", a.e., XII/41 (1975), s. 6; "Chad", EAm., VI, 228-230; "Chad", EBr., IV, 12-15; "Tchad", EUn., XV, 764-768.

Davut Dursun

ÇADIR

Türkçe’nin çeşitli lehçelerinde çatur, çatır, çâçır, çâşır gibi şekillerde bulunan ve birçok Asyalı, Doğu Avrupalı millet tarafından da değişik telaffuzlarla kullanılan kelimenin etimolojisi kesin olarak bilinmemekte, ileri sürülen iki tezden birinde Türkçe’ye Orta Farsça çātur (örtü) kelimesinden geçtiği ve bu kelimenin de Eski Türkçe çat- (birleştirmek, birbirine tutturmak) fiil kökünden türemiş olabileceği, diğerinde ise kelimenin aslının Farsça’ya çetr şeklinde geçen Sanskritçe çhattra (şemsiye, gölgelik) olduğu görüşü savunulmaktadır (geniş bilgi için bk. Doerfer, III, 16-22).

İlâhî Kitaplarda Çadır. Çadır genel olarak göçebe toplumların, çobanların ve askerlerin kolay taşınabilen ve kurulabilen barınaklarıdır. Bu özellikleri itibariyle Kur’an’da şükrü gerektiren nimetler arasında sayılmıştır: “Allah, hayvanların derilerinden, gerek göç gününüzde gerekse konaklama zamanında sizin için taşınması kolay evler yarattı” (en-Nahl 16/80). Kur’an ve hadislere göre âhiret hayatında da çadır cennette bir huzur ve mutluluk mekânıdır: “Hiçbir insan veya cin tarafından dokunulmamış ceylan gözlü hûriler çadırlarda (hayme) otururlar” (er-Rahman 55/72-74); “Kevser’in iki yakasında incilerle ve değerli taşlarla bezenmiş çadırlar (kubbe) dizilmiştir” (Müsned, III, 152, 164, 191; Buhârî, “Tefsîr”, 108; Tirmizî, “Tefsîr”, 108); “Şehidler için kurulmuş özel yeşil kubbeler” (Müsned, I, 266), “arşın altında haymeler” (Müsned, IV, 185; Dârimî, “Cihâd”, 20) vardır.

Tevrat’a göre çadırda oturanların ve sürü sahiplerinin atası Kâin’in (Kâbil) torunlarından Yâbâl’dir (Tekvîn, 4/20). Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre de her peygamber mutlaka çobanlık yapmıştır (Müsned, III, 326; Buhârî, “İcâre”, 3, “Eṭ‘ime”, 50, “Enbiyâ’”, 29; Müslim, “Îmân”, 302, “Eşribe”, 165; el-Muvatta’, “İsti’zân”, 18), dolayısıyla birçoğunun çadırlarda oturmuş olması gerekir. Nitekim Tevrat, Lût kavminin yaşadığı şehirleri (Sodom ve Gomore) helâk için gönderilen meleklerin, Hz. İshak’ı müjdelemek üzere Hz. İbrâhim’e misafir oldukları sırada onun eşi Sâre ile birlikte bir çadırda oturduğunu yazmaktadır (Tekvîn, 18/9-10).

İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıktıktan sonra yerleşik toplum hayatına geçişleri uzun zaman aldığı ve bu süre zarfında çadırda yaşadıkları için Ahd-i Atîk'te çadırdan oldukça fazla söz edilir. Halen yahudilerce kutlanan "Hag ha sukkot" çadır bayramıdır ve atalarının çölü geçerken çadırlarda yatıp kalkmalarının hâtırasını canlandırır. Yahudilerin meskenleri çadır olduğu gibi mâbedleri de bir çadırdı; ahid sandığı* Mescidi Aksâ'nın inşasına kadar uzun müddet, taşınabilen bir çadır-mâbed (ohel maʿed) içerisinde muhafaza edilmiştir. Tevrat'a göre Hz. Mûsâ'nın Rab ile buluşacağı zaman büyük bir bulutun üzerini örttüğü çadır, bu özelliğinden dolayı "toplanma çadırı" (vahiy çadırı) adını almıştır (Çıkış, 33/7; Sayılar, 11/16; 12/4). "Kutsal çadır", "Rabb'in evi" (beytullah) gibi adlar da alan bu çadır-mâbed hakkında Ahd-i Atîk'te geniş bilgi bulunmakta ve bu bilgilerden mâbedin, her biri 4x28 arşın (1,78x12,16 m.) boyutlarında ince ketenden yapılmış on perde (çadır kanadı) ve onun üzerine keçi kılından dokunmuş 4x30 arşın (1,78x13,35 m.) boyutlarında on bir parçanın birleştirilmesiyle meydana gelen büyük bir çadır olduğu anlaşılmaktadır (Çıkış, 26/1-2, 7-8). Halkın oturduğu çadırlar ise genellikle keçi kılından dokunmuş küçük çergelerdi. Geç dönemlere ait metinlerde güneşin vücutta meydana getirdiği bronzlaşma, Kedar çadırlarının ve Hz. Süleyman'ın çadır eteklerinin rengine benzetilir (Neşideler Neşidesi, 1/5-6); bu benzetme ile bedevî Araplar gibi göçebelerin keçi kılından veya deve yününden yapılan kara çadırları söz konusu edilmiş olmalıdır.

Araplar'da Çadır. İslâm öncesi Arap çadırları hakkında bilinenler, Câhiliye şiiriyle Asmaî'nin Kitâbü'l-Aḫbiye ve'l-büyût'u gibi bazı eserlerden günümüze ulaşabilen iktibaslara ve bedevîlerce pek fazla değişiklik yapılmadan halen yaşatılan geleneklere dayanmaktadır. Çadır ve donanımı daha çok deve yününden yapıldığı için kendilerine "ehl-i veber" de denilen göçebe Araplar, çadırı genel olarak beyt (ev) adıyla bilirler ve meselâ keçi kılından yapılan çadırlara, "kıldan ev" mânasına beytü'ş-şaʿr derler; hayme ise bütün çadır türleri için kullanılan genel bir isimdir. İbnü'l-Kelbî'nin saydığı altı Arap evinden dördü kubbe, mizalle, hıbâ, bicâd gibi birer çadır çeşididir ve bunlar deriden, kıldan, koyun ve deve yününden yapılmışlardır. Âlûsî, hıbânın koyun yününden, bicâdın deve yününden, füstâtın kıldan ve sürâdıkın pamuktan çadırlar için kullanıldığını belirtirse de (Bulûgu'l-ereb, III, 393-394) Arap dilcilerinin farklı görüşleri bu ayırımın kesin olmadığını göstermektedir. Bedevîler genellikle hıbâda otururlardı. Değişik görüşlere

göre kıl, deve ve koyun yününden olabilen bu tür çadırdan Câhiliye şiirinde de söz edilir. İmruülkays b. Hucr, Câhiliye şiirinde çokça konu edilen kadını hıbâ içinde hayal eder (bk. Hatîb et-Tebrîzî, s. 81). Hıbânın iki, üç direklisi olduğu gibi altı veya dokuz direkli olanları da vardır ve büyüklerine mizalle (mazalle) denilmektedir. İbn Manzûr'un verdiği bilgilere göre ön kısmında sayvan (sâyeban, gölgelik) bulunan bu çadırlar üç odalı olabilir ve arkasında "kifâ" denilen bir örtüsü vardır (Lisânü'l-ʿArab, XI, 418). Mizalle kelimesi daha sonra hükümdarlık alâmetlerinden çetr için de kullanılmıştır. Mizalleden sonra büyüklük

bakımından vasût denilen çadırlar gelir. Ancak bu kelimenin kullanımı çok yaygın değildir ve en küçük çadırlara dahi bu adın verildiği görülmektedir (a.g.e., III, 432). En büyük kıl çadırlar için Farsça'dan gelen füstât kelimesi kullanılmakta, kabile reisi için kurulan ve mıdrab da denilen büyük çadırlara "füstâtü'l-melik" veya "el-füstâtü'l-azîm" adı verilmektedir. Bedevîlerde çadırın büyüklüğü sahibinin toplumdaki yerini, derecesini gösterdiği için kabile reisinin çadırı diğerlerinden büyük olur ve ileri gelenler çadırlarıyla diğer kabilelere karşı övünürler. Kabile reisi halkını oradan idare eder, ileri gelenler orada toplanır, misafirler orada ağırlanır, ihtiyaç sahipleri oraya müracaat ederler. Kıldan dokunmuş en küçük fakir çadırlarına ise fâze denilmektedir.

Hadis kaynaklarında sıkça söz edilen çadır türlerinden biri de kubbedir. Kubbe kelimesini Mütercim Âsım Efendi şöyle açıklamaktadır: "... fi'l-asl büyût-ı Arab'dan sagīr ve müstedîr haymeye denip ba'dehû alelıtlak isti'mâl olundu" (Kāmus Tercümesi, I, 223). Bazı rivayetlerde bu çadır türünün "kubbe Türkiyye" şeklinde Türkler'e izâfeten geçmesi kaynağının Orta Asya olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber Hendek Gazvesi'ni böyle bir çadırdan idare etmiş (Taberî, III, 1368), bir ramazan ayında yine benzer bir çadırda itikâfa girmiş, Hz. Âişe de hac sırasında bu adla anılan bir çadırda kalmıştır (Müsned, IV, 348; Müslim, "Sıyâm", 215; İbn Mâce, "Sıyâm", 62). Kubbe ismi, Orta Asya Türkleri'nin "topak ev" dedikleri yuvarlak çadırdan mülhemdir (aş. bk.). Türkler topak çadır için genelde keçe kullanırken Araplar deri kullanmışlardır. İyi tabaklanmış deriden yapılan kubbeler diğer çadırlara göre daha değerlidir. Bunlar kaynaklarda "kırmızı deri kubbe" şeklinde zikredilir ki kubbenin burada genel olarak "çadır" anlamında kullanılmış olması muhtemeldir. Belâzürî'nin

naklettiğine göre Mudar, Rebîa, İyâd ve Enmâr'ın atası olan Nizâr ölümünden önce oğullarını çağırmış ve deriden iki kırmızı kubbeyi Mudar'a, kara kıldan dokunmuş iki hıbâ ile iki atı da Rebîa'ya bırakmıştı (Ensâb, I, 29); Rebîa'ya fazladan verilen iki at herhalde dengeyi sağlamak içindi. Panayırlarda gösteri yeri ve savaşlarda kumanda merkezi olarak kurulan çadırlar da kaynaklarda kubbe olarak geçmektedir. Panayırlarda kurulan deriden kırmızı kubbelerde şairler şiirlerini inşad ederlerdi. Ukâz'da Nâbiga ez-Zübyânî için şairlerin kendisine şiirlerini takdim ettikleri böyle bir çadır kurulmuştu (Cevâd Ali, V, 7). Huneyn Gazvesi'nden sonra ganimet taksimindeki tereddütlerini gidermek için Hz. Peygamber'in ensarla yaptığı toplantının kırmızı bir deri kubbede tertip edilmesi (Müsned, III, 166, 246; Buhârî, "Megazî", 56; Müslim, "Zekât", 132), bunların kalabalık bir grubu alabilecek kadar büyük olduğunu göstermektedir.

Deriden mâmul çadırların bir türü de tırâftır ve bunların, arka örtüsü olmayan ham deriden küçük cinsleriyle işlenmiş deriden daha çok zenginler için büyük ve yanları açılabilen tipleri bulunmaktadır. Uygun şekilde kesilen büyük deri parçalarının yan yana dikilmesiyle elde edilen deri çadırlar Kuzey Afrika'da Tuaregler tarafından da kullanılmaktadır. Arap çadırlarının bir türü de sürâdıktır. Pamuklu dokumadan yapılan bu çadırlardan hadis kitaplarında genellikle hac bölümlerinde söz edilmektedir (Buhârî, "Hac", 5, 78; el-Muvatta˒, "Hac", 194). Hafifliği sebebiyle Arafat'ta kurulan çadırlar bu türden olmalıdır. Bununla beraber rivayetler kubbe, füstât gibi diğer çadır türlerinin de hacılar tarafından kullanıldığını göstermektedir.

Kıl, deve veya koyun yünü ve pamuktan mâmul çadırlar aslında, yan yana dikilen ve "felîce" veya "şukka" denilen kanatların meydana getirdiği büyük dikdörtgen bir dokumadan ibarettir. Boyları 10-12 m. arasında olan bu parçaların sayısı çadırın arzu edilen ebadına göre değişir. Bu kanatlar sayesinde kurulup sökülmesi çok kolay olan çadırın parçalarının birleştiği ve kazıklara bağlandığı yerler, içeriden yaklaşık 20 cm. genişliğindeki "tarîka" denilen kolanlarla kapatılır. Çadırı tutan ipler biraz geriye çakılmış kazıklara bağlanır; arka ve ön kısımdaki ipler yanlardakilerden daha kısadır. İçeride sıralanan direklerin uçlarına, örtüyü yıpratmaması için "libd" denilen keçeden birer parça yerleştirilir. Çadırın etrafına yağmur sularının içeri girmemesi için ark kazılır ve çıkan toprak çadır tarafına atılarak

zeminin biraz yükselmesi sağlanır. Çadırların kapı perdesine “secef” denir ve bu perdeler düğmelerle kapatılır. Hz. Peygamber’in sırtında bulunan nübüvvet mühürünün hacle (zifaf çadırı; aş. bk.) düğmesine ve güvercin yumurtasına birlikte benzetilmesi (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “zrr” md.), bu düğmelerin o dönemdeki şekli hakkında bir fikir vermektedir.

Çadırların kadın ve çocukların bulunduğu kısmı ile erkeğin misafiriyle oturduğu kısmı, tek odalı evlerde olduğu gibi “hıdr” adı verilen bir perde ile ayrılır; Hz. Peygamber bu sebeple kadınlar için “hıdr ehli” anlamına “zevâtü’l-hudûr” tabirini kullanmıştır (Buhârî, “Salât”, 2; “Hayız”, 23, “‘Îdeyn”, 12, 15, 20; Müslim, “‘Îdeyn”, 12, 18). Eski Ahid’in bazı cümlelerine dayanarak bu geleneğin en azından Hz. Yûsuf’tan beri var olduğu ileri sürülmektedir (bk. IDB, IV, 573). Bugün Ortadoğu’da kullanılan çadırlar da iki kısma ayrılmaktadır. Erkeklerin bulunduğu kısma “rebâa” veya “mak‘adü’r-ricâl” denilir; ortasında, çadır sahibinin misafirlerine kahve ve çay yapmakta kullandığı bir ocak bulunur. Diğer kısma “harem” adı verilir; erzak bu tarafta muhafaza edilir ve kadınlar burada yemek pişirme, dikiş, nakış ve dokuma gibi işlerle meşgul olurlar. Yeni evliler için kurulan süslü gerdek çadırına hacle denir. İbn Ebû Şeybe’nin bir rivayetinde, Mekke’de kunduz ve anka resimleriyle süslenmiş bir gerdek çadırından söz edilir (el-Musannef, V, 208). Çadır kurulurken kurban keserek kanını direklere sürme âdeti vardır ve bu âdet Anadolu dahil bütün Ön Asya’da yaygındır. Çadır Araplar tarafından sadece mesken, panayırlarda eğlence yeri ve savaşlarda kumanda merkezi olarak kullanılmamış, hastaların tedavisi için de kurulmuştur. Hz. Peygamber’in savaşlarda yaralıların tedavileri için çadırdan faydalandığı nakledilmektedir (Müsned, VI, 142). Ayrıca kabirler üzerine de bir süre için çadır kurulduğu ve bu âdetin daha sonra Türk ve diğer İslâm toplumlarında devam ettirildiği bilinmektedir. Hz. Ali’nin torunu Hasan b. Hasan vefat ettiğinde mezarı

üzerine bir çadır (kubbe) kurulmuş ve daha sonra kaldırılmıştır (Buhârî, “Cenâiz”, 62).

Orta Asya Türkleri’nde Çadır. Kurgan denilen eski mezarlarda bulunan tarihî kalıntılar, eski Türkler’in çadır sanatında gelişmiş olduklarını ve birkaç çeşit çadır kullandıklarını göstermektedir. Ev / üy, oba, otağ, keregü / kerege, çerge, alaçuk, çum, kapa ve çatır / çaşır gibi çeşitli isimler taşıyan

bu çadırların en basiti, hiç şüphesiz sırıkların birbirine çatılarak üzerinin örtülmesiyle elde edilen konik biçimlisidir. Kurganlarda uçları sırımla birbirine tutturulmuş bazı sırıklara rastlanmıştır ki bu buluntular Kızılderililer'in kullandığı konik çadır tipinin eski Türkler'de de var olduğunu akla getirmektedir. İslâmiyet'i kabullerinden önce Türkler çadırlarının tepelerinde muhtemelen ayı temsil eden ve "monçuk" (küçük ay) denilen küre şeklinde alemler veya kıymetli madenlerden yapılmış "idol"ler (töz) takarlardı (geniş bilgi için bk. ALEM).

Orta Asya'da yaşayan Türk ve Moğol kavimleri arasında en yaygın olan çadır tipi "yurt", "topak ev" veya "kiyiz üy" (keçe ev) denilen ve çok eski bir geçmişi olan kubbeli çadırlardır. Bu çadırlar biri çevre duvarı, diğeri üst örtüsü olmak üzere iki kısımdan meydana gelir. Çevre duvarının iskeleti, sırımla birbirine çaprazlama bağlanan ve "kanat" veya "kerege" denilen 2-2,5 m. kadar yükseklikteki ince ahşap kafes panolardan oluşur. Bu kanatlardan altı veya yedi tanesiyle 5-6 m. çapında bir daireyi çeviren yuvarlak bir kafes meydana getirilir. Çadır kurulurken kolaylık sağlaması için kanatların sayısına göre daire çizecek ölçüde bir ip bulundurulur; bununla yere çizilen daire üzerine kanatlar dizilerek birbirine bağlanır. Genellikle güneşin doğduğu tarafa kapı için hazırlanmış bir çerçeve konulur. Çadırın tepesinde "çangarak" adı verilen ve kenarlarında 70-80 kadar delik bulunan bir kasnak vardır. "Ok" denilen eğri çubukların birer uçları çangaraktaki deliklere sokulur, diğer uçları ise keregelere sırımlarla bağlanarak kubbe şeklinde bir çatı elde edilir. Bundan sonra kanatlar "çiy" denilen ve halı gibi desenlerle süslenmiş olan bir hasırla örtülür. Renkli iplerden dokunmuş 15-18 cm. enindeki "başkur" adı verilen desenli bir kolanla hasır sıkıca sarılır ve kolanın uçları kapının iki yanına bağlanır. Daha sonra kubbenin üstüne düz beyaz veya boz bir keçe örtülür ve yine nakışlı kalın kolanlarla kuşatılarak rüzgârdan uçmaması sağlanır. Çadır kanatlarını örten keçelerin üzerinde, kubbe kısmının hemen altından başlayan nakışlı enlice bir keçe kuşak pervaz şeklinde ve alt tarafı serbest olarak çadırı çevreler; Kırgızlar buna "tödöge", Osmanlılar ise "çadır sayvanı" demişlerdir. Tepede bulunan çangarak, çadırın ortasında yanan ateşin dumanının çıkması ve temiz hava girmesi için açık bırakılır; geceleri ve yağmurlu havalarda "tünlük" (gecelik) denilen keçeyle örtülür. Kapıda da gerektiğinde rulo halinde yukarı toplanan keçeden bir perde bulunur. Bazı çadırlarda ise evlerde olduğu gibi iki tarafa açılan veya pano halinde

yana çekilerek kullanılan kapılar vardır.

Çadırın ortasında “ateş yeri” veya “korluk” denilen ve genellikle ısınma, bazan da yemek pişirme amacıyla yakılan ocak bulunur. Kapıdan girilince tam karşıya gelen kısma “tör” denir ve buraya duvar boyunca “yük” denilen sandıklar, heybeler, büyük çuvallar ve bohçalar dizilir; önlerine de halı veya keçe serilerek oturulur. Zengin çadırlarında duvarlar halı ile kaplı olur. Kapıdan girilince sağ tarafta, nakışlı hasırdan bir paravana ile ayrılmış bölmede kap kacak, onun gerisinde de ev sahibinin yatağı bulunur. Yeni evliler için kurulan çadırlarda yataklar genellikle sol taraftadır; tek çadırlı orta halli ailelerin çadırlarında da oğul ve gelinin yatağı yine sol tarafa konulur. Yatağın sağında elbise ve silâhların asıldığı demir bir kazık dikilir; kapının sol tarafına da eyerler ve koşumlar asılır. Bu çadır tipinin, hiç sökülmeyecek şekilde arabalar üzerine tesbit edilerek göç sırasında at, deve veya öküzlere çektirilenlerinin de bulunduğu, özellikle Cengiz Han ve oğullarının “karşi” denilen bu tür otağlarının ünlü olduğu bilinmektedir. İbn Battûta, Kıpçak Hükümdarı Muhammed Özbek Han’ın hatunlarından her birinin altın sırmalı ve cevâhir süslemeli haymelerinin, ipek gaşiyeli atlar tarafından çekilen arabalar üzerinde kurulu olduğunu yazar (Seyahatnâme, I, 372-373).

Göçebe Türkler’in kullandığı çadır tiplerinden biri de topak ev gibi yine yüzyıllardır pek fazla bir değişikliğe uğramamış olan kara çadırdır. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait Nizâmî-i Gencevî’nin Hamse’sinde, Mecnûn’un zincirlenmiş olarak Leylâ’ya getirilişini gösteren minyatürün arka planı göçebe hayatını tasvir etmektedir ve resimde görülen kara çadırlar, bugün Afganistan’dan Atlas dağlarına ve Moritanya’ya kadar çok geniş bir kesimde göçebelerin kullandıkları çadırların hemen hemen aynıdır (British Museum, Or., nr. 2265, f. 157). Halen Toros Yörükleri’nin kullandığı çadırla minyatürde görülen çadır büyük bir benzerlik arzetmektedir.

Yörük kara çadırları kıldan dokunan yaklaşık 1 m. eninde, 10-15 m. uzunluğunda beş altı kanadın yan yana dikilmesiyle meydana gelir. Yere serildiğinde büyük bir dikdörtgen teşkil eden çadır, tam ortasından kanatları enlemesine ve dik olarak kateden kalın bir kolanla ikiye ayrılır; kolanın devam eden iki ucu ön ve arka bağları meydana getirecek şekilde örme ipe dönüştürülmüştür. Kolan üzerinde, aynı boydaki üç veya çadırın tip ve

büyüklüğüne göre daha fazla sayıda çadır direğinin geleceği yerlere, direk uçlarının kaymasını önlemek için ahşap yuvalar yerleştirilir. Çadırın yıpranmasını önleyen bu ahşap yuvalara şekil benzerliği sebebiyle "çanak" veya bazı aşiretlerde "balta" denilir. Direkler üzerine kaldırılan çadırın arka ipleri

alçak bir kazığa veya üzerine ağır bir taş konulmuş bir çalıya, ön ip duman çıkmasını sağlayacak bir açıklık elde edebilmek için yüksekçe bir kazığa veya genellikle ön kısımda bulunan bir ağaca, yan kanatların birleşme yerlerini sağlamlaştırmak amacıyla dikilen kısa kolanların örme ip haline getirilmiş uçları ise yeterli uzaklığa çakılmış kısa kazıklara yahut yine üzerine ağır taşlar konmuş çalılara bağlanır. İplerin gerilmesi sonucu yanlarda meydana gelen boşluk "sitil" denilen parçaların enlemesine eklenmesiyle kapatılır; sıcak havalarda bunlar yukarı kaldırılarak hava akımı sağlanır. Çadırın etrafına yağmur sularının içeri dolmasını önleyecek bir ark kazılır, ayrıca keçi ve tavuk gibi hayvanların üzerine çıkmasını ve yanlardan içine girmesini önlemek için de etrafına çalıdan bir çit çevrilir. Bugün Yörükler genellikle sabit olan yurtlarına göçüp geldiklerinde, "çağ" denilen uzun bir sırığı uçları çatal şeklinde sabit iki direk arasına uzatarak çadırı bunun üzerine kaldırmak suretiyle de kurmaktadırlar; bu durumda ortada bulunan direklere ihtiyaç kalmamakta ve iç mekân genişlemektedir. Çadırın ön kısmına ocağa siper sağlamak amacıyla taş bir duvar örülür ve bu duvarın sağ veya soluna basit bir ahşap kapı takılır. İyi havalarda kullanılmak üzere ayrıca dışarıda da "U" şeklinde taştan örülmüş basit bir ocak bulunur.

Kara çadırın içi geniş bir odayı andırır. Arkada yerden hafifçe yükseltilmiş olan yüklük kısmı yer alır. Kapı ön duvarın solunda ise karşısına gelen yere, yüklük kısmında kullanılmayan çul çaput üzerine dizilmiş yatak takımları, onun yanına da içerisine çamaşır, çeyizlik eşya vb. konulan çuvallarla dağarcıklar yerleştirilir ve üzerleri özel olarak dokunmuş bir battaniye ile örtülür. Kapıya göre sağ arka kısımda un, bulgur ve tuz çuvalları, onların önünde de elek, hamur tahtası, sini, taş el değirmeni gibi mutfak eşyasıyla kap kacak durur; sağ tarafa ise daha çok tuluk (tulum), fıçı gibi su kapları dizilir. Kapı sağda olduğunda bu durum tersinedir. Yörük çadırlarında Araplar'daki çadırı ikiye ayıran perde bulunmaz; kadın erkek beraber oturur. Ancak Dede Korkut Kitabı'nda yer alan "ala gözlü kızın otağı", "bu

otağ Banı Çiçek otağı imiş" gibi ifadeler (s. 76-77), Türkler'de hanımların kendilerine mahsus özel çadırlarının olduğunu göstermektedir.

Çadırın Hz. Peygamber tarafından hastahane olarak kullanılması geleneği Türkler'de de vardı. Meselâ Selçuklular orduyla birlikte hareket eden seyyar hastahaneler kurmuşlardı. Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un (1118-1131) ordusundaki seyyar hastahane tabipleri, müstahdemleri, ilâç, tıbbî alet ve çadırlarıyla birlikte 200 deve tarafından taşınıyordu (DİA, VI, 168). Çadır halen savaşlarda, askerî tatbikatlarda ve deprem gibi tabii âfetlerde bu fonksiyonunu sürdürmektedir.

Çadırların en muhteşemi, eski çağlardan beri hükümdar otağları olmuştur. Kaynaklarda, Uygur hakanının altın (sırmalı) çadırının 5 fersahtan görülebildiği ve 900 kişiyi alabilecek büyüklükte olduğu, Hazar hakanının tekerlekler üstünde taşınan atlas otağının tepesinde altın bir nar bulunduğu ve Timurlular'dan Gazan Han'ın en mâhir ustalara altın bir çadır yaptırdığı gibi bilgiler yer almaktadır. İbn Bîbî de Selçuklu sultanının kara sürâdık ve çetrini gece semasına benzetir. Hükümdar otağlarının en ünlüsü ise Osmanlılar'ın "otağ-ı hümâyun"udur (aş. bk.).

Eski Türkler düğün, sünnet gibi herhangi bir vesileyle eğlence tertip ettiklerinde bunun için özel çadırlar kurarlardı. Halen Anadolu'nun bazı yörelerinde de düğünlerde yemek çadırlarında büyük kazanlarla yemek yapılır ve bu yemekler yine çadırlar altında yenir. Timur'un torunlarının düğünlerini anlatan kaynaklar, Kân-ı Gil veya Hâne-i Gul denilen çayırlıkta, her yanı 300'er adım uzunluğunda ve yaklaşık 3 m. yükseklikte kumaş perdeyle çevrilmiş bir alanın ortasına kurulan dev bir çadırdan ve bu alanın etrafına dizilmiş pek çok süslü çadırdan söz ederler (Golombek-Wilber, I, 180). Osmanlılar da şehzadelerin sünnet düğünlerinde günlerce süren eğlenceler tertip eder, yüzlerce çadır kurar ve buralarda fakir çocuklarını da sünnet ettirirlerdi.

Düğünde kurulan zifaf çadırının adı, aslı Farsça girdek (küçük yuvarlak [çadır]) olan gerdektir. Oğuzlar'da evlenecek gençler ok atar ve düştüğü yere çadır kurarlardı. Dede Korkut Kitabı'nda görülen "kızılala gerdek", "apalaca gerdek" ve "altunluca gerdek" gibi ifadeler bu çadırların renkli olduğunu ve sultan otağı gibi süslendiğini göstermektedir. Ancak genelde

beyaz tercih edilmiş olmalıdır; çünkü evlenme karşılığında “ağca otağa girme” tabiri kullanılmakta ve yine Dede Korkut Kitabı’nda gerdek için “kara yerde ak otağ” ifadesine rastlanmaktadır. Anadolu Türkmenleri’nde de beyaz çadır uğurlu sayılır ve bir gecelik de olsa gerdek için kurulur. Ayrıca Dede Korkut Kitabı’nda, Bayındır Han’ın

misafirlerinden oğlu olanın ağ otağa, kızı olanın kızıl otağa ve oğlu kızı olmayanın kara otağa konulmasından, beyaz çadırın gerdek dışında da uğurlu ve mertebesi yüksek sayıldığı öğrenilmektedir (s. 10-13, 73-77).

Türkler, bir toprağı yurt edinmelerinde çeşitli kolaylıklar sağlayan çadırdan yerleşik toplum olduktan sonra da kopamamışlardır. Bugün Orta Asya şehirlerinde bahçeler içinde beton evlerle yan yana kurulmuş çadırlar görmek mümkündür.

Çadırın Türk toplumlarının kültür hayatında önemli bir yeri olmuş, bu arada Türk mimarisi de birçok unsurunu çadırdan almıştır. Ünlü arkeolog J. Strzygowski Şark’taki kubbelerin, yuvarlak ve konik kümbetlerin, frizlerin ve daha birçok mimari ve süsleme unsurlarının Orta Asya Türk çadırından geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre gökkubbeyi temsil eden Türk kubbesi (topak ev), Orta ve Ön Asya’dan bütün dünyaya yayılan kubbe mimarisinin menşeidir ve Mezopotamya’nın kubbeli evleriyle İran ve Anadolu’nun kümbetleri kâgirden yapılmış birer Türk çadırından başka bir şey değildir. Bunların ve özellikle kubbeli türbelerin dış yüzlerinde kubbenin altından itibaren duvarları dolaşan frizler de çadırdan mimariye geçen diğer bir önemli unsur olup çadırı üst taraftan çevreleyen nakışlı pervaz görünümündeki sayvanlardan ibarettir. Strzygowski bu tarzın doğuda Çin’e, batıda yine Türkler tarafından Mısır’da yapılan binalar, özellikle İbn Tolun Camii vasıtasıyla Afrika’ya taşındığını söylemektedir. Daha çok minyatürlerde çeşitli örneklerine rastlanan dört direk üzerine kubbe örtülü, yanları açık gölgelik (sâyeban, erbuâvâ) şeklindeki Türk çadırları da dört fil ayağı üzerine oturan kubbe mimarisinin kaynağıdır. Çadır bugün de modern dünya mimarisine ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Meselâ Pakistan’ın İslâmâbâd şehrindeki, planı Türk mimarı Vedat Dalokay tarafından çizilen Faysal Camii, Münih Olimpiyat Stadyumu, Suudi Arabistan’daki çeşitli stadyumların kapalı tribünleri, Cidde Havaalanı Hac Terminali ve Riyad’daki Diplomatik Kulüp’ün misafir odaları ile lokanta

kısmı gibi birçok yapı çadırdan gelen unsurlar taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, II, 346; III, 386, 432; IV, 163, 230; V, 328; VIII, 109; IX, 144; X, 157, 222; XI, 418; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫdr", "ḫym", "zrr", md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 223; Steingass, Dictionary, s. 383-384, 388, 1080; Doerfer, TMEN, III, 16-22; Räsänen, Versuch, s. 101; Clauson, Dictionary, s. 403; el-Muvattaʾ, "İstiʾzân", 18, "Hac", 194; Müsned, I, 266; III, 152, 164, 166, 191, 246, 326; IV, 185, 348; VI, 142; Dârimî, "Cihâd", 20; Buhârî, "Tefsîr", 54/6, 108, "Salât", 2, "Hayız", 23, "İcâre", 3, "Eṭʿime", 50, "Enbiyâʾ", 29, "Hac", 5, 78, "ʿÎdeyn", 12, 15, 20, "Cenâʾiz", 62, "Megāzî", 56; Müslim, "Îmân", 302, "Eşribe", 165, "Zekât", 132, "ʿÎdeyn", 12, 18, "Sıyâm", 215; Tirmizî, "Tefsîr", 108; İbn Mâce, "Sıyâm", 62; İbn Ebû Şeybe, el-Musannef (nşr. Kemal Yûsuf el-Hût), Beyrut 1989, V, 208; Belâzürî, Ensâb, I, 29; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 1368; Hatîb et-Tebrîzî, Şerhu'l-kasâʾidi'l-ʿaşer (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 81; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 372-373; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 6-7; Âlûsî, Bülûgu'l-ereb (nşr. M. Behcet Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), III, 393-394; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 10-13, 73-77, 82, 121, 269, 289; E. Diez, "The Principles and Types", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), London 193-839, III, 926-927; A. U. Pope, "Tents and Pavilions", a.e., III, 1411-1421; Cevâd Ali, el-Mufassal, V, 5-9; Nejat Diyarbekirli, Hun Sanatı, İstanbul 1972, s. 42-61; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1984, VII, 34-36, 260, 267, 274-276, 281, 311, 377; Günay Tümer – Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1988, s. 135; L. Golombek – D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 180; Nebi Bozkurt, Sünnet Verilerine Göre Hz. Peygamber Döneminde Hicaz Folkloru (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22-24; J. Strzygowski, Eski Türk Sanatı ve Avrupaya Etkisi (trc. Cemal Köprülü), Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası yayınlarından), s. 11, 28, 34, 43-47, 60, 69; Emel Esin, "Türk Kubbesi", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1971, s. 159-182; Şerife Atlıhan,

“Güney-Batı Anadolu’da Karaçadır”, Kültür ve Sanat Dergisi, IV/15, İstanbul 1992, s. 48-54; TA, XI, 315-316; SA, I, 352-359; J. A. Sanders, “Tent”, IDB, IV, 573; Ch. Pellat v.dğr., “Khayma”, EI² (İng.), IV, 1146-1151; P. M. Holt v.dğr., “Mizalla”, a.e., VII, 191-194; J. P. Digard, “Caador”, EIr., IV, 608-609; Arslan Terzioğlu, “Bîmâristan”, DİA, VI, 168.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar’da Çadır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşundan sonra çadırın Türkler’in hayatındaki etkinliği, asırlar boyu gelişen kültür ve sanatlarıyla bütünleşmiştir. Formları ve fonksiyonları bakımından çok zengin örnekleri bulunan çadırlar devlet, ordu ve saray teşkilâtında olduğu gibi halkın günlük yaşamı içinde de çeşitlilikler gösterir. Saray teşkilâtından devlet idaresi birimlerine, savaşlardan günlük eğlence ve mesirelere, adalet ve cezalandırma işlerinden sağlık ihtiyaçlarına kadar her alanda çadırdan faydalanan Osmanlılar, ölülerinin üstüne de kâgir türbe yapılıncaya kadar geçici türbe olarak yine çadır kurmuşlardır. Başta padişaha ait çadırlar kompleksi olmak üzere ileri gelen vezir ve paşaların çadırlarında, saray ve konaklardaki her türlü hizmetin çeşitli bölümlerden oluşan bir bütün içinde başarı ile yürütüldüğü, hatta seferde çadırlardan meydana gelen portatif Enderun’un dahi hizmet verdiği görülür. Sefere katılan bütün asker ocaklarına ve esnaf gruplarına ikametgâh vazifesi gören çadırlardan başka mescid, hastahane, hazine, erzak ve mühimmat deposu, mutfak, hamam, helâ, idam çadırı ve ahır gibi çeşitli ihtiyaçlara cevap verecek çadırlar da mevcuttur. İslâmiyet öncesi geleneğinin bir devamı olarak Osmanlı Türkleri’nde de çadırlar biçimleri, boyutları, malzemeleri ve süslemelerindeki

farklılıkları ile kişilerin sosyal derecelerine göre değişiklikler gösterir.

Çadır Mimarisi. Osmanlı çadırları topak ev, tek direkli, iki veya üç direkli, şemsiye biçimi çadır ve sâyeban olmak üzere beş grupta toplanır. Topak ev, bugün Orta Asya Türk toplumları tarafından kullanılmaya devam edilen, üst örtüsü kubbe biçimindeki silindirik gövdeli çadır tipi olup (yk. bk.) XVII. yüzyılın başlarından itibaren tamamen terkedilmiştir. Tek direkli çadır

geleneksel konik çadır tipinin daha geliştirilmiş örneğidir. İki veya üç direkli çadır, tonoz şeklinde bir üst örtüsü ve bir etek zinciriyle geniş bir iç mekâna sahip olan bir çadır tipi olup genellikle iki kapılıdır; kapıların üzerinde de çadırla tek parça olan ve ince direkler yardımıyla açılan birer gölgelik bulunur. Şemsiye çadır, gerektiğinde şemsiye biçimindeki üst örtüsünün çevresine etek takılarak tek direkli çadır gibi de kullanılabilen bir tür gölgeliktir. Daha küçük çaplı olanları, Osmanlılar'dan önceki çeşitli Türk ve İslâm devletlerinde hükümdara mahsus bir alâmet olarak başının üzerinde taşınmıştır (bk. ÇETR). Sâyeban, genelde iki ana direk üzerine kurulan alt kenarı toprak seviyesinde ve cephesi açık, üç tarafı kapalı çadırdır. Bazıları ise dört direk üzerine kurulan dikdörtgen biçimli tek bir üst örtüsü şeklindedir. Bu çadır tipi başta padişah olmak üzere sadrazam ve vezir gibi ileri gelen kişilerin daha çok temaşa ve dinlenme amacıyla oturmaları için tercih edilmiştir. Osmanlılar bu ana çadır tiplerinde amaca veya ihtiyaca göre değişiklikler yapmışlar, gerektiğinde bunlara ilâve parçalar eklemişlerdir.

Çadırın Bölümleri. Osmanlı çadırları üst örtüsü, etek ve direk olmak üzere üç ana parçadan meydana gelir. Çadırların çatısı olan üst örtüleri topak evlerde kubbe, tek direklilerde külâh, iki veya üç direklilerde ise tonoz şeklindedir. Üst örtüsünün üzerinde direk uçlarının geçeceği, aynı zamanda çadır içindeki kirli havanın dışarı çıkabileceği açıklıklar bulunur; kenarları meşin parçalarıyla sağlamlaştırılan bu açıklıklar, direğe geçirilen alemlerin geniş kaideleriyle yağmurdan korunur. Üst örtüsüne ilişik olan ve mekânı içten ve dıştan çevreleyen enli saçaklarla da üst örtüsü ile etek arasındaki bağlantı yerleri gizlenir. Direkler üzerinde taşınan üst örtüsüne kalın urgan britler ve ahşap mandallarla bağlanan ve çadırın duvarlarını oluşturan birime etek denilmektedir. Yekpâre veya ince ahşap direklerle birbirinden ayrılmış dikdörtgen panolar dizisi şeklinde olabilen çadır etekleri üzerinde kapı, pencere, perde gibi mimari ve dekorasyon elemanları da mevcuttur. Türk mimarisinin karakteristik kapı ve pencere biçimlerinin tekstil malzemesiyle son derece başarılı bir biçimde yaşatıldığı görülen çadır eteklerinde yine hiyerarşik düzene dikkat edilmiş, alt kademedeki görevlilerin çadırlarında kapı ve pencerelerin, üst seviyedeki devlet adamlarınınkine nisbetle daha küçük ölçülerde olmasına özen gösterilmiştir. Çadırın bel kemiğini teşkil eden direk ahşaptır. Direkler, genellikle alçak kazıma veya alçak kabartma teknikleriyle yapılan bitkisel ve geometrik

bezemelerle süslenmiş, ayrıca çeşitli renklerde boyanmış veya yaldızlanmıştır. Padişah ve erkâna ait çadırların direklerinin, üzerinde kıymetli taşlar bulunan altın veya gümüş plakalarla kaplanmış olduğu ve altın alemlerle son bulduğu pek çok kaynakta belirtilmektedir.

Çadırın bütününü oluşturan bu üç önemli elemandan başka, çadırın dışında kalan fakat pek çoğunda vazgeçilmez bir parça olan "zukak" bulunmaktadır. Türkçe'ye "sokak" şeklinde geçen Arapça zukak, çadır veya çadır gruplarını çevreleyen bir tür tekstil kuşatma duvarına verilen addır. Arazide veya ordugâhta, özellikle padişah ve erkâna ait çadırların istenmeyen bölgelerle bağlantısını kesen zukaklar önemli bir tecrit elemanıdır. Zukaklar seferde koruyucu, sınırlayıcı ve aşılması yasak birer engel olarak, çeşitli eğlence ve törenlerde ise padişah ve maiyetini halk kitlelerinden ayırmak amacı ile şehir içinde de kullanılmış ve ayrıca "halveti hümâyun" adını da taşımıştır. Etek zinciriyle büyük oranda benzerlikleri olan zukakların çoğunlukla üst kenarları kale mazgalları gibi dendanlı yapılmıştır.

Çadırların Yapımında Kullanılan Kumaş Türleri ve Bezeme Malzemeleri. Yapımları tamamen dokuma malzeme ile gerçekleştirilen ve bazı kısımlarında deriyle keçeye yer verilen çadırlarda pamuklu, yünlü ve ipekli kumaş türleri kullanılmıştır. Genelde en yaygın olan kumaş türü pamukludur. Gerek dayanıklılığı, gerekse sıcağa ve soğuğa karşı koruyuculuğu açısından pamuklu kumaşlar tercih edilmiş, su geçirme problemi ise özel bir dokuma tekniğiyle çözümlenmiştir. Daha çok küçük Ege adalarındaki tezgâhlarda ve Soma'da dokunan "kirpas" adlı bir cins pamuklu kumaşın kalın cinsi çadır bezi olarak kullanılmıştır. Çok soğuk iklim şartları gereği özellikle ikametgâh olarak kullanılan çadırlarda yünlü kumaşlar, çadırların iç mekânını süslemekte ise atlas gibi lüks kumaşlar tercih edilmiştir. Ancak padişah veya erkâna mahsus çadırlarda ihtişam ön planda tutulduğu için çadırın bütününde atlas ve benzeri ipekli kumaşların kullanılmış olduğu da görülmektedir.

Osmanlı halkının ve askerinin kullandığı çadırlar, "hazine" adı verilen ve belli bir ölçüsü olan kanat bezlerinin sayılarına göre değerlendirilmekteydi. Bir konik çadır on iki, otağ-ı hümâyun ise kırk hazinelidir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın Saruhan sancak beyi olarak

Manisa'ya gönderilişine dair bir belgede, Osmanlılar'ın özellikle seferlerde kullandıkları çadırların türleri ve büyüklükleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Bunlar otağ, münakkaş çardak, münakkaş sâyeban, divanhâne, hazine, mutfak, kiler, saraçhâne, ekmekçiler, helvacılar, kasaplar, yoğurtçular, terziler, saka ve banyo (âb-hâne) çadırlarıdır. Otağın dışında kalan çadırlar, kullanım amaçlarına göre otuz hazineliden

sekiz hazineliye kadar sıralanmaktadır. Örnek olarak divanhâne çadırı yirmi altı - otuz hazineli, kiler çadırı yirmi altı hazineli, ekmekçiler çadırı on altı hazinelidir. Bunların en küçüğü olan ve yirmi dört kıta olarak belirtilen banyo çadırları on iki, on ve sekiz hazinelidir (Uzunçarşılı, TTK Belleten, XXXIX/156, s. 686-687). Eski Türk ordularında da seyyar banyo olarak kullanılan bu tür çadırlar (çerge) vardı (Kafesoğlu, s. 310).

1640 tarihli Narh Defteri'nde "Es'âr-ı Çadırcıyân" başlığı altında yer alan bilgilerden halkın kullandığı çadırların genellikle sekiz, on iki hazineli olduğu anlaşılmaktadır (bk. Kütükoğlu, s. 214-215). Burada verilen rakamlar, çadır fiyatlarının kalitelerine göre 2400 ile 800 akçe arasında değiştiğini göstermektedir. En basit çadır olan sekiz hazineli çerge 800 akçedir. Bu narh defterinde çadır astarından ve astarlı çadırlardan söz edilmesinden ve bazı tarihî kaynaklardaki minyatürlerde çadırın iç ve dış kısmının farklı renkte çizilmesinden, pamuktan yapılan çadırların genellikle çift katlı olduğu anlaşılmaktadır.

Klasik dönemden Batılılaşma dönemine kadar bütün Osmanlı süsleme sanatlarının en güzel örneklerini sergileyen çadırlarda ibrişim, altın sırma ve gümüş simle yapılan işlemeler ve güderi veya kıymetli kumaş parçalarından aplike edilen motifler, özellikle padişah çadırlarında en çok kullanılan bezeme çeşitleridir.

Otağ-ı Hümâyun. "İçinde od (ateş) yakılan mekân" anlamına gelen otağ kelimesi, daha çok "otağ-ı hümâyun" (padişah çadırı) ve "otağ-ı âsafî" (sadrazam çadırı) tabirlerinde kullanılmıştır. Otağlar diğer çadırlardan çok daha büyük ebatlı, gösterişli ve süslemeliydiler. Osmanlı ordusunda sefere çıkış hazırlıkları başladığı zaman sadrazamın başkanlığında bir heyet otağ-ı hümâyunu tuğlarla birlikte ordunun ilk menziline doğru büyük bir törenle harekete geçirirdi. Çadır mehterleri*, padişah ilk menzile varmadan önce

her zaman iki takım halinde bulunan otağ-ı hümâyunlardan birini kurarlar, padişah veya onun sefere çıkmadığı dönemlerde serdâr-ı ekrem bu menzilden ayrılmadan önce de ikinci otağı diğer menzile hazırlarlardı. Sefer Anadolu yönünde ise otağ Üsküdar Meydanı'na, Rumeli tarafında ise Davutpaşa'da Çırpıcıçayırı'na ve padişah Edirne'de bulunuyorsa Kabak Meydanı'na kurulurdu. Otağ-ı hümâyun ve padişaha ait diğer çadırlar kurulurken konaklama noktası olarak güzel manzaralı ve bol ağaçlı yerler seçilir, strateji bakımından da arkalarının dağlık bir araziye dönük olmasına dikkat edilirdi. Padişah otağının arkasında zukaklarla bağlantı sağlanmış divan çadırı ile hazîne-i hümâyun çadırları, önünde ise "leylek" veya "leylâk" denilen idamların infaz edildiği çadır bulunurdu. İdam çadırı infazların seyredilebilmesi için daima açık olup sadece çatılmış bir iskeletten ibaretti ve savaş ganimetleri de bu çadırın altına konularak bunları çalmak isteyenlere verilecek ceza hatırlatılırdı. Belirli bir konak yerinde kurulan otağ-ı hümâyunu önce büyük bir zukak, sonra da iki yandan asker ocaklarının çadırları çevreler, sadece ortada yol için açıklık bırakılırdı. Bu yolun iki başından birini cemaatten 101. yaya ortası, diğerini ise ağa bölüklerinden 17. bölük korur, bu engeller aşılmadan otağ-ı hümâyuna girilemezdi. Hareket ve sefer sırasında otağın önüne dikilen tuğ ve sancakların altında ikindi namazından sonra mehter takımı tarafından nevbet* vurulurdu.

Bütünüyle birer sanat eseri olan otağların iç düzenlemeleri de fevkalâde zengin ve göz kamaştırıcı olurdu. Tabanına altın ve gümüş teller ilâvesiyle dokunmuş ipek halılar serilir, kıymetli halılar ve kumaşlarla örtülü sedirlerin üzerlerine özenle işlenmiş yastıklar konulur ve bütün bölümler sarayda olduğu gibi değerli taşlarla bezenmiş altın ve gümüş eşya ile tefriş edilirdi. Padişah ve erkân çadırlarını yapan özel çadırcılara "otağgerân-ı hâssa" adı verilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 20; Mustafa Celâloğlu, Tabakātü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik (s. nşr. Saadeddin Tokdemir), İstanbul 1937, s. 58;

Silâhdar, Nusretnâme, s. 148, 280; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar (1672-1673) (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 112-113; Ahmed Refik, İstanbul Nasıl Eğleniyordu, İstanbul 1927, s. 43-71; E. Diez, "The Principles and Types", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope), London 1938-39, III, 926-927; Ahmed Muhtar, Muhâberât-ı Meşhûre-i Osmâniyye Albümü (trc. Kemal Yılmaz), İstanbul 1971, s. 139-141; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 179-184; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 270-271; a.mlf., "Sancağa Çıkarılan Osmanlı Şehzadeleri", TTK Belleten, XXXIX/156 (1975), s. 686-687; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 214-215; Cenap Çürük – Ersin Çiçekçiler, Örnekleriyle Türk Çadırları, İstanbul 1983; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 310; Pakalın, II, 741-742.

Cenap Çürük

ÇADIR KÖŞKÜ

Kâğıthane deresi kıyısında Sâdâbâd Sarayı'nın yerinde inşa edilen Çağlayan Kasrı'nın müştemilâtından küçük bir köşk.

Sultan III. Ahmed için Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa Kâğıthane deresi kıyısında Sâdâbâd Sarayı'nı yaptırdığında dereyi ve kenarlarını cedvel-i sîm adı verilen mermerden bir yatak arasına aldırmış, ayrıca sarayın önünde derenin akıntısının mermerden yontulmuş kat kat çanaklardan süzülmesini sağlamıştı. Burada esas sarayın hemen kenarında, dere üzerine bir çıkıntı teşkil eden rıhtımın üstünde ince sütunlara dayanan çapraz planlı hafif bir köşk, daha doğrusu bir kameriye bulunuyordu. Kasr-ı Nişâd olarak adlandırılan bu küçük pavyonun bütün mefruşatı çepeçevre uzanan sedirlerden ibaret olup padişah buradan suyun akışını seyreder ve sesini dinlerdi. 1135 yılının Şâban ayında (Mayıs 1723) Sâdâbâd Sarayı ile birlikte inşa edilen Kasr-ı Nişâd, yaklaşık bir asır sonra Sultan II. Mahmud tarafından

Sâdâbâd Sarayı, yerine bir yenisi yaptırılmak üzere yıktırıldığında ortadan kaldırılmış, yalnız dere üzerine çıkan muntazam kesme taştan rıhtımı bırakılmıştı. Yeni saray ile birlikte bu rıhtım setinin üstünde 1809-1816 yıllarında eskilerinden çok farklı bir şekilde inşa edilen bu köşke genellikle Çadır Köşkü denilmiştir.

Çadır Köşkü, Çağlayan Kasrı'nın fotoğrafları ile yerli ve yabancı ressamların çeşitli tekniklerde meydana getirdikleri resimlerde ön planda görülmektedir. 1832 yılında H. Meyer tarafından çizilen krokisinde bu zarif köşkün oldukça ayrıntılı ölçüleri de verilmiştir. Kâğıthane deresinin ve Çağlayan Kasrı'nın çok güzel bir süsü olduğu anlaşılan Çadır Köşkü, sarayın kullanıldığı II. Meşrutiyet yıllarına kadar bakımlı kalmış, fakat bu tarihten sonra Çağlayan Kasrı ile birlikte hemen hemen sahipsiz bırakılmış ve nihayet 1940 yılına doğru çevresindeki yaşlı ağaçlardan birinin üstüne yıkılması ile tamamen tahrip olmuştur. Bir süre mermerleri etrafa saçılmış halde kalan köşkün ihyası düşünülmüş, fakat bu da gerçekleşmemiş ve buraya İstihkâm Yedek Subay Okulu'nun yapımı ile de Çadır Köşkü hiçbir

iz kalmayacak şekilde yok edilmiştir.

Mermer döşeli bir setin üstünde yer alan Çadır Köşkü önceki gibi çıkıntılı biçimde olup yalnız burada hafifçe kavisli üç çıkıntı vardı. Barok başlıklı (yirmi adet) mermer sütunlar, çok geniş olarak dışarı taşan bir saçağa sahip çatıyı taşıyordu. Dışı kurşun kaplanmış çatının içindeki ahşap bir kubbe orta kısmı örtüyordu. Bu ortadaki yuvarlak sofranın mermer levhalarla döşeli merkezinde, önceki Kasr-ı Nişâd'da olduğu gibi yine mermerden bir fıskıyeli havuz bulunuyordu. Köşkün etrafını çevreleyen mermer bir korkuluğun iç tarafında da sedirler uzanıyordu.

Eski Türk geleneği uyarınca sütunların aralarında içeriyi hava tesirlerinden koruyan büyük kumaş perdeler asılmıştı. Geniş saçağın alt yüzeyleriyle köşkün tavanı ve bilhassa kubbe çok zengin surette nakışlarla bezenmişti. Eski fotoğraflarda bunlar açık olarak görülmektedir.

Çadır Köşkü, Batı mimarisiyle süsleme sanatından ilham alınan unsurların Türk gelenek ve yaşama tarzına uydurulması suretiyle meydana getirilmiş ve başka bir benzeri artık bulunmayan bir "su kıyısı köşkü" idi. Kendi değerlerinin kıymetini bilmeyenlerin kurbanı olan bu eserin yok olması Türk sanat ve mimarisi için büyük bir kayıptır.

BİBLİYOGRAFYA

Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, II, 370-373; a.mlf., Sa'dâbâd, İstanbul 1977, tür.yer.; Semavi Eyice, "Kağıthâne-Sâdâbâd-Çağlayan", Taç, I/1, İstanbul 1986, s. 29-36.

Semavi Eyice

ÇADIR MEHTERLERİ

Osmanlı Devleti'nde padişahın çadırlarını kurup kaldıran ve koruyan teşkilâta verilen ad.

Sefer veya göçlerde, ayrıca lüzumu halinde çadırları kuran ve "hayme-i hâssa" denilen çadır mehterleri "oda" tabir edilen dört bölüğe ayrılmıştı. Bu dört bölükten başka yedi otakça, iki nakışça, on altı çadır dikici ve iki de perdeci vardı. Çadır mehterleri arasında cellât görevi yapan bir sınıf daha bulunuyordu. Bunlardan dört veya beş kişi, her gün sarayın orta kapısında padişahın yahut sadrazamın emirlerini yerine getirmek için nöbet tutardı.

İlk defa Fâtih Sultan Mehmed döneminde Mehterân-ı Hayme Cemaati adında bir teşkilât kuruldu. Bu sırada yaklaşık otuz yedi kişiden ibaret olan bu topluluğa yevmiyesi 7 akçe olan bir kethüdâ başkanlık etmekteydi. Daha sonraki tarihlerde bu kethüdâ mehteranbaşı, sermehterhâne-i hayme, sermehterhâne-i hayme-i hâssa, hayme mehterbaşısı, mehterhâne nâzırı, mühimmât-ı hayme nâzırı, hassa mehterbaşısı gibi unvanlarla anıldı. Görevli diğer personelin de mehter şâkirdi, mehterhâne-i âmire zâbiti, mehterhâne-i âmire neferi, haymedûz şâkirdi gibi unvanları vardı.

XVII. yüzyıl başlarında sayıları 835 kişiye ulaşan çadır mehterleri, yüzyılın sonunda 2000 kişilik bir teşkilât haline geldi. XVIII. yüzyıl sonlarına doğru ise mevcutları, her birinde 861 kişi olmak üzere dört bölüğe ulaştı. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra çadır mehterleri teşkilâtı Hıyâmiye Nezâreti adını alarak görevini sürdürmeye devam etti.

Çadır mehterlerinin oturdukları yere mehterhâne-i hayme-i hâssa kışlağı, hayme mehterleri kışlağı gibi isimler verilmekteydi. Çadır malzemesi ve mühimmatının korunup toplandığı yer de mehterhâne-i mühimmât ambarı, hassa mühimmat ambarı adlarını taşımaktaydı.

Atmeydanı'nın batısındaki Aslanhane'nin bitişiğinde terziler cemaatinin iş yerleri vardı. Gerek Ağakapısı esnafından olması, gerekse terzilerin iş yerinden pek uzak bulunmaması gereken çadır mehterleri teşkilâtının da bu

civarda olması kuvvetle muhtemeldir. Sultanahmet'te şimdiki Tapu Dairesi yakınında Mehterhâne-i Âmire Kasr-ı Hümâyunu adlı bir kasrın varlığı bilinmektedir. Bu kasır çadır mehterlerinin kışlası yakınında bulunduğu için bu isimle anılmaktaydı. Bu da çadır mehterleri kışlağının Sultanahmet'te olduğunu kesinleştirmektedir. Mehterhâne Kasrı 1807 yılında çıkan bir yangında kışla ile birlikte yanmış, bu yangında çok sayıda çadır, taht, halı ve murassa' madenî eşya da zayi olmuştur. 1816 tarihli bir masraf belgesinden bu kasrın yeniden inşa edildiği öğrenilmektedir. Yeni kasrın, yapımından yaklaşık on yıl sonra kışla ile birlikte bir defa daha yandığı belgelerde kayıtlı ise de ne derece tahrip olduğu bilinmemektedir.

Başta otağ-ı hümâyun olmak üzere bütün saray çadırlarını dikmek, muhafaza etmek, bunları seferlerde ve törenlerde taşımak, kurmak, zaman zaman havalandırmak ve temizlemek, çadırların içindeki mefruşatı dikmek, temizlemek, ayrıca muhtelif saray ve kasırların mefruşatını dikmek ve korumak, çadırların imali için gerekli malzemeyi temin etmek çadır mehterlerinin görevleri arasında bulunuyordu. Bazı durumlarda saray bünyesindeki dikici mehterleri

yeterli olmadığı zaman Bursa, Edirne ve Şam'dan ustalar temin ediliyor, bazan da bu merkezlere çadır siparişleri veriliyordu. Nitekim 1750 yılında Halep'te bir otağ-ı hümâyun diktirildiği bilinmektedir. Ölen veya azledilen sadrazamların ve paşaların çadırları belli bir bedel karşılığında satın alınarak çadır mehteri ambarlarında muhafaza edilir, bu ambarlarda her zaman çadır imali için kullanılması gereken bol miktarda malzeme bulundurulurdu. Bunlar arasında kirpas çeşitleri, atlaslar, astar kumaşları, pamuk bezleri, çuha, yün, sim, sırma, kolan ve ip en çok bilinen çeşitlerdi.

Otağ-ı hümâyun daima iki takım halinde bulundurulurdu. Çadır mehterleri, sefere çıkan padişah ve serdâr-ı ekreme ait otağlar kompleksini her zaman bir ileri menzilde hazır bulunacak şekilde kurardı. Seferler ve hac kafileleri dışında özel törenlerde, biniş* törenlerinde de çadır mehterlerine önemli görevler düşerdi. Çadır mehterleriyle yakınlığı olan yardımcı kuruluşlardan biri de Has Ahur mensuplarıydı. Hacca gidişler ve seferler sırasında çadırlar ve malzemeleri Has Ahur seyisleri tarafından yönetilen at, deve gibi binek hayvanlarının yardımıyla taşınırdı. Has Ahur seyisleri, büyük mîrâhura ve küçük mîrâhura bağlı olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. Bu gruptan küçük

mîrâhura bağlı olanlar çadır mehterlerine yardımcı olan kişilerdi ve bunlara mehterân-ı âhûr-ı küçük adı verilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 88; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 93-94; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 42, 93; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 592; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 179-184; Konyalı, İstanbul Sarayları, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 158, 400, 401-444; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 453-454; Cenap Çürük – Ersin Çiçekçiler, Örnekleriyle Türk Çadırları, İstanbul 1983, s. 3-4; Pakalın, I, 320-321; II, 449-451.

Cenap Çürük

ÇAGANİYÂN

چغانيان

Mâverâünnehir’de bir bölge ve bugün mevcut olmayan tarihî bir şehir.

Bugün Özbekistan’ın Surhanderya vadisine tekabül eden bölgenin tarihi milâttan önce VI. yüzyıllara kadar uzanmaktadır. Ortaçağ’da Çaganrûd vadisine Çagāniyân (Arapça kaynaklarda Saganiyân) denilmekteydi. Çaganrûd (Surhanderya) nehri Çagāniyân’ın ortasından geçerek kuzeyden güneye doğru akar ve Ceyhun (Amuderya) nehrine dökülür. Doğuda Vahş, güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan ve Tirmiz’in kuzeyine kadar uzanan bölgenin merkezi, nehir kıyısında yükselen dağ eteklerinde kurulmuş olan Çagāniyân şehridir. Çagāniyân’ın suları bol, bitki örtüsü zengin, toprakları bereketliydi ve bölgede çeşitli av kuşları bulunmaktaydı. Çok geniş bir sahayı kaplayan Çagāniyân bölgesindeki halkın eğitim seviyesi düşüktü. VI. (XII.) yüzyılda Çagāniyân şehrinde bir kapalı çarşı ve meşhur bir cuma camii vardı. Sünnî olan halk dindar ve misafirperverdi. 16.000 köyü olan bölgenin yıllık haracı 48.529 dirhemdi ve gerektiğinde tam teçhizatlı 10.000 muharip çıkarabiliyordu. Bölgenin Çagāniyân dışındaki şehirleri Dârzencî, Bâsend, Senggerdek, Beham, Şûmân, Kubadiyan, Endican, Destgird ve Henbân idi.

Çagāniyân milâdî V - VI. yüzyıllarda Eftalitler’in (Akhunlar) başşehriydi. VII. yüzyılda bölge Çagan - hudât unvanlı mahallî hükümdarlar tarafından idare ediliyordu. Hz. Osman zamanında Abdullah b. Âmir, Ahnef b. Kays’ı Tohâristan’a gönderdi. Çaganiyân meliki Ahnef b. Kays’a saldırdı ve aralarında çok çetin bir savaş oldu. Sonunda bozguna uğrayan Çaganiyân kuvvetleri Cûzcân’a sığındı. Ashaptan Akra‘ b. Hâbis onları burada bir süre muhasara ettikten sonra şehri ele geçirdi (30/650-51). Emevîler devrinde Horasan valiliğine tayin edilen Hakem b. Amr el-Gıfârî 47 (667) yılında başlattığı akınlar sonunda Ceyhun nehrini geçerek Çagāniyân’a kadar ilerlemişti. Aharûn ve Şûmân meliklerinin saldırılarına mâruz kalan Çagāniyân Meliki Tîş (Bîş) el-A‘ver, Mâverâünnehir fâtihi Kuteybe b. Müslim’den yardım istedi. Bunun üzerine Çagāniyân’a gelen Kuteybe’yi

törenle karşılayıp çeşitli hediyelerle birlikte şehrin altın anahtarlarını da teslim ederek kendisine itaat arzetti. Böylece Çagāniyân İslâm hâkimiyeti altına girmiş oldu (86/705). Daha önce Budist olan bölge halkı İslâm hâkimiyeti sırasında daha çok Belh kültürünün etkisinde kaldı. Çagāniyân halkı 119-121 (737-739) yılları arasında İslâm ordusunun saflarında batıdaki gayri müslim Türkler'e ve müttefiklerine karşı savaştılar. Abbâsî ihtilâli sırasında da Emevîler'le Abbâsîler arasındaki iç savaşlara katıldılar.

IV. (X.) yüzyılda Muhtâc b. Ahmed Çagāniyân'da Muhtâcoğulları (Âl-i Muhtâc) adıyla tanınan bir hânedan kurdu. Ahfadı da yaklaşık 430 (1038-39) yılına kadar burada hüküm sürdü.

Mehdî olarak tanınan bir kişi Çaganiyân'ın Bâsend şehrinde peygamberlik iddiasında bulundu ve etrafına topladığı kalabalık bir kitleyle kendine tâbi olmayanları öldürmeye başladı. Ancak Muhtâcoğulları'ndan Ebû Ali, üzerine bir ordu sevkedip bu âsiyi öldürttü (322/934). Ebû Ali 337'de (948) Horasan valiliğinden azledildikten sonra Tirmiz, Şûmân ve Aharûn'la birlikte Çagāniyân'ı da ele geçirdi. Aynı yıl Sâmânî Hükümdarı I. Nûh'a isyan etti ve taraflar arasında Çagāniyân yakınlarında çok çetin bir savaş oldu. Sâmânîler Ebû Ali'yi mağlûp ettiler ve Çagāniyân'a girerek şehri yakıp yıktılar ve yağmaladılar. 341'de (952) Ebû Ali ikinci defa Horasan valisi olunca Çagāniyân'ın idaresini oğluna bıraktı. 344'te (955) ölünce cenazesi Çagāniyân'a getirildi ve burada defnedildi.

Çagāniyân 390 (999-1000) yılında Karahanlı hâkimiyetine girdi. Gazneli Mahmud Mâverâünnehir'e gelince kendisini ilk karşılayan ve hizmetine giren Çagāniyân emîri olmuştu. Karahanlı Yûsuf Kadır Han ile Gazneli Mahmud'un Selçuklular'a karşı alacakları tedbirleri müzakere ettikleri Mâverâünnehir görüşmesine adı zikredilmeyen Çaganî emîri de katılmıştı (416/1025). Gazneli Mesud zamanında Çagāniyân valisi onun damadı olan Ebü'l-Kāsım idi ve 427'de (1035) Sultan Mesud'a gönderdiği hediyeler arasında Çagāniyân'da avlanmış panterler de vardı.

Çagāniyân 451'de (1059) Selçuklular'a tâbi oldu ve 456'da (1064) meydana gelen bir isyan üzerine Sultan Alparslan Çagāniyân'a giderek bu isyanı bastırdı. Bölge 561 (1165) yılında Karahitaylar'ın istilâsına uğradı. 570-571 (1174-1175) yıllarında Bâmiyân Gurluları'nın eline geçen

Çagāniyân VII. (XIII.) yüzyılda Çağatay Hanlığı'nın topraklarına katıldı. Moğol istilâsıyla ilgili olarak kaynaklarda bilgi yoktur. Çagāniyân Timurlular zamanında Denâv (Dih-i Nev) adıyla anılmaktaydı. Meşhur şair Ferruhî-i Sîstânî Çagāniyân'da Muhtâcoğulları'nın sarayında bulunmuş ve bu emîrlerden himaye görmüştür. Çagāniyânlı meşhur muhaddis ve fakihler arasında Ebû Bekir Muhammed b. İshak, Ebû Sa'd Muhammed b. Müyesser, Ebü'l-Fazl Abbas b. Ca'fer,

Ebü's-Serî Sehl b. Abdülazîz ve Sâlih b. Hibbân zikredilebilir. Çagāniyân'da Ortaçağ'dan günümüze hiçbir eser kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 590-591, 597, 609, 611; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl, s. 66, 68, 327, 336, 361; İbnü'l-Fakıh, Kitâbü'l-Büldân, s. 322, 324; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 65, 68; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 33-37; İbn Rüste, el-ʿAlâku'n-nefîse, s. 93; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 403, 407, 424-425; VII, 30, 84, 115, 177, 226; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 295-296, 298, 319, 325, 339-341; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 460, 462, 474, 476-477, 488, 517-519; Makdisî, Ahsenü't-tekasîm, s. 21, 34, 35, 49, 262, 268, 283, 284, 289, 290, 291, 313, 332, 340, 344-345; Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 26-29, 31, 41, 64; Beyhakī, Târîh-i Beyhakīa (nşr. Gani-Feyyâz), Tahran 1324, s. 68, 283, 291, 343, 354, 465-466, 492, 495-496, 502, 558, 563, 566, 569, 665; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 68-70; Yâkut, Muʿcemü'l-büldân, III, 408-409; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 126; IV, 509, 523; V, 127, 200, 202, 270; VII, 210-211, 289, 356, 378, 460-463, 493, 505, 512; X, 34; Cûzcânî, Tabakat-ı Nâsırî, s. 387; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 20, 435, 439-440; C. E. Bosworth, The Medieval History of Iran Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. VIII/37, XI/50, XV/407; a.mlf., "Al-e Mohtaj", EIr., I, 764-766; Barthold, Türkistan (1990), s. 75-78, 86, 145, 149, 200, 207, 266-268, 318-322, 542, 547, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Çağâniyân", İA, III, 265-266; B. Spuler, "Caghaniyan",

EI² (İng.), II, 1-2; DMF, I/2, s. 852; Sâdık Seccâdî, “Âl-i Muhtâc”, DMBİ, II, 132-137.

Ziya Musa Buniyatov

ÇAĞATAY, Ali Rifat

(ö. 1935)

Mûsiki muallimi, bestekâr ve ud icracısı.

İstanbul’da doğdu. Babası piyade kaymakamı Hasan Rifat Bey, annesi Ayşe Hanım’dır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda Yılmaz Öztuna 1867, İbnülemin Mahmud Kemal ve Mustafa Rona 1869, Sadettin Nüzhet ise 1871 yılını vermektedir. Tahsili ve yetişmesi hakkında yeterli bilgi mevcut değilse de iyi bir mûsiki öğrenimi gördüğü anlaşılmaktadır. Uzun süre Bâbıâli Me’mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu mümeyyizliğinde bulundu. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Kadıköy’de kurduğu Şark Mûsiki Cemiyeti’nin ilk başkanlığını yaptı. Bu sıralarda Sadrazam Said Halim Paşa’nın kız kardeşi Prenses Zehrâ ile evlendi. Bundan sonra Kızıltoprak’taki köşkleri, hemen her akşam zamanın önemli mûsikişinaslarının katıldığı mûsiki icra ve sohbetlerinin yapıldığı bir sanat mahfili haline geldi. Bir süre Avrupa’da bulundu. Fransa’da iken hanımının ölümü üzerine İstanbul’a döndü (1922). Kadıköy’de Türk Mûsikisi Ocağı adlı bir cemiyet kurdu ve Çamlıca Libade’de Avrupa’ya gitmeden önceki yaşayışına göre daha sakin bir hayat sürmeye başladı. 1923 yılında Nimet Hanım’la evlendi. 1927’de Muallim İsmâil Hakkı Bey’in vefatı üzerine boşalan, İstanbul Belediye Konservatuvarı Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tesbit ve Tasnif Heyeti üyeliğine getirildi ve vefatına kadar bu görevde kaldı. Cem‘iyyet-i Umûmiyye-i Belediyye üyeliği sırasında bir müddet Dârülbedâyi-i Osmânî’nin mûsiki heyeti reisliği ile daha sonraları Mûsikî Federasyonu reisliklerinde bulundu. Hayatının büyük kısmını talebe yetiştirmekle geçirdi. Talebeleri arasında Mesut Cemil, Ûdî Sâmi Bey, Subhi Ziya Özbekkan, Selahattin Pınar ve Şerif Muhittin Targan en meşhurlarıdır. 3 Mart 1935’te vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı’na defnedildi. Tanınmış idareci ve yazar Sâmih Rifat Bey ile Millî Mücadele’de hizmet görmüş milis paşalarından yazar Cevat Rifat Atilhan’ın büyük ağabeyleriydi.

Son devir mûsikişinasları arasında önemli bir yeri olan Ali Rifat Bey,

mûsiki nazariyatıyla ilgili çalışmaları yanında icracılığı ve bestekârlığı ile de tanınmıştır. Sabırlı, kararlı ve devamlı bir çalışma temposuyla İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda Rauf Yektâ Bey, Ahmet Irsoy ve Subhi Ezgi ile beraber yaptığı çalışmalar sonucu birçok dinî ve din dışı mûsiki eserinin unutulmaktan kurtarılarak yeniden Türk mûsikisi repertuvarına kazandırılmasında büyük emeği geçmiştir.

İyi Fransızca bildiği için zamanın belli başlı mûsiki kitaplarını ve diğer neşriyatı inceleme imkânı buldu. Mûsikiyle ilgili makaleleri arasında "Fenn-i Mûsiki Nazariyatı" adlı makale serisi, haftalık Ma'lûmat mecmuasının 1-7, 9-11, 13, 14, 16, 20, 21, 23 ve 28. sayılarında tefrika edilmiştir. Türk Ocağı'nın Türk Tarihi Heyeti üyeleri tarafından tercüme ve telif suretiyle hazırlanan ve 1930'da basılan Türk Tarihinin Ana Hatları adlı eserin muhtevasının yetersiz görülmesi üzerine 1932-1936 yılları arasında ikinci defa aynı adla üç seri halinde yapılan bir çalışmayı gerçekleştiren heyetin üyeleri arasında Ali Rifat Bey de bulunuyordu. 128 cüzlük bir takım teşkil eden ve müsveddeler halinde neşredilen bu yeni çalışmanın I. seri 15 ve 59, II. seri 6 ve 6/a numaralı mûsiki konusundaki fasiküllerini Ali Rifat Bey kaleme almıştır.

Ali Rifat Bey'in Türk mûsikisinin usul, makam ve üslûp olarak bütün inceliklerine hakkıyla vakıf olduğu klasik tavırda bestelediği eserlerinde açıkça görülmektedir. Kendinden önceki mûsiki üstatlarını yakından tanıma imkânı bulmuş, ayrıca zamanın mûsikişinaslarından elde ettiği eserlerle kıymetli bir nota külliyatının sahibi olmuştur. Bu külliyatta yer alan Prens Abdülhalim Paşa nota koleksiyonunun ayrı bir değeri vardır.

Sesi güzel olan Ali Rifat Bey, tanbur ve kemençe de çalmasına rağmen özellikle iyi bir ud icracısı olarak tanındı. Bu sebeple devrinde Ûdî Ali Bey diye meşhur oldu. Şöhreti Suriye ve Mısır gibi ülkelere de yayıldı.

Türk mûsikisiyle ilgili klasik çalışmaları yanında bu mûsikinin armonize edilmesi üzerinde ısrarla durmaktaydı. Kadıköy Şark Mûsiki Cemiyeti'nde yönettiği Türk mûsikisi konserlerinin bazısında viyolonsel, kontrbas, flüt, piyano gibi Batı mûsikisi sazlarını da katarak Batılı anlamda orkestra yönetimi denemeleri yaptı. Bu çalışmalar çerçevesinde birtakım klasik Türk mûsikisi eserlerini armonize etti.

Batı mûsikisi etkileri taşıyan bazı çalışmaları bulunmasına rağmen bestelerinde genellikle Türk mûsikisi özellikleri hâkimdir. Operet, marş, taksim, medhal, peşrev, saz semâisi, beste, yürük semâi, şarkı, türkü ve ilâhi gibi çeşitli formlarda eserler besteledi. Sözleri Mehmed Âkif Ersoy'a ait olan İstiklâl Marşı, 1924-1930 yılları arasında Ali Rifat Bey'in acem-aşiran makamındaki bestesiyle okunup çalınmıştır. Günümüze elli altı eseri ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Rauf Yektâ, "Mukaddeme", Türk Musikisi Klâsiklerinden İlâhiler (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1931, I, s. III; Sadettin Nüzhet [Ergun], Samih Rifat: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1934, s. XII-XIII; a.mlf., Antoloji, II, 629, 635; Eşref Edib, Mehmet Akif, İstanbul 1357/1938, s. 632-634 ve ilâve notalar; Lem'i Atlı, Hâtıralar, İstanbul 1947, s. 110, 116; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 61, 272; Muhiddin Nalbandoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964, s. 21-23, 150-151, 158, 165; a.mlf., "Mehmed Akif'in Bestelenmiş Eserleri", MM, sy. 202 (1964), s. 309-310; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 48, 71-72; Mustafa Rona, Elli Yıllık Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 128-130; Türkiye Maârif Tarihi, IV, 1533-1534, 1538-1539; Öztuna, BTMA, I, 189-191; "Ali Rifat Çağatay'ın İstiklâl Marşı'nın Notası", Yarın Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1337, s. 17; Süleyman Cevad, "Ali Rif'at Bey'le Mülâkât", Dergâh Mecmuası, sy. 40, İstanbul 1338; Mahmut Ragıp [Gazimihal], "İstanbul (Kadıköy) Şark Musiki Cemiyeti Orkestrası", Musiki, sy. 5, Ankara 1931, s. 5-7; Sermet Muhtar Alus, "Geçen Günlerin Hususi Sazendelerinden", Türk Musikisi Dergisi, sy. 12, İstanbul 1948, s. 10-11; Burhanettin Ökte, "Musiki Âleminde 30 Sene", a.e., sy. 38 (1951), s. 6-7; Lâika Karabey, "Şark Musiki Cemiyeti Nasıl Teşekkül Etti", MM, sy. 60 (1953), s. 356-360; Semavi Eyice, "Türk Tarihinin Ana Hatları", TTK Belleten, sy. 128 (1968), s. 522-523, 525; Mesut Cemil, "Tanıdığım Musikişinaslar", MM, sy. 263-264 (1970), s. 21; sy. 265 (1970), s. 17; Bülent Aksoy, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Musiki ve

Batılılaşma”, TCTA, V, 1235; Gültekin Oransay, “Cumhuriyet’in İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikimiz”, CDTA, VI, 1501, 1503-1504.

Nuri Özcan

ÇAĞATAY EDEBİYATI

Timurlular devrinde İslâm medeniyetinin tesiri altında oluşmuş, Hârizm Türkçesi'nin devamı mahiyetinde gelişen Çağatay diliyle meydana gelen edebiyat.

Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay'a nisbetle kullanılan Çağatay edebiyatı tabirinin sınırı, bu saha ile uğraşanlar tarafından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Başlangıçta Çağatay ismi, Çağatay Han'ın sülâlesine ve bu sülâle tarafından kurulan devlete verilen bir ad olduğu halde daha sonra bu isim Mâverâünnehir'deki Türk ve Türkleşmiş göçebe unsurlara, nihayet Timurlular zamanında gelişen edebî Türk lehçesiyle bu lehçede meydana getirilen Orta Asya Türk edebiyatına da verilmiştir. M. Fuad Köprülü Çağatay ismini en geniş mânasıyla, Moğol istilâsından sonra Cengiz'in çocukları tarafından kurulan Çağatay, İlhanlı ve Altın Orda devletlerinin medenî merkezlerinde XIII-XV. yüzyıllarda inkişaf eden ve Timurlular devrinde zengin bir edebiyat meydana getiren Orta Asya edebî lehçesi şeklinde tarif eder. XV. yüzyılın ikinci yarısında Ali Şîr Nevâî ile klasik bir edebiyat ortaya koyan bu lehçe, Bâbür zamanında ve Bâbür'den sonra Hindistan'da uzun bir süre varlığını devam ettirmiştir.

Sultan Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra (1507) Mâverâünnehir ve Hârizm'i ele geçiren Özbekler Horasan'ı da hâkimiyetleri altına alarak Timurlu Devleti'ne son verirler. Çağatay kültürüne vâris olan Özbekler bu edebiyatı devam ettirirler, ancak ona Özbek karakteri vermeyi de ihmal etmezler. Böylece yavaş yavaş Çağatayca tabiri yerine Özbekçe tabiri geçer. Çağatayca tabirini daha çok Çağatay sahasının dışındakiler kullanmışlardır. Nitekim Ebülgazi Bahadır Han Şecere-i Türk ve Şecere-i Terâkime'sinde, eserlerinin kolaylıkla anlaşılması için Çağatay Türkçesi'nden, Arapça'dan ve Farsça'dan fazla kelime almadığını, kitabını Türk diliyle yazdığını söylemektedir. Çağatay şairleri de eski geleneğe bağlı kalarak "Çağatay tili" yerine "Türkî tili", "Türkî" tabirlerini kullanmışlar, hatta Nevâî bile bazı eserlerinde bu tabirleri tercih etmiştir.

Çağatay edebî dilinin dayandığı temel meselesinde de çeşitli görüşler

bulunmaktadır. Radloff, Korş gibi Türkologlar Çağatayca'yı, Uygur dilinin Karahanlılar devrinden itibaren İslâmî kültür altında gelişen bir devamı kabul etmektedirler. Radloff daha da ileri giderek Çağatayca'yı canlı dille ilgisi olmayan, sunî bir yazı dili şeklinde nitelendirmektedir. Bu görüşü reddeden Borovkov ise Uygurca'nın dinî ve resmî bir dil olarak dar bir sahaya inhisar ettiğini, bu bakımdan İslâm kültürünün baskısına karşı koyamadığını, Çağatayca'yı da Uygurca'nın devamı şeklinde telakki etmenin yanlış olacağını ileri sürmektedir. Ona göre klasik Çağatayca'nın temeli Orta Asya Türkçesi'dir. Borovkov, Çağatayca'yı klasik bir yazı dili haline getiren Ali Şîr Nevâî'nin canlı dile dayandığını, çok iyi bildiği Özbekçe'den faydalandığını, bu sebeple Özbek yazı dilinin de kurucusu olduğunu kabul eder. M. Fuad Köprülü de Çağatayca'yı, Cengiz istilâsından sonra İslâm medeniyeti tesiri altında teessüs eden Orta Asya edebî Türk lehçesi olarak tarif etmekte ve bu lehçenin temelini XI. yüzyıla kadar götürmektedir. Fuad Köprülü, Moğol istilâsının siyasî ve sosyal hayatta olduğu kadar dilde de birçok değişmeye sebep olduğunu belirterek bunları Türkçe'ye birtakım Moğolca unsurların girmesi, çeşitli lehçeler arasında karşılıklı alışverişlerin olması, eski Uygur edebî unsurlarının canlanması, Âzerî edebî lehçesinin teşekkül etmesi, XII. yüzyıl Hâkaniye Türkçesi'nin XV. yüzyıl klasik Çağatay lehçesine adım atması şeklinde sıralar. Ahmet Caferoğlu ise Çağatayca'yı, Göktürk-Uygur devriyle müşterek Orta Asya yazı dilinin kaynaşması sonucu ortaya çıkmış edebî bir dil olarak telakki etmekte, Ali Şîr Nevâî'nin, Uygur resmî yazı dilinin mirasına sahip olmakla beraber bu yazı dilini aynen devam ettirmediğini belirtmektedir. János Eckmann, Çağatayca'yı XV. yüzyıl başına kadar kullanılan edebî bir dil şeklinde kabul eder ve onu Karahanlılar ile (XIXIII. yüzyıllar) Hârizm (XIV. yüzyıl) edebî dilinin devamı olarak görür.

Bütün bu görüşlere dayanarak Çağatay edebî dilinin teşekkülünde müşterek Orta Asya yazı dilinin ve Moğol istilâsından sonra bu bölgedeki mahallî şivelerin karışmasının büyük ölçüde rolü olduğu söylenebilir. Ayrıca İslâm kültürü ile Fars edebî dilinin bu teşekkülde önemli tesirini de hesaba katmak gerekir. Fars edebiyatını örnek alan ve ona ulaşmayı gaye edinen Çağatay edebiyatının bilhassa üslûpta geniş ölçüde onun tesiri altında kalacağı tabiidir. Nitekim Farsça'nın resmî dil olarak Orta Asya Türk devletlerinde hüküm sürmesi, klasik Fars edebiyatının gelişmesinde Türk devletleri yöneticilerinin teşvik ve yardımları, Ali Şîr Nevâî'nin

Muhâkemetü'l-lugateyn'de kendi devrindeki müelliflerin Türkçe yerine Farsça yazmalarından yakınması bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca bu devirdeki geniş kültür münasebetleri, diğer lehçelerin Çağatay yazı diline tesir etmesine zemin hazırlamıştır. Bu yönde yapılacak bir inceleme, bilhassa Âzerî Türkçesi yoluyla Çağatay yazı diline pek çok Batı Türkçesi unsurunun girmiş olduğunu gösterecektir. Bundan dolayı Çağatay yazı dilinin temelini ve teşekkülünü belirli sebeplere bağlamak mümkün görünmemektedir. Edebî dil her şeyden önce kültürle ilgili olduğuna göre Çağatay edebî dilinin teşekkülünde de kültür hayatının birinci derecede rolü vardır. Yeni kültür merkezlerinde gelişen ve Ali Şîr Nevâî ile klasik bir nitelik kazanan bu edebî dilin Uygur kitâbet dilinin veya Karahanlı yazı dilinin devamı sayılması doğru değildir.

Çağatay Edebî Dilinin ve Çağatay Edebiyatının Devreleri. Çağatay edebî dilinin devreleri konusunda da görüş birliği bulunmamaktadır. Bu konudaki başlıca görüşler şu şekilde özetlenebilir: A. Samoyloviç, XV. yüzyıldan başlayıp XX. yüzyıla kadar devam eden Orta Asya edebi dili için Çağatayca tabirini kullanır ve bu yazı dilini dört devreye ayırır. 1. Karahanlı (Kâşgar) Türkçesi (XI-XIII. Yüzyıllar) 2. Kıpçak-Oğuz Türkçesi (XIII-XIV. yüzyıllar). 3. Çağatay Türkçesi (XV-XIX. yüzyıllar). 4. Özbek Türkçesi (Özbekçe, XX yüzyıl).

M. A. Şerbak, Çağatay Türkçesi'ni Özbek dilinin bir dönemi kabul ederek Özbekçe'yi şu devrelere ayırır: a) İlk devir IX-XIII yüzyıllar) Müşterek devir olup Batı ve Güney Türkçesi unsurlarının dile girdiği dönemdir. b) İkinci devir (XIV-XVII yüzyıllar) Suni bir dil olarak kabul ettiği Çağatayca devridir. c) Üçüncü devir (XVII XVIII. yüzyıllar) Özbekçe'ye mahalli dil unsurlarının girdiği devirdir.

J. Eckmann da Orta Asya Türkçesi'ni şu devrelere ayırır: 1. Karahanlı (Hâkâniye) Türkçesi (XI-XIII yüzyıllar) 2. Hârizm Türkçesi (XIV. Yüzyıl) 3. Çağatayca (XV-XX yüzyıllar) XX. yüzyılın başından itibaren Çağatay edebî dilinin yerini Özbek edebi dili alır. J. Eckmann Çağatay edebiyatını da üç dönem halinde ele alır. a) Klasik devir öncesi (XIII-XV yüzyıllar) b) Klasik devir (XV yüzyılın ikinci yarısı ile XVI yüzyılın ilk yarısı) c) Klasik devir sonrası (XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XX yüz yıl başı).

Çağatay edebiyatını Fuad Köprülü'nün tasnifinde olduğu gibi (bk. "Çağatay Edebiyatı", İA, III, 270-323) beş devreye ayırıp incelemek yerinde olur kanaatindeyiz. 1. İlk Çağatay Devri (XIII-XIV. yüzyıllar). Bu devir Çağatay edebi dilinin ve edebiyatının kuruluş devridir. Çağatay Türkçesi adı verilen bu Orta Asya edebî dilinin XIII. yüzyılın başından itibaren, yani Moğol istilâsından hemen sonra teşekkül etmeye başladığı kabul edilebilir. XI-XII. yüzyıllarda bütün Orta Asya Türk topluluklarında müşterek edebi dil olan Karahanlı veya Hâkâniye Türkçesi, Moğol istilâsının Orta Asya Türk dünyasında meydana getirdiği etnik, kültürel ve sosyal yapıdaki karışıklık sebebiyle tesirini ve birleştirici vasfını kaybetmiştir.

Cengiz'in ölümünden sonra (1227) muazzam imparatorluk toprakları oğulları arasında paylaşıldı. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi Cengiz'in ikinci oğlu olan Çağatay'ın idaresinde kaldı. Bu sahada kurulan Çağatay Devleti. XV. yüzyılın başlarından itibaren Timurlular'ın idaresinde siyaset ve kültür bakımından büyük bir varlık gösterdi. Başta Semerkant olmak üzere Herat, Merv, Belh gibi şehirler önemli birer kültür merkezi haline geldi. Çağatay edebiyatı asıl bu merkezlerde gelişip güçlendi ve XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ali Şir Nevâî ile klasik bir hal alarak doruk noktasına ulaştı. XV. yüzyılın ikinci yarısında artık Semerkant'ın yerini Herat alacaktır. XIV. yüzyıla gelindiğinde müslüman Çağatay hanlarının Türkçe konuştukları, divanlarında Uygur alfabesini bilen kâtipler (bahşı) bulundurdukları ve Çağatayca'yı resmî dil olarak kullandıkları bilinmektedir. Hatta İbn Battûta'nın ifadesine göre Farsça'nın hâkim olduğu Buhara'da bile bir tekkede Türkçe ilâhiler okunması bunu açıkça göstermektedir. Timur devrinde yaşayan iki önemli şair ve muharrirden biri, Seyf mahlasıyla Farsça ve Türkçe şiirler yazan Emir Seyfeddin Barlas. diğeri de Arslan Hoca Tarhan'dır. Bu yüzyılda ilk Çağatay devri dilinin, bir yandan resmi dil olması dolayısıyla devlet katında önemini koruması, öte yandan da Farsça örnekler karşısında onlara benzer başarılı eserler ortaya koymaya başlaması ile asıl bir sonraki dönemin klasik Çağatay dil ve edebiyatına zemin hazırladığı görülür.

2. Klasik Devrin Başlangıcı (XV. yüzyılın ilk yarısı). Timur'un kurduğu imparatorluk onun ölümünden sonra (1405) başlayan taht kavgaları sebebiyle zayıfladı ve giderek dağılmaya yüz tuttu. Horasan ve Hârizm dışındaki bazı topraklar fiilen imparatorluk idaresinden çıktı. Buna rağmen

Semerkant ve Herat gibi merkezlerde huzur ve asayişin devamına bağlı olarak sanat ve edebiyat gelişmeye devam etti. Edebiyat halk arasında değil. Fars dilini ve edebiyatını iyi bilen, Farsça eser yazabilecek seviyede olan aristokrat zümre içinde gelişti. Bunların arasında milli dil ve edebiyatın rağbet bulması, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Hucendi ve Hârizmi gibi şairlerle başladı. Halk arasında ise Yesevi dervişleriyle Yesevî geleneği ve hikmet tarzı devam ettiriliyordu. Özellikle Ahmed Yesevî'nin edebî ve tasavvufî geleneğini sürdüren derviş – şairler, dini – didaktik muhtevalı eserleriyle değişik halk tabakaları arasında etkili oluyorlardı.

1381 yılında Timur tarafından zaptedilen Herat önce Mirân Muhammed Şah'ın, sonra da Şâhruh Mirza'nın idaresinde gelişti ve Semerkant'tan sonra ikinci önemli merkez oldu. Mimari eserler ve medreselerle süslenen Herat. devletin kültür merkezi olmasının ardından Hüseyin Baykara'nın saltanatı zamanında siyasi merkez haline getirildi. Öte yandan Ali Şîr Nevâî de klasik Çağatay şiirinin başlangıcı olarak Timur ve Şâhruh Mirza devirlerini göstermektedir.

Klasik devirden önce eser vermiş, bilhassa şiirleriyle Çağatay edebiyatının teşekkülünü hazırlamış olan bu devir şairleri klasik divan şiirinin ilk örneklerini ortaya koymuşlardır. Meydana getirilen divanlar tertip bakımından klasik devirdeki kadar gelişmiş değildir. Bunlarda yer alan şiirler genellikle münâcât, na't, kaside, gazel, muhammes, tuyuğ ve müfredlerdir. Bazı divanlarda ise çok defa gazel tarzında şiirler yer alır. Kullanılan vezinler umumiyetle aruzun remel, hezec ve recez bahirlerinin yaygın olan ölçüleridir. Mesnevilerin çoğu küçük hacimdedir. Bazıları ise mektup tarzında yazılmıştır. Bu devrin başlıca şairleri arasında şu isimler yer almaktadır: Hucendi, Sekkâkî, Mevlânâ Lutfî, Atâî. Haydar Tilbe, Hâfız-ı Hârizmi, Yûsuf Emîri, Ahmedi. Yakīni, Seydi Ahmed Mirza, Gedâyî.

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış şairlerden biri olan Hucendî Letâfetnâme adlı eseriyle tanınmıştır. Hayatı hakkındaki bilgiler son derece yetersiz olup mahlasından Hucendli olduğu anlaşılmaktadır. Hârizmi'nin Muhabbetnâme'si tarzında bir mesnevi olan Letâfetnâme "mefâlün mefâîlün feûlün" vezniyle yazılmış ve Emirzâde Mahmud Tarhan'a ithaf edilmiştir. Nazım tekniğine çok iyi vâkıf olduğu

görülen Hucendî'nin sadece İran edebiyatını değil aynı zamanda eski Türk şairlerinin eserlerini de incelediği anlaşılmaktadır. Letâfetnâme'nin mevcut iki nüshasından biri Londra British Museum'da (Add nr 7914 vr 142-157) diğeri İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emirî Arapça nr 86 vr 180-194 [kenar da]) bulunmaktadır. Eser Turhan Genceî tarafından yayımlanmıştır ("The Latâfatnâma of Khujandī", Annali, nuovu serie XX-XXX [Napoli 1970}, s 345-368 + XXXV).

Çağatay şiirinin ilk önemli şairi olan Sekkâkî'nin hayatı hakkında da yeterli bilgi yoktur. Kasidelerinden büyük bir kısmının Timurlu hükümdarlarından Halil Sultan ile (1405-1409) Uluğ Beye (1447-1449) ve büyük devlet adamı Vezir Arslan Hâce Tarhan'a ithaf edilmiş olduğuna bakarak onun XIV. yüzyılın ikinci yarısı

ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilebilir. Ali Şîr Nevâi'nin Mecâlisü'n-nefâis adlı şairler tezkiresinin ikinci meclisinde verilen bilgiye göre Sekkâki Mâverâünnehirli olup şiirleri Semerkant'ta şöhret bulmuş ve Timurlular'ın saray şairliğine kadar yükselmiştir. Nevâi Muhâkemetü'l-lugateyn'de ise onun Mevlânâ Lutfî kadar büyük bir şair olmadığını ileri sürer. Kasidelerinden birinin büyük sûfî Hâce Muhammed Pârsâ'ya ithaf edilmiş olması Sekkâki'nin tasavvufa meylini göstermekteyse de onun bir mutasavvıf olmadığı gazellerinde din dışı konuları işlemesinden açıkça bellidir. Kasidelerinde Çağatay edebi dilini ustalıkla kullanması, gazellerindeki incelik ve coşkunluk, onun Çağatay şiirinin kurucularından sayılması için yeterlidir. Dilinde yer yer arkaik unsurlara rastlanması ise Çağatay edebî dilinin oluşum halinde bulunduğunu göstermektedir. İki nüshası bilinen eksik divanı (British Museum, Or nr. 2079; Taşkent Kol Yazmaları Ktp., nr. 88) Kiril harfleriyle basılmıştır (Sakkakiv Tanlangan Asarlar, Taşkent 1958).

XV. yüzyılın ilk yarısında Çağatayca şiirleriyle şöhret bulan Mevlânâ Lutfî, Çağatay şiirinin gelişmesinde önemli rol oynayan bir şairdir. Ali Şir Nevâi Mecâlisü'n-nefâis ve Nesâyimü'1-mahabbe adlı eserlerinde Lutfi'ye yer verip, "Bu kavmin üstadı ve söz melikidir" ifadesiyle ona karşı duyduğu takdir ve hayranlığı dile getirmektedir. Yíne Nevâî'nin verdiği bilgiye göre Şeyh Şehâbeddin-i Hıyâbâni'ye intisap eden Mevlânâ Lutfî ölünceye kadar ona bağlı kalmıştır. Hayatının büyük bir kısmını Baysungur Mirza'nın

maiyetinde geçirdi. Doğum yeri ve yılı belli olmadığı gibi ölüm yılı olarak gösterilen 1482 veya 1492 tarihleri de kesin değildir. Ancak yüz yıla yakın uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır. Mevlânâ Lutfî kayıtlara göre Herat'a bağlı Kenâr köyünde gömülüdür. Şâhruh Mirza'dan Hüseyin Baykara'ya kadar pek çok Timurlu şehzadesinin iltifat ve teveccühüne mazhar olmuştur. Elde bulunan divanı ile Gül ü Nevrûz adlı mesnevisi onun önemli bir şair olduğunu, Çağatay dilini ustalıkla kullandığını, klasik edebiyatın teknik ve inceliklerine vâkıf bulunduğunu göstermektedir. Başarılı kasideleri. âşıkane ve sûfiyâne gazelleri, cinaslı tuyuğları ile o zamanki Türk-İslâm kültür çevrelerinde haklı bir şöhret kazanan Mevlânâ Lutfî kendisinden sonra gelen birçok şaire tesir etmiştir. Ali Şir Nevâî, onun Şerefeddin Ali Yezdi'nin Zafernâme adlı meşhur tarihini Türkçe'ye tercüme ettiğini bildirirse de böyle bir eser henüz ele geçmemiştir. Mevlânâ Lutfî'nin şöhretinin yayılmasında, gazellerinde kullandığı dil ve üslûpla ince hayaller başlıca rolü oynamıştır. Dilinde yabancı unsurlar oldukça az, Oğuz-Kıpçak özellikleri ise çokça görülür. Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan divanının tenkitli metni ve indeksi Günay Karaağaç tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır (İÜ Ktp Tez nr 16487 [1983]). Lutfî ayrıca, Celâleddin Tabib'in aslı Farsça olan Gül ü Nevrûz adlı mesnevisini nazmen tercüme etmiş, Çağatay edebî dilini ustalıkla kullandığı eserine âdeta telif hüviyeti vermiştir (eserin yazma nüshaları için bk British Museum Add nr. 7913, vr. 50^{a}-114^{a}; Bibliothèque Nationale Suppl. Turc. nr 998: Süleymaniye Ktp.. Lâleli, nr 1911).

XV. yüzyıl şairlerinden Atâi (Atâyi) Belhli olup Yesevi dervişlerinden İsmâil Atâ'nın torunlarındandır. Bu şairin hayatı hakkında da yeterli bilgi yoktur. XII-XV. yüzyıllar arasında Türkistan ve Mâverâünnehir dolaylarında yaygın bir şöhret kazanan Yesevi dervişlerinin hayatlarına dair bilgiler, çok defa Ali Şîr Nevâi'nin Nesâyimü'l-mahabbe adlı sûfîler tezkiresindeki kısa kayıtlara dayanmaktadır. Bu eserde yer almayan Atâi hakkında Mecâlisü'n-nefâis'in ikinci meclisinde Nevâi'nin verdiği bilgi ise çok kısadır. Ancak burada zikredilen, mezarının Belh civarında bir köyde bulunduğu yolundaki kayıt önemlidir. Atâi'nin şiirlerinin bir kısmı A. Samoyloviç tarafından yayımlanmıştır ("Materiali po Credneaziatsko-Tureçkoy Literature. IV Cağatayskiy poet XV veka Atai", ZKV. II/2 [1927], s 257 274). Ayrıca Fıtrat'ın Özbek Edebiyatı Nemûneleri adlı eserinde de Atâî'nin şiirlerinden örnekler verilmiştir (Taşkent 1928, VI, 151-158).

“Türkigûy” (Türkçe söyleyen) lakabı ile şöhret bulan Mîr Haydar veya eserindeki şekliyle Haydar Tilbe’nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ali Şir Nevâî Muhâkemetü’l-lugateyn’de Hârizmli olduğunu kaydetmektedir. Timur’un torunlarından İskender b. Ömer Şeyh Mirza adına kaleme aldığı Mahzenü’1-esrâr adlı mesnevisi, onun XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını göstermektedir. Haydar Tilbe’nin Mevlânâ Lutfî’den sonra XV. yüzyılın en güçlü şairi olduğu kabul edilmektedir. Mahzenü’l-esrâr Nizâmî’nin aynı adlı mesnevisine nazîre olarak yazılmıştır. Mesnevide yer alan fahriyelerden, Haydar Tilbe’nin XV. yüzyılda büyük bir şöhrete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nazım tekniği ve ifade bakımından oldukça başarılı olan eser on makaleden ibarettir. Her makalenin sonunda konuyla ilgili bir hikâye yer alır. “Müfteilün müfteilün fâilün” vezniyle yazılmış olan mesnevinin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (belli başlı nüshaları için bk. TSMK, Hazine, nr. 1460; Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc., nr. 978; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4757; Viyana Staatsbibliothek, nr. 647; British Museum, Add., nr. 7914, vr. 115b-141b; Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 951).

XV. yüzyılın önemli Çağatay şairlerinden biri de Hâfız-ı Hârizmi’dir. Asıl adı Abdürrahim Hâfız olup mahlasından Hârizmli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Timur 1379-1388 yılları arasında Ürgenç üzerine yürüyüp buraları yağmalayınca birçok sanatkâr ve ilim adamı gibi Hârizmî de başka bir ülkeye göç etti. O sırada Şiraz tahtına oturan Şâhruh’un küçük oğlu İbrâhim Sultan 1414 yılında Hârizmî’yi Şîraz’a davet edince oraya gitti. İbrâhim Sultan’ın 1435’te vefatı üzerine

Hârizmi’nin bir mersiye yazması o tarihlerde hayatta olduğunu göstermektedir. Divanında Hârizm halkının değerini bilmediğinden şikâyet etmektedir. Yine divanından Hârizmî’nin Horasan, Kirman, Tebriz, Semerkant, Buhara ve Hucend gibi memleketleri dolaştığı ve uzun yıllar Şiraz’da yaşadığı anlaşılmaktadır. Vefat tarihi bilinmemekle beraber Şiraz’da ölmüş ve orada defnedilmiş olmalıdır. Hâfız-ı Hârizmi’nin divanı, Ali Şîr Nevâi divanından sonra Çağatay Edebiyatı’nın en mükemmel ve hacimli divanı olup büyük bir değer taşır. Yegâne nüshası Haydarâbâd’da Salarçang Müzesi’ndedir [Şark EI Yazmaları, nr. 4298). 1975 yılında Hamit Süleymanov tarafından bulunan divan Kiril harfleriyle iki cilt halinde

yayımlanmıştır (Hâfız Horezmiy, Devan, I-ll,Taşkent 1981).

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve Şâhruh'un oğlu Baysungur'un nedimlerinden olan Yûsuf Emiri hakkında Ali Şir Nevâi Mecâlisü'n-nefâis'te bazı bilgiler vermektedir. Buna göre Türk şairlerinden olan Emîri'nin güzel şiirleri bulunmakla beraber kendisi fazla şöhret kazanmamıştır. Emiri'nin 1433 yılında Herat'ta vefat ettiği, kabrinin Bedahşan yakınında Erheng Saray'da bulunduğu yine Nevâi'den öğrenilmektedir. Şiirlerinde Emîr ve Emîrî mahlaslarını kullanmıştır. Divanında Türkçe şiirler yanında Farsça şiirler de bulunmaktadır. Bilhassa Farsça şiirlerinin rağbet kazanması onun bu dili çok iyi kullandığını ve devrin edebiyat anlayışını göstermektedir. Farsça şiirlerinde büyük ölçüde devrin önde gelen mutasavvıflarından Şeyh Kemâl-i Hucendi'yi taklit ettiği kabul edilir. Yûsuf Emîri'nin bugün elde, Türkçe ve Farsça şiirlerini içine alan bir divanı ile Dehnâme adlı mesnevisi ve Beng ü Çağır adlı münazarası bulunmaktadır. Divanının bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 2850 vr 163b-284b). Beng ü Çağır nazım ve nesir karışık bir eserdir. Kitapta bengin (afyon) temsil ettiği yeşiller giyinmiş, uyuşuk bir dervişle çağırın (şarap) temsil ettiği kırmızılar giyinmiş, hiddetli ve hareketli bir genç karşılaştırılmaktadır. Bu bakımdan eser sembolik bir karakter taşır. Bilinen tek nüshası British Museum'da bulunan (Add. nr 7913, vr 329b-337b) Beng ü Çağır'ın metni bazı notlarla birlikte Gönül Alpay tarafından yayımlanmıştır ("Yusuf Emiri'nin Beng ü Çagır Adlı Münazarası", TDAY Belleten, Ankara 1973, s 103-125). Dehnâme 1429 yılında tamamlanmış ve Baysungur Mirza'ya ithaf edilmiştir. Münâcât, na't, devrin padişahına övgü ve telif sebebi bölümlerinden sonra başlayan eser on mektuptan ibarettir. Her mektuptan sonra bir gazelle mâşukanın âşıka verdiği cevap yer alır. Tamamı 906 beyit olan mesnevi "mefâîlün mefâîlün feûlün" vezniyle yazılmıştır. Farsça'yı daha iyi kullanmasına rağmen eserini Türkçe yazması, o devirde başlayan Türk diliyle klasik bir edebiyat meydana getirme temayülünü ortaya koymaktadır. Bu mesnevinin de bilinen tek nüshası Londra'da bulunmaktadır (British Museum Add., nr. 79l4, vr. 228b-272ª).

Çeşitli telli sazlar arasında geçen bir atışmayı konu edinen, hacim bakımından küçük, fakat edebi değeri büyük olan mesnevisiyle tanınan Ahmedî'nin hayatı hakkında da yeterli bilgi mevcut değildir. Bununla

birlikte eserinden ona dair bazı bilgiler elde etmek mümkündür. Adının veya mahlasının Ahmedî olduğu eserinde belirtilmiştir. Ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamakla beraber Ahmedî'nin klasik Çağatay öncesi şairlerinden olduğu eserinin üslûp ve muhtevasından anlaşılmaktadır. Buna göre Ahmedî XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olmalıdır. Eserde yer alan. "Didi ki hey hey bu nidür mâ vü men/Keldi meger muhtesibi hum-şiken" beytinden hareketle onun Şâhruh Mirza devrinde (I409-I447) yaşadığını ileri süren J. Eckmann, bu görüşüne delil olarak Şâhruh Mirza'nın saltanatı döneminde içki yasağı koymuş olmasını gösterir. Gerçekten de Şâhruh Mirza dindar, barış sever bir hükümdar olup ilim ve sanat adamlarını korurdu. Zamanında Semerkant, Herat, Merv gibi şehirler birer ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Sünni akîdeye sıkı sıkıya bağlı olan Şâhruh Mirza saltanatı yıllarında bütün ülkeye içki yasağı koymuş, buna uymayanları da ağır şekilde cezalandırmıştır. Ahmedî'nin değerli bir şair olduğu, kuvvetli bir ifadeye ve sağlam bir mûsiki kültürüne sahip bulunduğu eserinden anlaşılmaktadır. O devrin Orta Asya Türk mûsikisinde kullanılan ve eserde birbiriyle atışan tanbure, ud, çeng, kopuz, yatugan, rebap, gıçek ve kingire gibi telli sazlar hakkında verdiği bilgiler gerçeklere uygun ve anlamlıdır. Ahmedî eserine belirli bir isim vermemiştir, ancak muhtevasına bakarak esere "Telli Sazlar Münazarası" adını vermek uygun olur. Eser nesir halindeki kısa bir mukaddime dışında 130 beyitlik bir mesnevidir. İfadesinin canlılığı ve güzelliği kadar konusunun çekiciliği ve dayandığı temel görüş bakımından da büyük bir değer taşımakta olup "müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılmıştır. Bilinen tek nüshası British Museum'da bulunan (Add., nr. 7914, vr. 321b-328b) mesnevi Kemal Eraslan tarafından yayımlanmıştır ("Ahmedî, Münâzara [Telli Sazlar Atışması]", TDED, XXIV [İstanbul 1986], s. 129-204).

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Yakinî, M. Fuad Köprülü'nün Riyâzü'ş-şu 'arâ 've Subh-i Gülşen adlı tezkirelerden naklettiğine göre Heratlıdır. Ali Şir Nevâi nin Mecâlisü'n-nefâis'inin ikinci meclisinde verilen bilgiden, Yakīnî'nin Türk emirlerinden olup Türkçe şiirler yanında Farsça şiirler de yazdığı anlaşılmaktadır. Kabri Derre-i Dübirâderân'dadır. Şimdiye kadar Yakīnî'nin divanına rastlanmadığı gibi mecmualarda şiirlerine de tesadüf edilmemiştir. Eldeki yegâne eseri, bilinen tek nüshası British Museum'da bulunan (Add, nr 7914, vr 314ª-321ª) Ok Yaynıng

Münâzarası ‘dır. Nesir halindeki eser okçuluğa dair olup o devirde aristokrat zümre arasındaki okçuluk merakını aksettirmektedir. Arap harfleriyle metni ve İngilizce tercümesi Fahir İz tarafından yayımlanmıştır (“Yakini’s Contest of the Arrow and the Bow”, Németh Armağanı, Ankara 1962 s. 267-287).

Seydî Ahmed Mirza, Ali Şir Nevâi’nin verdiği bilgiye göre XV. yüzyıl şairlerinden olup Timur’un torunlarından Mîrân Muhammed Şah’ın oğludur. Şâhruh Mirza zamanında Horasan valiliği yapmış olan Ahmed Mirza daha ziyade Taaşşuknâme adlı mesnevisiyle şöhret kazanmıştır. Eser Hucendi’nin Letâfetnâme’si tarzında yazılmış olup münâcât, na’t, hükümdarın methi ve telif sebebi bölümlerinden sonra on aşk mektubundan meydana gelmektedir. Her mektubu bir gazel ile “Sözün Hulâsası” başlıklı bir bölüm takip eder. “Mefâîlün mefâîlün feûlün” vezniyle yazılan eserde şair Seydî mahlasını kullanmıştır. 320 beyit olan mesnevinin bilinen tek nüshası British Museum’da bulunmaktadır (Add., nr. 7914, vr. 273ª-289b). 1435 yılında Şâhruh Mirza’ya sunulan eser şairin ifadesine göre yedi günde bitirilmiştir.

XV. yüzyılın önde gelen Çağatay şairlerinden biri de Gedâyî’dir. Ali Şir Nevâi, Mecâlisü’n-nefâis’in üçüncü meclisinde onun Ebü’l-Kāsım Bâbür zamanında

büyük bir şöhrete kavuştuğunu, yaşı doksanı aştığı halde hâlâ hayatta bulunduğunu kaydeder. Asıl adının ne olduğu bilinmediği gibi hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. J. Eckmann, Mecâlisü’n-nefâis’in 896 (1491) yılında tamamlandığını göz önüne alarak onun 1404-1405 yıllarında doğmuş olabileceğini ileri sürer. Divanındaki şiirlerinden Cedâyi’nin usta bir şair olduğu, aruzu çok iyi kullandığı anlaşılmaktadır. Dili oldukça sadedir ve yer yer Oğuz Türkçesi özellikleri taşımaktadır. Şiirlerinin konusu genellikle ümitsiz aşk, sevgilinin güzelliği ve cefası olmakla beraber yer yer sûfiyâne duygu ve düşüncelere de rastlanır. Gedâ ve Gedâyî mahlaslarını kullanması onun sûfiyâne temayülüyle ilgili olmalıdır. Divanının bilinen tek nüshası. Bibliothèque Nationalè de kayıtlı bir mecmuada bulunmaktadır (Suppl. Turc , nr 98I). Gedâyî divanı J. Eckmann tarafından metin, sözlük ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (The Dīvân of Gadā’ī The Hague 1971).

Klasik dönem öncesinde yaşayan ve adları Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inde geçen diğer şair ve edipler de şunlardır: Muammaları ile meşhur bir şair olan Hâci Ebü'l-Hasan, Sultan Mesud Mirza'nın saray şairi olan Kutbî, Hüseyin Baykara devri şairlerinden olup vezirlik görevinde bulunan Naîmi, Semerkantlı bir şair olan Harimî Kalender, Belhli bir şair olan Kemâlî, genç yaşta vefat eden şairlerden Latif, Heratlı şairlerden Mukimi, Ali Şîr Nevâi'nin yakın dostu olup Nevâî tarafından hakkında bir risâle yazılan Seyyid Hasan Erdeşîr, Sultan Ebû Said Mirza Han'ın emriyle Serahs Kalesi'nde idam edilen ve Nevâi'nin iyi bir şair olduğunu bildirdiği Kabûlî mahlaslı Mîr Said ve Timur'un torunu Sultan Halîl. Kıpçak prenseslerinden Suyun Big'in oğlu olan Sultan Halîl basit bir ailenin kızı ile evlendiği için itibarını kaybetti. Timur'un vefatından sonra Pir Muhammed Cihangir'in rakibi olarak 1405-1409 yılları arasında Semerkant'ta hüküm sürdü. Şâhruh Mirza tarafından Semerkant'tan uzaklaştırılıp Rey valiliğîne tayin edildi. 1411 yılında intihar etti.

Bu dönemin kayda değer öteki şairleri arasında yer alan Mîrân Muhammed Şah'ın oğlu Ebû Bekir Mirza ise Timur'un ordularıyla birlikte Suriye ve Anadolu seferlerine katılmış, Azerbaycan, Arrân, Mugan ve Şirvan valiliklerinde bulunmuştur. Kardeşi Ömer Mirza tarafından Sultâniye Kalesi'ne hapsedilmiş, büyük bir ihtimalle burada vefat etmiştir. Ali Şir Nevâî tezkiresinde onun cesaretini övmektedir. Muîzüddin Ömer Şeyh'in oğlu ve Timur'un torunu olan Sultan Ali İskenderi Şîrâzi, Şâhruh idaresinde 1409-1424 yılları arasında Fars eyaletini yönetmiş, 1424'te kardeşi tarafından azledilip öldürülmüştür. Lutfî Gül ü Nevrûz adlı mesnevisini ona ithaf etmiştir. Ebü'l-Kâsım Bâbür Mirza, Şâhruh'un torunu ve Baysungur Mirza'nın oğludur. Ali Şir Nevâi ve Hüseyin Baykara gençliklerinde onun sarayında bulunmuşlardır. Yumuşak huylu bir insan olan Bâbür Mirza Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır.

3. Klasik Çağatay Devri (XV. yüzyılın ikinci yarısı). Şâhruh Mirza'nın ölümünden sonra (1447) imparatorluk yeni bir sarsıntı geçirdi ve iktidar mücadeleleriyle zayıfladı. Ebü'l-Kâsım Bâbür Horasan'da, Ebû Saîd Mâverâünnehir de kuvvetli birer idare kurdularsa da Bâbür'ün ölümünden sonra karışıklıklar tekrar başladı. Neticede Ebû Saîd duruma hâkim olup Horasan ve Mâverâünnehir i idaresi altında birleştirmeye muvaffak oldu.

Ancak Azerbaycan bölgesini Akkoyunlular'dan almak için giriştiği savaşta bozguna uğradı ve yakalanarak öldürüldü (1469). Bu hadiseden sonra şehzadeler arasındaki taht mücadelesi yeniden başladı. Mücadeleden başarıyla çıkan Hüseyin Baykara, Herat merkez olmak üzere Horasan. Sicistan, Tohâristan, Cürcân ve Esterâbâd'ı idaresi altında birleştirdi ve kırk yıl kadar saltanat sürdü (l469-1506) Timurlular tarihinin bu son parlak döneminde Herat siyasi ve ticari merkez olmasının yanı sıra Baykara devrinin de kültür ve sanat merkezi oldu. Başta edebiyat olmak üzere çeşitli sanat dallarında eser veren Ali Şir Nevâi gibi dâhi bir sanatkâr ile hâmisi ve en yakın arkadaşı Hüseyin Baykara'nın faaliyetleriyle klasik Çağatay edebiyatı devri Nevâi-Baykara devri olarak anıldı. Bu devirde klasik Çağatay edebiyatının gelişmesi, hatta büyük ölçüde altın çağını yaşaması Hüseyin Baykara'nın gayretlerine bağlıdır. İran ve Türkistan'ın seçkin sanatkâr ve ilim adamlarıyla dolan Herat yeni inşa edilen saray, konak, cami ve medreselerle de gelişmiş ve büyümüştür. Yeni açılan eğitim ve öğretim kurumlarında güzel sanatlara, edebiyata ve şiire ilgi duyan bir zümre yetişmiş, bunların maddî ve mânevî ilgisi sayesinde de sanat ve edebiyat faaliyetleri hızla gelişmiştir. Herat ebedî muhiti bu sırada sadece Horasan ve Mâverâünnehir'in büyük merkezleriyle temaslarını sürdürmüyor, aynı zamanda İran, Irak, Tebriz ve İstanbul gibi kültür ve sanat merkezleriyle de münasebet halinde bulunuyordu.

XV. yüzyılın ikinci yarısında Timurlu prenslerin saraylarında resmî dil ve kültür dili olarak Farsça kullanılıyordu. Yüksek zümre arasında Farsça'nın çok iyi bilindiği, hatta bunların içinde bu dili başarıyla kullanan birçok şair ve müellif yetiştiği halde bilhassa Hüseyin Baykara devrinde Farsça yanında Türkçe de değer kazanmış, şairlerin bir kısmı Türkçe şiirler de yazmaya başlamıştır. Çağatay edebiyatının sanat ve millî ruh itibariyle zirveye ulaştığı bu devirde artık her eli kalem tutan "Türkî" dilinden bahsediyor, İran edebiyatı hayranlarına karşı Türkçe müdafaa ediliyor, Türkçe ile de büyük sanat eserleri ortaya konulabileceği gösteriliyordu. Bu devrin, XV. yüzyılın ikinci yarısı içinde ele alınması gereken başlıca edebî şahsiyetleri Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevâî ve Hâmidi'dir.

Hüseyin Baykara 842'de (1438) Herat'ta doğmuş. 1469'da Horasan tahtına oturmuş. uzun süren bir saltanattan sonra Özbekler'e karşı yaptığı bir seferde ölmüş ve Herat'a defnedilmiştir (1506) Hüseynî mahlasıyla şiirler

yazan Hüseyin Baykara şair olarak önemli bir varlık göstermez. Ancak yine de klasik Çağatay şiirinin Nevâi'den sonra gelen ilk simasıdır. Devrinde ilim ve sanat adamlarını Herat sarayında toplamış, onlara itibar göstermiştir. Bilhassa Ali Şir Nevâi'nin eserlerini edebiyatımıza kazandırmasında Hüseyin Baykara'nın büyük payı vardır. Lirik şiirlerini içine alan divanının pek çok yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan Ayasofya nüshası İsmail Hikmet Ertaylan tarafından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Türk Edebiyatı Örnekleri V: Divan-i Sultan Hüseyn Mirza Baykara "Hüseyinî", İstanbul 1946). Hüseyin Baykara'nın otobiyografi tarzında küçük bir risâlesi de bulunmaktadır. Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (nr 15) bir yazmanın başında yer alan bu risâlenin de tıpkıbasımı Ertaylan tarafından gerçekleştirilmiştir (Türk Edebiyatı Örnekleri II: Risâle-i Sultan Hüseyn Baykara, İstanbul 1945) (ayrıca bk. HÜSEYİN BAYKARA).

Divan, mesnevi, tezkire, tarih gibi türlerde, mûsiki, aruz, dil gibi konularda otuza yakın eseri olan Ali Şîr Nevâî, devrinin olduğu kadar Türk edebiyatının da en mühim simalarından biridir. Nevâî kadar geniş bir tesir sahası olan ve

mensup olduğu edebiyatın kurulup gelişmesinde büyük hizmeti bulunan bir başka şahsiyete rastlamak hemen hemen imkânsızdır. Farsça'nın resmi dil olarak hüküm sürdüğü, Fars edebiyatının Abdurrahman-ı Câmî ile zirveye ulaştığı ve aydınların Farsça öğrenip bu dille yazmayı meziyet saydıkları bir dönemde Nevâî'nin Türkçe'nin Farsça'dan aşağı kalacak bir dil olmadığını söylemesi. Türkçe ile de yüksek bir edebiyat vücuda getirmenin mümkün olacağını eserleriyle ispat etmesi ve yeni nesillerin Türkçe yazmaları hususunda teşvikte bulunması göz önüne alınırsa hizmetinin derecesi ve önemi daha iyi anlaşılır. Nevâi'nin yüksek bir millî şuura ve sarsılmaz bir Türkçe sevgisine sahip olduğu hemen hemen bütün eserlerinde görülmektedir. Çeşitli tür ve konularda birçok eser vermesi ise onun kuruculuk vasfıyla izah edilebilir. Gerçekten Nevâi, klasik Çağatay edebiyatının teşekkülünde bizde Tanzimatçılar'ın oynadığı rolü oynamıştır. Nevâi klasik Fars edebiyatını örnek almış, çeşitli türlerde Farsça yazılan eserleri Türkçe ile yazmaya çalışmış, ortak kültüre dayanan Orta Asya Türk edebiyatını millî ruh ve millî zevkle klasik bir seviyeye ulaştırmaya muvaffak olmuştur (ayrıca bk. ALİ ŞİR NEVÂÎ).

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Hâmidi, Hüseyin Baykara devri şairlerinden olup Yûsuf ve Züleyhâ adlı mesnevisiyle tanınmıştır. Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inde ve diğer birçok kaynakta yer almayan şairin tam adı bilinmediği gibi mahlasında da ihtilâf edilmiştir. E. Blochet, mesnevisindeki bir beyti yanlış okuduğu için eserin Ali Şir Nevâi'ye ait olduğunu ileri sürmüşse de (Catalogue, II 246 Suppl.. nr 1365) bu görüş Halide Dolu tarafından düzeltilmiş, eserin Hüseyin Baykara devri şairlerinden Hâmidî'ye ait olduğu ortaya konulmuştur (TDED, V 51-58). Özbek araştırmacıları ise mesnevinin Taşkent nüshasında yer alan bir beyti yanlış okumaları yüzünden mesnevinin Şâhruh devri şairlerinden Dur Beg adlı bir kişiye ait olduğunu ileri sürmüşlerdir (N. M. Mallaev s. 325). Bu yanlışı Fuad Köprülü de tekrarlamıştır. Halbuki mesnevide eserin Hüseyin Baykara devrinde Belh şehrinin kuşatılması sırasında yazılmış olduğu ve Hüseyin Baykara'ya ithaf edildiği açıkça belirtilmiştir. Şairin mahlasını Hâmidi olarak kabul eden J. Eckmann ise onu klasik Çağatay edebiyatı dönemi şairleri arasında göstermiştir. Zeynep Korkmaz, Berlin nüshasına dayanarak şairin mahlasının Ahmedi olduğunu söylemekte ve Ahmedi'nin Mecâlisü'n-nefâis'in dördüncü meclisinde Nevâî'nin kaydettiği, 906 (1501-1502) yılında ölen Kutbüddin Ahmed Câm Jendepil ile aynı kişi olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Zeynep Korkmaz, Ahmedî mahlası ile telli sazlar hakkında bir münazara yazmış olan şahsın da Kutbüddin Ahmed Câm olabileceğini kaydetmektedir (TDe., III/1; s. 7-48). Bugün için şairin mahlasının açıklığa kavuşmamasına rağmen Hüseyin Baykara devrinde yaşadığı, eserini Belh şehrinin muhasarası sırasında Farsça mensur bir Yûsuf u Züleyhâ hikâyesini tercüme yoluyla 874 (1469) yılında yazıp Hüseyin Baykara'ya ithaf ettiği kesindir. Ancak eserin esasını teşkil eden bu Farsça hikâyenin kime ait olduğu bilinmemektedir. Yûsuf ve Züleyhâ mesnevisi 2726 beyit olup "müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılmıştır. Eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır (bk TSMK Revan nr 832; Bibliothèque Nationale Suppl Turc nr 1365 V Pertsch s 376 Londra India Otfice Library nr. [?]).

4. Klasik Devrin Devamı (XVl. yüzyıl). Klasik Çağatay edebiyatı Şeybânîler'le Orta Asya'da, Bâbür ile de Hindistan'da olmak üzere iki sahada devam etmiştir.

Batu'nun kardeşlerinden Şeybân'a men sup prenslerin idaresindeki göçebe

Özbekler XVI. yüzyılın başında Hârizm ve Mâverâünnehir'i, Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra da Horasan'ı ele geçirerek Timurlular hâkimiyetine son verdiler. Hüseyin Baykara'dan sonra eski önemini kaybeden Herat artık edebiyat ve kültür merkezi olmaktan da çıkmıştı. 1510 yılında Safevi hükümdarının Şeybâni Han'ı bozguna uğratıp öldürtmesinden istifade etmek isteyen Bâbür, Mâverâünnehir ve Hârizm'i Özbekler'den geri almaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Bâbür'ün Hindistan'a göç edip orada Türk-Hint İmparatorluğu'nu kurması ile Timurlular sülâlesi varlığını koruyabildi. Herat'ın önemini yavaş yavaş kaybetmesinden sonra Şeybânîler idaresinde Semerkant, Buhara gibi şehirler yeniden önem kazandı. Devrin ilim adamları ve şairlerinin toplandığı bu şehirler önemli ilim ve kültür merkezleri haline geldi. Az da olsa göçebe Türk gelenekleriyle karışmış olmakla beraber Şeybâniler dönemi kültür ve medeniyetini de Timurlular devri medeniyetinin bir devamı saymak gerekir. Çağatay yazı dili ve edebiyatı Şeybâniler döneminde de devam ettirildi. Ancak bu yüzyılda ve özellikle Şeybânîler devrinde kültür merkezlerinde tanınmış şairlerin eserlerini Farsça yazdıkları ve Farsça yazanların Türkçe yazanlardan daha fazla olduğu dikkati çekmektedir. Daha önce Timurlular devrinde Yesevi dervişlerinin gayretleriyle özellikle halk tabakası arasında yaygın şekilde görülen hikmet tarzının, bu devirde bilhassa Şeybâni Han ve Ubeydullah Han tarafından bu tarz şiirler yazılmasından sonra kültürlü sınıf arasında bir moda halini almaya başladığı görülür. Bunda Çağatay şiirine hayranlık duyan Özbek hanlarının daha çok Yeseviliğin edebî geleneğine karşı gösterdikleri dini bağlılığın da rolü vardır. Yine bu devirde Farsça'dan Çağatayca'ya çevrilen manzum ve mensur eserlerin çokluğu yanında daha önce Farsça yazılmış ilmi ve tarihî eserlerin Çağatayca benzerlerinin de yazılmaya başlanması dikkati çekmektedir. XVI. yüzyılda Çağatayca yalnız klasik şiir dili olarak değil kültür dili olarak da önemli bir gelişme göstermiş, bu dille divan tertip edenler çoğalmış, Nevâi ve Yesevi tarzı şiirlerden başka dinî, ahlâkî ve tarihi konularda manzum ve mensur birçok eser telif edilmiştir. Fuad Köprülü'nün "Türkler'in altın devri" şeklinde nitelendirdiği bu

asırda Çağatay dili ve edebiyatı sadece Orta Asya'da hâkim olmakla kalmamış, bilhassa Nevâî ile Osmanlı ve Azeri edebiyatları üzerinde de etkili olmuştur. Buna karşılık Osmanlı ve Azeri edebiyatları da Çağatay sahasına aynı ölçüde tesir etmiştir.

Hindistan'da Bâbür'le varlığını koruyan Çağatay edebi dili ve edebiyatı Bâbür'den sonra Kâmrân Mirza, Bayram Han gibi önemli şairlerle XVIII. yüzyıla kadar varlığını sürdürebilmiştir. Bu devirde klasik Çağatay şiirini devam ettiren başlıca şairler Şeybânî Han, Muhammed Sâlih, Ubeydullah Han. Bâbür, Kâmrân Mirza ve Bayram Han'dır.

Mâverâünnehir fâtihi olarak anılan Şeybâni Cengiz soyundan ve Cuci ulusundandır. 1451 yılında doğdu. Babası Şah Budak'ın Moğul Han Yûnus tarafından yenilip idam edilmesi üzerine Özbek emîrlerinden biri tarafından büyütüldü. Babasının yerine geçen Şeybâni, uzun mücadelelerden sonra 1501 'de Mâverâünnehir'i zaptederek iktidarını güçlendirdi. Bundan sonra Horasan'ı ele geçirdi : Bâbür'le yaptığı savaşta galip gelince Semerkant, Belh ve Endican'ı zaptederek idaresi altına aldı. 1505 yılında Hârizm'i, 1507'de de Herat'ı ele geçirdi. Herat'ın zaptı ile Çağatay Devleti yıkılmış oldu. 1510 yılında Şiî – Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'i Sünnîliğe davet ettiyse de Şah İsmâil'in reddetmesi üzerine İran'a yürüdü. Yapılan savaşta Şeybâni'nin ordusu dağıldı. kendisi de yaralandı ve kısa bir müddet sonra öldü. Bâbür'ün de hâtıratında belirttiği gibi Şeybânî Han Arapça ve Farsça'yı bilen. âlim ve sanatkâr bir kişiydi. Mûsiki ve hattan anlardı. Sert yaratılışlı olmasına rağmen âlim ve sanatkârları korurdu. İdaresi altındaki şehirlerde pek çok medrese yaptırmış ve ilmi faaliyetleri teşvik etmiştir. Özbek geleneklerine ve Cengiz yasasına sıkı sıkıya bağlıydı. Onun zamanında Özbek hâkimiyeti ve kudreti zirvesine ulaşmıştır. Şiirlerinde Şibâni mahlasını kullanan Şeybâni Han, divan tarzı şiirlerinin yanında Ahmed Yesevî'ye büyük bir saygı ile bağlılığı sebebiyle hikmet tarzında hece vezniyle dörtlükler halinde şiirler de yazmıştır. Klasik tarzdaki şiirlerinde dili sade, mecazları basittir. Şeybâni'nin şiirlerini içine alan bir divanı (TSMK. III. Ahmed nr 2436), dinî-ahlâkî bir manzume olan BahrüI-hüdâ adlı bir mesnevisi (British Museum, Add., nr 7914, vr 1b-22b) ve fıkha dair bir risâlesi vardır (ayrıca bk. ŞEYBANÎ HAN).

Timur devri emirlerinden Şah Melik'in torunu Hârizm valisi olan Nûr Sâid Beg'in oğlu Muhammed Sâlih, başlangıçta Hüseyin Baykara'nın hizmetinde iken sonradan ayrılıp Şeybâni Han'ın maiyetine girdi ve onun "emirü'l-ulemâ ve melikü'ş-şuarâ"sı oldu. 941 (1534 35) yılında ileri bir yaşta Buhara'da vefat etti. Muhammed Sâlih daha çok manzum bir tarih

olan Şeybânînâme adlı eseriyle tanınmıştır. Eser Şeybâni Han'ın zaferlerini anlatan bir kroniktir. "Fâilâtün feilâtün feilün" vezniyle yazılan eser oldukça kuru ve sübjektif bir ifadeyle kaleme alınmıştır. Fakat Şeybâni Han'ın devrine ve faaliyetlerine ışık tutması bakımından önemlidir. Şeybânînâme önce Almanca tercümesiyle birlikte Vambery tarafından (Viyana 1885) daha sonra da Melioranskiy ve Samoyloviç tarafından yayımlanmıştır (St. Petersburg 1908). Bâbür hâtıratında Muhammed Sâlih'in başka şiirleri olduğunu söylerse de bunlar şimdiye kadar ele geçmemiştir.

Şeybâni Hükümdarı Ubeydullah Han, Şeybânî Han'ın küçük kardeşi Mahmud Han'ın oğludur. Gençliği amcası Şeybâni Han'ın yanında geçti ve onunla seferlere katıldı. 1532 yılında Ebû Saîd'in vefatı üzerine Buhara'da tahta oturdu. Amansız bir Şiî düşmanı olan Ubeydullah Han Horasan üzerine altı sefer yaptıysa da Safeviler'in buradaki hâkimiyetine son veremedi, ancak Şiiliğin Herat ve Belh'e girmesini önledi. 1535 yılında yaptığı seferde ağır bir yenilgiye uğradı ve 1539'da üzüntüden öldü. Ubeydullah Han Arapça ve Farsça'yı bu dillerde şiir yazacak kadar iyi bilir, ayrıca tefsir, hadis, kıraat ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerle de meşgul olurdu. Hattat, nakkaş ve mûsikişinastı. Nakşibendi tarikatına mensup olan Ubeydullah Han bilhassa din âlimlerine büyük önem verirdi. Ahmed Yesevi'ye derin bir bağlılığı vardı; Yesevi tarzındaki şiirleriyle hikmet geleneğini canlandırmıştır. Hece vezniyle ve dörtlükler halinde yazılan bu şiirlerde başarılı olduğu görülür. Divanındaki şiirlerin bir kısmı dini-tasavvuf, bir kısmı ise din dışıdır. Özellikle din dışı şiirlerinde büyük bir başarı göstermiştir. Kul Ubeydî mahlasını kullandığı sûfiyâne şiirleri ise sade ve samimidir. Divan tarzındaki şiirlerinde de Ubeydî mahlasını kullanmıştır. Divanında Arapça, Farsça şiirleriyle "Gayretnâme". "Sabrnâme", "Şevknâme" adlı mesnevileri ve "Salavâtnâme" adlı bir müseddesi yer almaktadır. Eserlerinin yazma nüshaları dünyanın çeşitli kütüphanelerinde bulunmaktadır (bk. Taşkent Özbekistan İlimler Akademisi Ktp., nr. 8931 [külliyat]; İÜ Ktp TY nr 1988; TSMK, Enderun, nr 2381; British Museum, Add., nr. 7907; Nuruosmaniye Ktp, nr. 4904) (ayrıca bk. UBEYDULIAH HAN).

XVI. yüzyıl Türk tarihinin önemli bir siması olan Bâbür zekâ, irade ve cesareti sayesinde Afganistan ve Hindistan'ın önemli bir bölümünü içine

alan büyük bir imparatorluk kurmuştur. Güzel sanatları seven ve sanatkârları himaye eden Bâbür'ün kendisi de değerli bir şair ve hattattı. Tarihi bakımdan olduğu kadar edebi bakımdan da büyük bir önem taşıyan Vekâyi' adını verdiği Bâbürnâme Çağatay nesrinin bir şaheseri kabul edilebilir. Bâbür'ün bundan başka bir divanı ve birkaç küçük risâlesi daha vardır (bk. BABÜR; BABÜRNAME).

Bâbür'ün ikinci oğlu ve Hümâyun Şah'ın üvey kardeşi olan Kâmrân Mirza 1509 yılında Kâbil'de doğdu. Büyük kardeşi Hümâyun'dan daha zeki ve sanatkâr olan Kâmrân aynı zamanda zalim ve ihtiraslı bir kimseydi. 1553'te Gohar kabilesinin reisi Sultan Âdem Han tarafından sıkıştırılması üzerine kaçarken yakalanıp Hümâyun'a gönderildi. Hümâyun onu

öldürtmeyip gözlerini oydurmakla yetindi. Emirlik davasından vazgeçen Kamrân 1554'te karısı ile Mekke'ye gidip yerleşti. 1557'de orada vefat etti. Kâmrân Mirza, büyük ölçüde âşıkane unsurların hâkim olduğu şiirlerinde genellikle Kamrân, bazan da Gazi mahlasını kullanmıştır. Bazı şiirlerinde dini-tasavvufî ve hikemî unsurların yer aldığı görülür. Klasik edebiyatın teknik ve inceliklerine vâkıf olmakla beraber şiirleri fazla bir değer taşımaz. Zamanın anlayışına uyarak divanında Türkçe şiirler yanında Farsça şiirlere de yer vermiştir. Biri Türkçe ve Farsça şiirlerini, diğeri yalnız Farsça şiirlerini ihtiva eden iki divanı mevcuttur. Birinci divanının bilinen iki nüshasından biri Bankipûr Şarkiyat Kütüphanesi'nde olup (nr. 105) diğeri bundan kopya edilen Kalküta nüshasıdır. İki bölüm halindeki divanının birinci bölümü Ali Alparslan ve Kemal Eraslan tarafından yayımlanmıştır ("Kâmrân Mirza'nın Divanı I", TDED, XXIII [1981], s. 37-137) (ayrıca bk. KÂMRÂN MİRZA).

Bayram Han. Karakoyunlu Türkmenleri'nden Baharlu kabilesinin reisi Ali Şeker (Şükr) Beg'in torunlarındandır. Babası Seyf Ali Beg'dir. Hemedan ve civarında yerleşen Karakoyunlular, Akkoyunlular zamanında buradan göç ettirilmiş ve Kandehar bölgesine yerleşmişlerdi. Bayram Han muhtemelen 1504 yılında Bedahşan'da doğmuş, öğrenimini Bedahşan ve Belh'te yapmıştır. Moğol yasalarına sıkı sıkıya bağlı olan Bayram Han ailesi itibariyle Şiî idi. İyi bir öğrenim gördü; Farsça'yı şiir yazacak derecede iyi bitirdi. Bu sebeple divanında Çağatayca şiirlerin yanında Farsça şiirler de yer almaktadır. Şiirlerinde büyük ölçüde aşk ve şarap konularını işlemiştir.

Nazım tekniğine ve inceliklerine vâkıf olan Bayram Han kuvvetli bir şair sayılabilir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan divanı (bk British Museum, Or., nr. 7510 9337) ilk defa Denison Ross tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır (The Persian and Turki Divan of Bayram Khan, Kalküta 1910). Daha sonra mevcut nüshalar ve D. Ross yayını dikkate alınarak S. Hüsâmeddin Reşdi ve Muhammed Sâbir tarafından yeniden neşredilmiştir (Divan of Bayram Khan, Karachi 197l).

Klasik devrin devamının diğer önemli şair ve edipleri de şunlardır: Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Muhammed Ali b. Derviş Ali el-Buhâri nin, Şeybânlerden Köçkünçi Han devrinde (1510-1531) Şerefeddin Ali Yezdi'nin Zafernâme'sini Farsça'dan Çağatay Türkçesi'ne çevirdiği bilinmektedir. Abdüllatif Sultan'ın kitabdârı olan Vâhidî-i Belhi, Taberi tarihini sultanın teklifiyle Çağatayca'ya tercüme etmiştir. Tercümede Arapça esas metni değil Ebû Ali el-Bel'amî'nin Sâmâni Hükümdarı I. Mansûr b. Nûh için Farsça'ya çevirdiği metni esas almıştır. Abdullah b. Muhammed Navallahi ise Söyünç Hâce'nin vefatına kadar (931/1524-25) gelen Zübdetü'1-âsâr adlı bir dünya tarihi kaleme almıştır.

Târîh-i Reşîdî'nin müellifi olan Haydar Mirza, Farsça olarak kaleme aldığı eserini kendisi Çağatay Türkçesi'ne tercüme etmiştir. İki bölümden ibaret olan eser, Timurlular'ın kurucusu Tuğluk Timur'un tahta geçişinden (748/1347) başlayıp kendi zamanına kadar cereyan eden olayları konu edinmiştir. Târîh-i Reşîdî Türkistan, İran ve Hint bölgelerinde çok okunan bir eserdir. Haydar Mirza'nın diğer bir eseri de 1533'te tamamladığı Cehannâme adlı mesnevisidir (ayrıca bk. HAYDAR MİRZA).

XVI. yüzyılın başlarında yaşayan Muhammed Kâtib (Neşâtî). I. Şah Tahmasb devrinde (1524-1576), Safeviler'in ceddi Şeyh Safiyyüddin İshak el-Hüseyni'nin menâkıbı olan Safvetü's-safâ' adlı eseri Tezkiretü'l-evliyâ adıyla Farsça'dan Çağatay Türkçesi'ne tercüme etmiştir. I. Şah Abbas'ın emîrlerinden olan Muhammed Emâni 1538-1607 yılları arasında yaşamıştır. Emâni'nin Farsça-Çağatayca bir divanı mevcuttur. Divanındaki ifadelerden hayatının büyük bir kısmını Herat'ta geçirdiği anlaşılmaktadır. Farsça şiirlerinin çoğu İmam Ali er-Rızâ'nın methi hakkındadır. Türkçe Şiirlerinde Âzeri Türkçesi tesiri görülür.

Afşar kabilesinden olan Sâdıkî-i Kitâbdâr 1533 yılında doğmuştur. Gençliğinde birçok ülkeyi dolaşmış, Hemedan prensi kendisini sarayına almış, Şah İsmâil'in saray kütüphanesi memuriyetinde bulunmuştur. Şair, nâsir ve ressam olarak tanınmıştır. Biyografik eseri Mecmau'l-havâs, Nevâi'nin Mecâlisü'n-nefâis'i örnek alınarak yazılmış olup eserde yirmi sekiz Türk, 202 İranlı şaire yer verilmiştir. Verdiği bilgiler genellikle çok kısadır.

5. Gerileme ve Çöküş Devri (XVII-XIX. yüzyıllar). XVII. yüzyıl Orta Asya Türkleri için sadece siyasi ve iktisadî bakımdan değil sosyal ve kültürel bakımdan da bir gerileme ve çöküş devri olmuştur. Bu devirde yazı dili ve devlet dili olarak Çağatayca İran'dan Çin sınırlarına kadar uzanan geniş sahada kullanılmışsa da özellikle XVIII. yüzyıldan sonra bu dille yazan hemen hiçbir büyük şair ve yazar çıkmamıştır. Bu dönemde de eski şair ve yazarları örnek alan bazı isimler bilinmekle beraber bunların hiçbiri önemli bir varlık gösterememiştir. Bu yüzyılda kaleme alınan Farsça ve Çağatayca dini, edebî ve tarihi eserler, kültür seviyesinin her alanda gerilediğini gösteren basit taklit ve tercümelerden ibarettir.

Son devirde Buhara ve çevresinde Çağatay edebiyatının gittikçe gerilemesine karşılık Hîve ve Hokand çevrelerindeki siyasi gelişmelere paralel olarak oldukça canlı bir edebî faaliyet göze çarpar. Ancak Nevâî ve Fuzûli'yi taklitten ileriye gidemeyen bu çalışmaların da pek başarılı olduğu söylenemez. XIX. yüzyıla gelinceye kadar Çağatayca, konuşma ve resmi yazı dili olarak çok geniş bir sahada kullanılmakla beraber edebiyatta hiçbir büyük şahsiyet yetiştirememiştir. Bunda, Orta Asya'daki siyasî ve iktisadi istikrarsızlık kadar bütünüyle Türk-İslâm medeniyetinin bu yüzyılda Batı medeniyeti karşısında içine düşmüş olduğu buhranın da rolü vardır. Dolayısıyla bu gerileme sadece Çağatay edebiyatında değil aynı tarihte Osmanlı, Azerî, hatta klasik İran edebiyatında da kendini gösterir.

Bu devirde yetişmiş, çoğu Yesevî taklidi şiirler yazan, zaman zaman aruz veznini de kullanan şairler arasında Mahdum Kulı, Şems Özkendî, Ubeydi, Fakiri, Beyzâ, Bihbûdî. Şühûdî. Gedâ, Gazâli. Tufeyli. Râcî ve Hüveydâ sayılabilir. Hive ve Hokand'da yetişen şairler arasında ise Ebülgazi Bahadır Han'dan başlayarak Mevlânâ Yahyâ, Seyyid Muhammed Ahmed, Molla Niyaz Muhammed ile Nemengânlı Fâzıl, Hâzık, Fazlî, Muhammed Emîn

Endicânî, Hazinî, Muhyi, Mukimi ve Firkat gibi isimler zikredilebilir.

XX. yüzyılda. Orta Asya Türk edebiyatının Çağatay edebiyatı bölümünün yerini Özbek edebiyatına bıraktığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed-i Yesevi, Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1983, s. 26-29; Ali Şir Nevâi, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'f-fütüvve, TSMK, Revan, nr. 808, vr. 55b; a.mlf., Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'ı-fütüvve: Metin ve Dil Hususiyetleri (haz. Kemal Eraslan, doktora tezi, 1969), İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, nr. 985; a.mlf., Muhâkemetü'l-lugateyn (trc Refet Işıtman), Ankara 1941, s. 63-64, 97; a.mlf.. Mecâlisü'n-nefâis, TSMK, Revan, nr. 808, vr. 659b-693[a]; Bâbür, Vekâyi' (Arat), I-II, tür.yer.; Ebülgazi Bahadır Han. Şecere-i Türk (nşr. Desmassien), St. Petersburg 187l, s. 37; a.mlf., Şecere-i Terâkime (nşr. Kononov), Moskova 1958, s. 6; V. Pertsch, Verzeihniss der türkischıen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin,

Berlin 1889, s. 376 [Springer 1650]; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1981, s. 272-284; a.mlf.. "Çağatay Edebiyatı", İA, III, 270-323; Blochet, Catalogue, II, 246 ; Suppl., nr. 1365; Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi. İstanbul 1964, II, 205-235; a.mlf., "Çağatay Türkçesi ve Nevâî", TDED, II/3-4 (I948). s. 141-l54; N. M. Mallaev, Uzbek Edebiyatı Tarihi, Taşkent 1965, s. 325; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâi, Ankara 1965, I, 29-47; IV (1968), s. 72-75, 80, 82; J. Eckmann, Chagatay Manual, The Hague 1966 ; a.mlf., Çağatay El Kitabı (trc. Günay Karaağaç), İstanbul 1988; a.mlf.. "Çağatay Dili Hakkında Notlar", TDAY Belleten (1958), s. 115-126; a.mlf., "Çağatayca'da Yardımcı Cümleler", a.e. (1959) s. 27-58; a.mlf., "Küçük Çağatay Grameri", TDED, X II960), s. 41 ; a.mlf., "Çağatay Dili Örnekleri: II, Gedaî Divanından Örnekler", a.e., X (I960), s. 65; a.mlf., "Çağatayca'da İsim-Fiiller", TDAY Belleten (1962), Ankara 1963, s. 51-60; a.mlf., "Çağatay Dili Örnekleri: III, Sekkakî Divanından Parçalar", TDED, XII I1963l, s. 157-174; a.mlf., "Die Tschaghataische

Literatur”, Ph.TF II, 1-10, 304-308, 317-321, 323-329, 353-360, 362-365, 370 376; a.mlf., “Çağatay Dili Örnekleri”, TDED, XIII (1965), s. 43-74; a.mlf., “Doğu Türkçesinde Bir Kur’an Çevirisi (Ryland Nüshası)”, TDAY Belleten (1967), Ankara 1968, s. 51-69; a.mlf., “Sadi Gülistanının Bilinmeyen Çağatayca Bir çevirisi”, a.e. (1968), Ankara 1969, s. 17-29; Abdülkadir İnan, “Çağatay Yazı Dilinin Kuruluşu Tarihine Dair Düşünceler”, TTK Belleten, İstanbul 1946, s. 531-544; a.mlf., “Şeybanlı Özbekler Çağına Ait Bir Çağatayca Kur’an Tefsiri”, TDAY Belleten (1962), Ankara 1963, s. 61-63; Halide Dolu, “Yusuf Hikâyesi Hakkında Birkaç Söz ve Bazı Türkçe Nüshalar”, TDED, IV/4 (1952), s. 419-445; a.mlf., “Sultan Hüseyin Baykara Adına Yazılmış Çağatayca Manzum Bir Yusuf Hikâyesi”, a.e., V (1954), s. 51 -58; A. K Borovkov, “Özbek Yazı Dilinin Kurucusu, Ali Şir Nevâî” (trc. Rasime Uygun), TDAY Belleten (1954), s. 59-96; Tourkhan Gandjei, “Muhabbetnâme di Hârezmí”, Estratto dagli Annali, dell’ Istituto uniuersítario orientale di Napoli, nuovu serie: VI-VII, Roma 1958, s. 131-166; Zeynep Korkmaz, “Hüseyin Baykara Adına Yazılmış Çağatayca Yûsuf ve Zuleyhâ Mesnevisinin Tanınmayan Bir Yazması ve Eserin Yazarı”, Türkoloji Dergisi, III/1, Ankara 1968, s. 7-48; Kemal Eraslan, “Nevâyî’nin Hâlât-ı Seyyid Hasan Big Risalesi”, TM, XVI (1971), s. 89-110; a.mlf. – Ali Alparslan, “Kâmran Mirza’nın Divanı I”, TDED, XXIII (1981), s. 37-137; a.mlf., “Çağatay Şâiri Atayî’nin Gazelleri”, TDAY Belleten 1987 (1992), s. 113-164; a.mlf., “Şibânî Han’ın Bahrü’l-hüdâ Adlı Eseri”, TKA, XXVIII/1-2 (1992), s. 103-177; Osman F. Sertkaya. “Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri: III, Uygur Harfleriyle Yazılmış Bazı Manzum Parçalar I”, a.e., XX (1972), s. 167-176; TA, XI, 323-327; A. Zeki Velidi Togan, “Ali Şîr”, İA, I, 349-357; H. Beveridge, “Hüseyin Mirza”, a.e., V/1, s. 645-646; a.mlf., “Kâmrân Mirzâ”, a.e., VI, 147; L. Bouvat, “Şahruh Mirzâ”, a.e., XI, 286-288; a.mlf., “Şeybâni Han”, a.e., XI, 454-456; TDEA, II, 100-104; Günay Kut, “Ali Şîr Nevâî”, DİA, II, 449-453; Enver Konukçu-Ömer Faruk Akün, “Bâbür”, DİA, IV, 395-400; Ömer Faruk Akün, “Bâbürnâme”, a.e., IV, 404-408.

Kemal Eraslan

ÇAĞATAY HAN

(ö. 639/1241)

Çağatay Hanlığı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı (1227-1241).

Cengiz Han'ın Börte Hatun'dan doğan ikinci oğludur. Çocukluk yılları hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Ancak yetişmesinde, Cengiz Han'ın çoğunluğunu Uygur Türkleri'nin oluşturduğu müşavirlerinin önemli rol oynadığı muhakkaktır. Cengiz Han. çocuklarının müstakbel birer hükümdar olarak yetişmeleri için her birine kabiliyetlerine göre vazife ve sorumluluklar dağıtmıştı. Büyük oğlu Cuci'ye avcıbaşılığı, Ögedey'e vergilerin tanzimini. Tuluya askeri işleri, Çağatay'a da yasayı düzenleme ve uygulama görevini vermişti. Nitekim Çağatay, daha babasının sağlığında millî hukuku en iyi bilen, örf ve âdet hususunda en yüksek yetkiye sahip kişi olmuş ve hayatı boyunca da yasaya bağlı kalmıştır. Cengiz Han oğlu Çağatay için "dik kafalı ve ketum tabiatlı" ifadesini kullanmış, veliaht tayini sırasında da, "Her kim bilgiyi, yasayı. siyaseti, celâdeti, âyin ve töreye riayeti severse Çağatay'a tâbi olsun" demek suretiyle onun Moğol geleneklerinden taviz vermeyen bir mizaca sahip olduğunu belirtmiştir.

Çağatay'ın babası ve diğer üç kardeşiyle birlikte katılmış olduğu Batı seferinde esas hedef Hârizmşahlar Devleti idi. Ancak Moğol kuvvetleri Hindistan, Azerbaycan ve Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara kadar ilerlediler. Otrar şehrinin alınmasından sonra Cuci Cend ve Barçınlığkent üzerine, Çağatay ve Ögedey ise Semerkant üzerine yürüdüler. Ancak Hârizmşahlar Devleti'nin merkezi Ürgenç'in kuşatılmasına yine bu üç kardeş birlikte katıldı. Kuşatmanın uzaması üzerine Çağatay ağabeyi Cuci'yi başarısızlıkla itham edince Cengiz Han'ın müdahalesinden sonra Cuci ve Çağatây küçük kardeşleri Ögedey'in emrine verildi. Cengiz Han'ın bu davranışıyla iki büyük oğlunu cezalandırmak istediği anlaşılmaktadır. Ürgenç şehri 1221 yılının Nisan ayında zaptedildi, daha sonra da Bamyan şehri kuşatıldı ve alındı. Celâleddin Hârizmşah'ı yakalamakla görevlendirilen Çağatay ise 1221 yılı kış mevsimini Hindistan'da geçirdi. 1222'de Mâverâünnehir'e dönerken Ceyhun nehri üzerindeki yüzer

köprüyü yeniden yaptırdığı gibi yöreyi âsilerden temizleyerek ticarî hayatın da canlanmasını sağladı. Cengiz Han, son olarak Çin'deki Tangut Devleti'ne karşı sefere çıktığı zaman Çağatay'ı Moğolistan'daki kuvvetlerin başında kumandan olarak bırakmıştı.

Çağatay'ın Cengiz Han'ın ölümünden (1227) sonra askerî faaliyetlere katıldığına dair bir kayıt yoktur. Ancak babası üçüncü oğlu Ögedey'i veliaht tayin etmiş olmakla beraber Cengiz Han'ın hayatta kalan en büyük oğlu olmasından dolayı -Cuci babasından önce ölmüştü- büyük bir itibara sahip bulunuyordu. Cengiz Han ve halefleri, Orta Asya'daki Türk devletleri tarafından konulmuş ve uygulanmış olan geleneklere umumiyetle bağlı kalmışlardır. 1229'da toplanan kurultayda Cengiz Han'ın kardeşi Odtigin ve oğlu Çağatay veliaht Ögedey'e bağlılıklarını bildirmişlerdir. Ögedey'in büyük kağan olmasına rağmen yasanın uygulanması söz konusu olduğu zaman ve özellikle et, süt vergileri, malzeme ve pirinç depoları ile yaylak ve kışlakların bakımı, su kuyularının kazılması, bilhassa posta teşkilâtı hakkındaki uygulamalarda son söz Çağatay'ın idi. Bundan dolayı Çağatay'ın bazan büyük Kağan Ögedey'in yanında, bazan da Cengiz Han tarafından kendisine verilen bölgede oturduğu bilinmektedir.

Orta Asya Türk devletlerinde görülen yaylak-kışlak geleneğine uygun olarak Çağatay'ın da yaylak-kışlak olmak üzere oturduğu merkezleri vardı. Cengiz Han yerleşik halka ve atlı-göçebe hayatı sürdüren toplumlara karşı farklı bir idare sistemi uygulamıştı. Öyle ki yerleşik halka kendi göçebe devletinin ebedi eserleri gözüyle bakıyordu. Bu sebeple olmalıdır ki Çin, Türkistan ve İran'daki bazı şehirlerin yönetimini doğrudan büyük hana karşı sorumlu sivil valilere bırakmıştı. Nitekim Çağatay'a ait topraklar üzerinde bulunan Buhara, Semerkant, Kâşgar, Hucend ve Fergana şehirleri bu statüye tâbi idiler.

Cengiz Han sağlığında Moğol veraset geleneğine uygun olarak ülkesini oğulları arasında taksim etmişti. Bu taksimde Çağatay'ın hissesine düşen topraklar, doğuda Uygur ülkesinden batıda Semerkant ve Buhara'ya kadar olan bölgelerdi. Ancak Çağatay Han bu topraklar üzerinde merkezi bir devlet kuramamış, ölümünden yirmi yıl sonra Algu Han tarafından müstakil Çağatay Hanlığı kurulmuştur. Çağatay'ın hissesine düşen topraklar üzerinde bulunan yerli sülâleler varlıklarını devam ettirmişler, başta

Mâverâünnehir olmak üzere diğer bölgelerdeki şehirlerin idaresinden Mahmud Yalvaç, ondan sonra oğlu Mesud Yalvaç sorumlu olmuşlardır. Bu uygulama sonucu şehirlerden alınan vergilerde bir azalma olmadığı gibi Türk devletlerinde görülen yerleşik-göçebe anlaşmazlığına da kısmen bir çözüm getirilmiş oluyordu. Mâverâünnehir Valisi Mahmud Yalvaç bir anlaşmazlık sonucu görevinden azledilince Çağatay'ı büyük kağan Ögedey'e şikâyet etmiş, sonunda Mahmud Yalvaç görevine iade edildiği gibi Çağatay da hatasını kabul ederek Ögedey'den özür dilemiştir.

Çağatay Han zamanında devlet idaresinde vazife almış sivil ve askerî görevliler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Bunlardan, Çağatay Han ve iki halefine vezirlik yapmış olan Kutbüddin Habeş Amîd ölümüne (1260) kadar bu görevini sürdürmüştür. Askerî görevlilerden ise Barulas boyundan Karaçar, Celâyir boyundan Möge ve Haşuk noyanlar, Sünit boyundan Küçük Çağatay ve Sulduz boyundan Kişlik noyanlar sayılabilir.

Çağatay Han yasanın koruyucusu ve en üst seviyedeki uygulayıcısı olması sebebiyle, İslâmiyet'e karşı düşmanca bir tavır takınmıştır. Onun zamanında özellikle gusül abdesti ve hayvanların kesilmesi hususunda müslümanlar büyük sıkıntı çekmişlerdir. Çağatay Han, İslâmî esaslarla bağdaşması mümkün olmayan yasa hükümlerine uymadıklarından dolayı müslüman halkı cezalandırmıştır. Çağatay'ın bu gibi hareketlere cesaret edenleri acımasız bir şekilde öldürtmesi adının bütün müslümanlar arasında nefretle anılmasına sebep olmuştur. Ölümü üzerine şair Sedîd A'ver, "Etrafa saldığı korkudan kimsenin suya giremediği adam şimdi ölümün engin ummanında boğuldu" diyerek bu baskı ve zulmü dile getirmiştir. Çağatay Han belki de sadece İslâmiyete olan düşmanlığı yüzünden hıristiyan dostu olarak telakki ediliyordu. Hatta Marco Polo'da mevcut olan ancak başka kaynaklarda kaydedilmeyen bir rivayete göre vaftiz bile edilmişti (İA, III, 267).

Çağatay Han, kardeşi Ögedey Kağan'dan yedi ay önce Mayıs 1241'de öldü. Başka bir rivayete göre ise 1242 yılında ölmüş ve tahtını torunu Kara Hülâgû'ya bırakmıştır. Kendisini tedavi eden doktorlar efendilerini yaşatamadıkları için Moğol töresince idam edildiler. Cengiz Han'ın oğullarından sadece Çağatay'ın adı sülâlesine ve bu sülâlenin kurduğu devlete alem olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, I, 29, 64, 101, 195, 219-227; II, 106, 200-218; a.e. (Öztürk), I-III, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın – Ahmet Ağırakça), İstanbul 1987, XII, 348-370; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî, Tahran 1344 hş., s. 123-125; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. E. Blochet), Leiden 1911, s. 196-297; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 14 vd.; R. Grousset, L'Empire Mongol, Paris 1941, s. 363-367; a.mlf., Bozkır İmparatorluğu (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 138-146, 304-314; M. N. Tobçaan, Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 16-18, 190; Spuler, İran Moğolları, s. 260, 305-307, 429-430; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 184-185; Barthold, Türkistan, s. 576-580; a.mlf., "Çağatay", İA, III, 266-270; a.mlf. – J. A. Boyle, "Čaghatay Khān", EI² (İng.), II, 23; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmi, Târîhu'd-devleti'l-Mogūliyye, Kahire 1981, s. 64-66; Abbas İkbal, Târîh-i Mogūl, Tahran 1365 hş., bk. İndeks; Jean Aubin, "Le Khanat de Cagatai et le Khorassan (1334-1380)", Turcica, VII/2, Paris 1976, s. 16-60.

Abdülkadir Yuvalı

ÇAĞATAY HANLIĞI

1227-1370 yılları arasında Mâverâünnehir, Yedisu ve Doğu Türkistan'da hüküm süren bir hânedan.

Adını Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'dan alır. Çağatay Han'ın ölümünden sonra torunu Kara Hülâgû (1241-1246), daha sonra da oğullarından Yesü-Mengü (1246-1251) Çağatay hanı olmuşlardır. Bu dönemde Çağatay hanları Karakurum'daki büyük hanlığa karşı müstakil hareket edemediler. Nitekim 1251'de toplanan kurultayda Toluy'un oğlu Mengü'nün büyük han seçilmesiyle Kara Hülâgû tekrar Çağatay Hanlığı'nın başına getirildi; ancak aynı yıl ölümü üzerine karısı Ergene Hatun oğlu Mübârek Şah adına nâibe olarak ülkenin yönetimini eline aldı.

1259'da büyük kağan Mengü'nün ölümünden sonra kardeşleri Kubilay ile Arık-Buka taht mücadelesini sürdürürken Çağatay'ın torunu ve Baydar'ın oğlu Algu da Arık-Buka adına Türkistan'da faaliyet göstermeye başladı. Çağatay Hanlığı toprakları yanında Hârizm ve Afganistan'ı da ele geçiren Algu, Kubilay Han'ın da desteğiyle Batu Han zamanında Altın Orda'ya geçmiş olan Çu ve Yedisu havzalarını yeniden Çağatay Hanlığı topraklarına kattı. Bunun üzerine Ergene Hatun ile Mâverâünnehir hâkimi Mesud Yalvaç, Algu'yu Arık-Buka'ya şikâyet ettiler. Bu gelişmeler Algu'yu Arık-Buka'dan uzaklaştırırken Kubilay Han'a yaklaştırdı. Bu sırada Algu Ergene Hatun ile evlenip Mesud Yalvaç'ı da eski görevine iade etmek suretiyle meseleyi çözdü ve Çağatay hanı oldu (1260-1266). Bu sebeple Algu Çağatay Hanlığı'nın gerçek kurucusu kabul edilmektedir. Algu'nun 1266'da ölümünden sonra Ergene Hatun'un oğlu Mübârek Şah Çağatay hanı ilân edildi. Mübârek Şah Çağatay oğulları arasında İslâmiyet'i kabul eden ilk hükümdardır. Fakat aynı yıl içinde Kubilay Han tarafından desteklenen Çağatay'ın başka bir torunu Barak Han, Mübârek Şah'ı tahttan indirerek kendisini Çağatay hanı ilân etti (1266-1271). İslâmiyet'i seçerek Gıyâseddin lakabını alan Barak, büyük hanlık için Kubilay ile Kaydu arasındaki mücadele sırasında her iki tarafa karşı Çağatay Hanlığı'nın menfaatlerini korumaya çalıştı. 1269'da Talas ovasında toplanan kurultayda, hanlığın kuruluşundan beri bir iç mesele halinde devam eden

“yerleşik-göçebe mücadelesi”ne geçici de olsa bir çözüm bulunabildi. Buna göre şehzadelerin bozkırdaki yaylak ve kışlaklarla yetinmeleri, ekili topraklardan sürülerini uzak tutmaları ve şehirlerin idaresine karışmamalarına karar verildi. Bu kurultayın ardından, Ögedey Han soyundan gelen ve daha sonraları Çağatay Hanlığı’ndan İli havzasını alarak Kubilay’a karşı mücadele eden Kaydu, Çağatay Hanlığı üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurdu. Bu dönemde Barak Han’dan sonra Çağatay hanı olan Nikibey Han (1271-1274) ile Buka Timur Han (1274-1277) Kaydu’nun (ö. 1303) vassâl*ı durumunda idiler. Barak Han’ın oğlu Tuvâ Han zamanında (1282-1307) Orta Asya’da Çağatay sülâlesinin hâkimiyeti yeniden kuruldu. Tuvâ Han’ın ölümünün ardından yerine geçen oğlu Küncük Han (1307-1308) ve Taliku Han’dan (1308-1309) sonra 1309’da Tuvâ Han’ın oğlu Kebek’in (Köpek, Kobek) gayretiyle toplanan kurultayda Kebek’in ağabeyi Esen-Buka han seçildi (1309-1320).

Arık-Buka ve Kaydu’ya karşı verdiği mücadeleden sonra Çin ve Türkistan’da “Büyük Han” olarak tanınan Kubilay Han, Ceyhun nehrine kadar uzanan toprakları ele geçirdi. Torunu ve halefi Kağan Timur ise Ögedey ve Çağatay oğulları üzerinde mutlak hâkimiyet kurdu. Bu mücadeleler Mâverâünnehir ve Türkistan’da ziraatın ve ticarî hayatın çökmesine sebep oldu. Esen-Buka Han’dan sonra Çağatay tahtına kardeşi Kebek Han (1320-1326) geçti. Kendisi müslüman olmadığı halde onun zamanında İslâmiyet

Moğollar arasında yayıldı. Kebek Han, Buhara’nın güneydoğusundaki Nahşeb’i (Karşı) merkez olarak seçince ülkenin siyasî merkezi Yedisu bölgesindeki Cungarya’dan Mâverâünnehir’e kaydı. Kebek Han zamanında gümüş sikkeler, dinar ve dirhemler kesilmiş ve bu sikkelere sonraları “kebekî” (köpekî, kobekî) denilmiştir. Ölümünden sonra kardeşleri İlçigiday ile Tuvâ Timur’un da aynı yıl içinde ölmeleri üzerine Kebek’in diğer kardeşi Tarmaşirin tahta geçti (1326-1334). Tarmaşirin İslâmiyet’i kabul ederek Alâeddin adını aldı ve İlhanlılar’a karşı Delhi Türk Sultanı Muhammed’le ittifak kurmak istedi. Bu dönemde Mâverâünnehir ile diğer İslâm ülkeleri arasındaki ticarî ve siyasî münasebetler gelişti. Ancak Tarmaşirin Han’ın Mâverâünnehir’de oturması ve İslâm ülkeleriyle dostluk bağlarını güçlendirmesi, atlı-göçebe hayatı sürdüren ve Moğol geleneklerine bağlı olan çevreler tarafından tasvip edilmedi. İbn Battûta’ya

göre Çağatay hanının yılda bir defa doğuya, yani Çin ile komşu olan Almalığ şehrinin bulunduğu eyalete gitmesi âdettendi. Çünkü Almalığ devletin kuruluşundan beri başşehirdi. Halbuki Tarmaşirin Han dört yıl boyunca Almalığ'a gitmemişti. Bu yüzden Türkistan'da yeniden karışıklıklar çıktı ve Tarmaşirin tahttan indirilerek öldürüldü. İbn Battûta'nın da kaydettiği gibi İslâmiyet'in Çağatay Hanlığı'nda yayılması ve Tarmaşirin Han'dan destek görmesi üzerine Yedisu ve Cungarya'daki Moğol beyleri Tarmaşirin Han'ı tahttan indirerek eski Çağatay Hanlığı'nı yeniden canlandırmak istemişlerdi. Bu olay, Cengiz Han'ın geleneklerinin yaşadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu gelişmelerden dolayı olmalıdır ki Mâverâünnehir'deki müslüman halk Moğol beylerine çad (haydut) adını vermiştir.

Tarmaşirin Han'ın öldürülmesinden sonra başlayan karışıklıklar otuz yıl devam etmiş, Çağatay Hanlığı, birisi yerleşik ve müslüman halkın çoğunlukta olduğu Mâverâünnehir, diğeri de atlı-göçebe unsurun hâkim olduğu ve Moğol geleneklerine bağlı Moğolistan kolu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Moğolistan kolunun merkezi yeniden İli havzasına taşınmış, Mâverâünnehir kolu ise Karşı şehrini merkez yapmıştır. Müslüman kolun başına Cenkşi Han (1335-1337), Bozan Han (1337-1338) ve Yesü-Timur (1338-1340) geçmiştir. Birliğin sağlanamaması yüzünden gerek içeride gerekse dışarıda devleti tehdit eden meseleler halledilememiş, devlet içinde Türkmen beylerinin nüfuzu her geçen gün artmıştır. Kazan Timur Han (1343-1346), Türkmen beylerinin desteğiyle hanlığını korumuşsa da yine onların isyanı sonucu tahttan indirilerek öldürülmüştür. Bu tarihlerde Mâverâünnehir'e hâkim olan batı kolu Türkmen beylerinin idaresine girdi. Daha sonra bu Türkmen beyleri arasında en nüfuzlusu olan Emîr Kazgan, Çağatay soyundan olmadığı halde devletin başına geçti. Emîr Kazgan zamanında (1346-1358) Çağatay Hanlığı'nın Mâverâünnehir kolu içerisinde Türk nüfuzu daha da arttı. Emîr Kazgan atlı-göçebe hayatını yerleşik hayata tercih etmiş olmalı ki kış mevsimini Ceyhun nehri boylarında, yazı ise Balçuan dağlarında geçirmeye başladı ve yerleşik halkın arazisine zarar verdirmediği için onların da sevgisini kazandı. Nitekim yerine geçecek olan oğlu Abdullah, babasından izin almadan Hârizm üzerine bir akın yaparak Hârizmliler'den 200 tuman kurtuluş akçesi alınca Emîr Kazgan oğlunu şiddetle azarlamıştır. Emîr Kazgan'ın ölümünden sonra Doğu Çağatay Hanı Tuğluk Timur Mâverâünnehir'i işgal etti. Emîr Kazgan'ın yerine geçen oğlu

Emîr Abdullah’ın (1358-1359) Semerkant’ı başşehir yapması iyi karşılanmadı ve tahttan indirildi. Birkaç yıl süren karışıklıktan sonra hâkimiyet Emîr Kazgan’ın torunu Emîr Hüseyin’e geçti ve Timur Hüseyin ile iş birliği yaparak Tuğluk Timur’u bölgeden uzaklaştırdı. Daha sonra Hüseyin’i de bertaraf edip 1370’lerde Mâverâünnehir’e fiilen hâkim oldu. Onun ve Timurlu hânedanının tayin ettiği Çağatay prensleri, ayrıca Ögedey soyundan gelen bazı emîrler IX. (XV.) yüzyıla kadar ismen hükümdar olarak kaldılar. Timurlular 1448’de Mâverâünnehir’i istilâ edince artık bunların isimlerinden de bahsedilmez oldu.

Almalığ, Kâşgar ve Aksu’yu merkez edinen Çağatay Hanlığı’nın Moğolistan kolu ise ne Timur ne de halefleri tarafından ortadan kaldırılabildi. Bu son Çağataylılar arasında Veys Han (ö. 1428) ile iki oğlu II. Esen Buka (ö. 1462) ve Yûnus (ö. 1487) zikredilebilir. İki kardeş Çağatay topraklarını aralarında bölüştüler. Yûnus’un kızı Kutluğ Nigâr Hanım Timurlu şehzadesi Ömer Şeyh ile evlendi ve oğulları Bâbür Taşkent’i Timurlular’dan alarak hanlığı ihya etti. Fakat bunun oğulları Sultan Ahmed ile Mehmed, X. (XVI.) yüzyılın başlarında batıdaki bütün topraklarını Şeybânîler’e kaptırdılar. Doğudaki toprakları ise XI. (XVII.) yüzyılın sonlarında bölgedeki dinî liderlerin eline geçti. Böylece Çağatay hânedanının bu kolu da ortadan kalkmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, s. 230-240, 299; Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî (nşr. W. Nassau Lees), Calcutta 1864, s. 466-479; Reşîdüddin, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Quatremère), Paris 1836, s. 149-150; a.e. (nşr. E. Blochet), Leiden 1910-11, s. 185, 297; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 412-430; Nizâmeddîn-i Şâmi, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 14-16; Zambaur, Manuel, s. 248-249; R. Grousset, L’Empire Mongol, Paris 1941, s. 237-285; a.mlf., Bozkır İmparatorluğu (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 320-331; Spuler, İran Moğolları, s. 224, 279-284; S. Lane-Poole, The Mohammadan Dynasties, s. 241-242; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 184-186; Barthold, Türkistan, s. 592-604, 632-634;

a.mlf., Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (haz. Kâzım Yaşar Kopraman – İsmail Aka), Ankara 1975, s. 275-289; a.mlf., “Çağatay”, İA, III, 266-270; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmi, Târîhu’d-devleti’l-Mogūliyye, Kahire 1981, s. 64-66; Abbas İkbal, Târîh-i Mogūl, Tahran 1365 hş., bk. İndeks; Nadir Devlet, “Çağatay Devleti”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 301-310; TA, XI, 317-318; Jean Aubin, “Le Khanat de Cağatai et le Khorassan (1334-1389)”, Turcica, VII/2, Paris 1976, s. 16-60; Peter Jackson, “Chaghatayid Dynasty”, EIr., V, 343-347.

Abdülkadir Yuvalı

ÇAĞLAYAN CAMİİ

İstanbul Kâğıthane'de Çağlayan Kasrı yanında XIX. yüzyılda inşa edilen cami.

Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) Kâğıthane deresi kıyısında yazlık Sâdâbâd Sarayı yapıldığında bahçe duvarları dışında Hayratiye veya Hayrâbâd adında bir de cami inşa edilmişti. Üstü kiremit kaplı ahşap bir çatı ile örtülü, sakıflı bir cami olduğu anlaşılan Hayratiye, Sâdâbâd Sarayı'nın önce II. Mahmud, sonra da Sultan Abdülaziz devrinde yenilenmesi sırasında yeni baştan yapılmıştır. Bugün mevcut olan cami, Abdülfettah Efendi'nin hattıyla yazılmış kapısı üstündeki uzun manzum kitâbesinden anlaşıldığına göre, 1279 (1862-63) yılında yanındaki Çağlayan Kasrı ile birlikte Abdülaziz tarafından yaptırılmıştır. Tahsin Öz'ün İstanbul Camileri'nde (II, 16) adı geçen Çağlayan Camii ise başkadır. Çağlayan Kasrı'nın bahçe duvarlarından dışarı açılan mermer söveli harem ve selâmlık

kapılarının karşısında bulunmaktadır. Yakınında evvelce bir karakol ile bir de mermer cepheli çeşme vardı. Yapı, kasrın da inşasını üstlenmiş olan Sarkis Balyan Kalfa tarafından o devirde tercih edilen üslûpta kubbeli olarak inşa edilmiştir.

Eski fotoğraflardan caminin, derenin iki yakasını birleştiren güzel ahşap bir köprünün başında bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca önünde muntazam taş bir rıhtım ile iskele vardı. Erkân-ı Harbiyye haritasında bu köprü Doğancı Köprüsü olarak adlandırılmıştır. Etrafı çayırlı bir düzlük halinde olup burada caminin doğu tarafında mermerden oldukça büyük ölçüde (2 m. kadar) bir de namazgâh mihrap taşı bulunuyordu. Bu da Kâğıthane mesiresinde büyük kalabalık biriktiğinde cami mekânı kâfi gelmediğinden halkın bir kısmının açık havada bu kıble taşı karşısında namaza durduğunu gösterir. Fakat sonraları bu mihrap taşı ortadan kalkmıştır.

Çağlayan Kasrı mâmur olduğu süre boyunca cami de bakımlı olmuş ve Kâğıthane deresinin güzelliklerini ebedîleştiren ressam ve fotoğrafçılara

konu teşkil etmiştir. Nitekim Mustafa adında bir ressam tarafından yapılan yağlı boya bir tablo halen Dolmabahçe Resim ve Heykel Müzesi'ndedir. Fakat kasır 1935'lerden itibaren kendi haline terkedildiğinden cami de bakımsız kalmış, Kâğıthane çayırları İstanbul'un en büyük mesire yeri olmaktan çıkınca da cami cemaatsizlikten ihmale uğramıştır. 1938'de kasr-ı hümâyun olan kısmında imam ve ailesi oturuyordu.

Çağlayan Kasrı yıkılıp yerine İstihkâm Okulu yapıldığında cami ile de biraz ilgilenilmiş, burada yedek subay olarak bulunan mimarlara askerî makamlarca caminin restorasyonu havale edilmişse de yıllarca çalışılmasına rağmen bu iş sona erdirilememiştir. Nihayet Türkiye Anıtlar Derneği'nin yardımlarıyla Çağlayan Camii yıkılmaktan kurtarılmıştır; ancak yine de günümüzde çok iyi durumda değildir.

Kâgir ve kenarları yaklaşık 11.50 m. kadar olan kare biçimindeki caminin giriş kısmında iki katlı bir kasr-ı hümâyun yer alır. Bunun alt katı son cemaat yerini teşkil etmekte, üstünde ise padişaha mahsus mekânlar bulunmaktadır. Böylece Dolmabahçe Camii'ndeki yapı biçiminin burada tekrarlandığı görülür. Kasr-ı hümâyunun iki yan kanadı ileriye doğru taşkın olup bunların ortasında içeride kalan cephede esas giriş bulunur. Tamamen mermer kaplı olan girişin iki yanındaki plasterler tuğralı bir tacı ve bunun altında on iki mısralık manzum kitâbeyi taşımaktadır. Esas kapı ise yuvarlak bir kemer içine açılmıştır. Kasr-ı hümâyunun yanlarda dışa taşan üst kat cumbaları dört sütun tarafından taşınır. Bu sütunların altındaki yan girişler padişah ve maiyeti içindir.

Kare şeklindeki harim, dört tarafta açılmış üstleri kemerli pencerelerden bol ışık alır. Mekânın üstünü basık, kurşun kaplı bir kubbe örter. Dış cepheler köşe çıkıntıları ve mahya silmesine kadar çıkan plasterlerle hareketlendirilmiş, ayrıca ortadaki üst pencereler kavisli silmelerle çerçevelenmiştir. Dış görünümü daha da zenginleştirmek düşüncesiyle harimin dört ana kemeri, dışarıdan her cephede yayvan kavisli alınlıklar halinde belirtilmiş, bunların ve kemerin içleri kabartma motiflerle tezyin edilmiştir. Kubbe içi de ağır kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Minberin ahşaptan ve çok sade olmasına karşılık mihrap çok renkli ve kalabalık bir süsleme ile kaplıdır. Camilerde pek rastlanmayan bir özellik olarak mihrap nişini üstten sınırlayan sivri kemerin içine de bir yazı frizinin konulmuş

olmasına işaret edilebilir.

Çağlayan Camii'nin sağdaki tek minaresi, son devir camilerinin hemen hepsinde olduğu gibi kasr-ı hümâyun kitlesi köşesinden çıkar. Yuvarlak gövdenin üstünde mukarnas taklidi dört sıra halindeki dendan çıkmalarının üstünde bulunan şerefe, Türk minare mimarisi geleneğine tamamen yabancı bir üslûptadır. Ayrıca şerefe ince sütunlara dayanan dalgalı bir saçakla örtülmüş ve bu saçağın sivri kemerlerinin içleri Gotik üslûpta şebekelerle doldurulmuştur. Böylece burada, Ortaköy'de Yıldız Parkı girişindeki Mecidiye ve İstanbul'da Sultanhamam semtindeki Hacı Küçük camileri minarelerindeki Gotik şerefelerin bir üçüncü örneği meydana getirilmiştir. Minarenin petek kısmının en üst kenarında da kabartma bir süsleme görülür. Külâh ise bütünüyle değişik bir biçimde olup armut şeklinde dilimli bir kısmın üstünde gittikçe küçülen toplar ve en yukarıda da hilâl vardı. Fakat bugün armut şeklindeki kısmın yukarısı düştüğünden eksiktir.

Çağlayan Camii, Türk sanatının yabancı tesirler altında kaldığı bir devrin eseri ve bilhassa minare mimarisinde meydana getirilen garip anlayışların bir örneği olarak dikkate değer bir yapıdır. Ayrıca İstanbul'un Türk şehir hayatında vaktiyle büyük bir yer almış Sâdâbâd ve Çağlayan'ın ayakta kalabilen son hâtırası olarak da önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Âbidelerimiz (nşr. Türkiye Anıtlar Derneği), İstanbul 1954, s. 194; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, İstanbul 1965, II, 16; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 261-264; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 72-73, rs. 123.

Semavi Eyice

ÇAĞLAYAN KASRI

İstanbul Kâğıthane deresi kıyısında Sâdâbâd'da XIX. yüzyıla ait kasır.

Sultan III. Ahmed devrinde (1703-1730) Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın Kâğıthane deresi kıyısında inşa ettirdiği Sâdâbâd Sarayı'nın yerinde

kurulmuştur. Ünlü şair Nedîm'in şiirlerinde güzelliğini övdüğü dere, kıyılar ve buradaki saray 1730'da Patrona İsyanı sırasında tahribe uğramış, fakat yıktırılmamıştı. Ayaklanma bastırıldıktan sonra Sâdâbâd Sarayı tamir edilerek daha bir yüzyıl kadar kullanılmıştır. Sultan II. Mahmud artık eskimiş olan, ayrıca zevkine de uygun bulmadığı bu ahşap sarayı yıktırarak yerinde "yeni resim üzerine" daha değişik bir saray yapılmasını istemişti. Dere üzerinde kazıklara oturan çıkmalara sahip ikinci Sâdâbâd Sarayı'nın inşasına 1224'te (1809) başlanmış, yapı 1229 Rebîülâhirinde (Mart-Nisan 1814) tamamlanmıştır. Bu sarayın mimarı Balyan ailesinden Kirkor Kalfa'dır. Ancak Sultan Abdülmecid sarayı pek sevmemiş olacak ki buraya hemen hemen hiç gelmemiştir. Bu sebeple bakımsız kalan ikinci Sâdâbâd Sarayı da harap olmuştur.

Tahta çıktıktan sonra Sultan Abdülaziz'in isteği üzerine Mimar Sarkis Balyan tarafından Sâdâbâd Sarayı'nın yerinde üçüncü bir saray inşa edilmiştir ki bu bina Çağlayan Kasrı olarak tanınır. Abdülaziz tahta geçtiğinde baba Garabet Amira Balyan hassa mimarı bulunduğuna göre sarayın yeniden inşası babasının nezâreti altında oğluna havale edilmiş olmalıdır. Sarkis genellikle kardeşi Agop ile birlikte çalışmıştır. Padişahın tahta çıkışının hemen arkasından Sultan Mahmud Kasrı yıktırılarak tamamen Batı Avrupa saraylarının mimari bakımdan benzeri olan Çağlayan Kasrı yapılmış, 1279'dan (1862-63) 1282'ye (1865-66) kadar içinin döşenmesi sürmüştür.

Yeni Çağlayan Kasrı yapılırken yine dere kıyısında çayırda eski İmrahor (Mîrâhur) Kasrı'nın yenilenmesi uygun görülerek bu da Avrupa mimarisi üslûbunda yapılmıştır. Kâğıthane mesiresinin son canlılık döneminde

Abdülaziz'in sık sık Çağlayan'a geldiği bilinmektedir. II. Abdülhamid de şehzadeliği yıllarında Maslak ve Çağlayan kasırlarında kalıyordu. Padişah olduktan sonra Yıldız Sarayı'nda yaşamayı tercih etmişse de arada Çağlayan'a gitmeyi ihmal etmemiş, saltanatının ilk yıllarında cuma selâmlığından çıkışında Kâğıthane'ye uğramaya özen göstermiştir. Bu sebeple burada bazı köşkler yaptırdığı gibi orduya alınan yeni tip tüfekleri denemek için bir de atış poligonu kurdurarak bunun önüne padişaha mahsus olmak üzere Poligon Kasrı'nı inşa ettirmiştir. Poligon, Çağlayan Kasrı'nın biraz aşağısında derenin sol tarafında bulunuyordu.

Tamamen Avrupa üslûbunda iki katlı bir yapı olan Çağlayan Kasrı, bilindiğine göre, yapıldıktan bir süre sonra kışın taşan derenin suları altında kaldığından 1 m. kadar yükseltilmiştir. Sonraları buraya Çağlayan Kasrı denilmesine rağmen o devirde hâlâ Sâdâbâd Kasr-ı Hümâyunu olarak anılıyor ve padişahın sadece günü birlik gelip kaldığı "biniş kasrı"ndan çok "sayfiye sarayı" mahiyetinde bulunuyordu. Zaten mimarisi de onun kasırdan ziyade bir saray olduğunu göstermekteydi. 14 Zilhicce 1279 (2 Haziran 1863) tarihli bir masraf defteri, buranın bütün dairelerinin döşenmesinin hayli uzun sürdüğünü ve bunun için büyük para harcandığını gösterir. Topkapı Sarayı Arşivi'ndeki çeşitli vesikalarda alınan eşyanın listesi ve ödenen paranın miktarı kaydedilmiştir. Nitekim 1281 (1864-65) tarihli bir yazıda, "Sâdâbâd Kasrı ile civarındaki Yeni Kasır ve Kâğıthane'de şehzadeler dairelerinin ve Kasr-ı Hümâyun'da vâlide sultan, başkadınefendi, Şehzade Burhâneddin Efendi, Şehzade Abdülhamid Efendi vesair dairelerin tefrişi için" alınan eşya ve mefruşat ile bunun masrafı ayrıntılı olarak kaydedilmiştir. Masraf defterleri, döşenme işlerinin 1282 (1866) yılına kadar sürdüğünü gösterir. Bu belgelerden, aynı zamanda sarayda vâlide sultan ve şehzadelerden başka padişah zevcelerinin, çeşitli saray hademeleriyle harem müstahdeminin daire ve odaları bulunduğu da anlaşılmaktadır. Sultan II. Abdülhamid döneminde 1306'da (1888-89) kasır yeniden elden geçirilerek dışı boyanmıştır. Fakat II. Meşrutiyet'ten sonra bina tekrar ihmal edilmiş, Sultan Reşad ancak bir defa buraya gelebilmiştir. I. Dünya Harbi'ni takip eden mütareke yıllarında, Fransızlar 19 Kânunusâni 1335'te (19 Ocak 1919) bir general ile 400 subayın oturması için bazı sarayları istediklerinde Beylerbeyi Sarayı'nı kurtarmak için Validebağı Köşkü ile Çağlayan Kasrı teklif edilmiştir. Fakat Fransızlar bu teklifi olumlu karşılamamışlardır. Kasır işgal yıllarında yetim kız çocukları için

yurt yapılmış ve 1923 yılına kadar bu iş için kullanılmıştır.

Çağlayan Kasrı bundan sonra kendi haline terkedilmiş, bu arada büyük paralar harcanarak yapılan döşeme ve eşyası tamamen boşaltılmıştır. Bir bekçinin nezaretinde kalan Çağlayan Kasrı bu bakımsızlık yıllarında tabiat şartlarından zarar görmeye başlamıştır. İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni 1930'lardan itibaren, çok az bir harcama ile kurtarılması mümkün olan Çağlayan Kasrı'nın ele alınması için bir lâyiha ile birlikte proje ve keşif hazırlatarak ilgili makamlara göndermiş, 31 Mart 1934 tarihli yazıyla binanın korunmasını istemiştir. İstanbul Belediyesi'nin bu konu ile ilgilenmemesi üzerine encümen, "bu tarihî mâmûreden bir eser kalmayacağı" düşüncesiyle kurtarılması için son bir gayret göstermiştir. Bunun neticesinde Maarif Vekâleti'nin 15 Mart 1940 tarihli yazı ile yapılmasını istediği yeni inceleme sürerken aynı bakanlığın 5 Mart 1940 tarihli yazısı ile Maliye Vekâleti

tarafından kasır, çocukları koruma yurdu yapılmak üzere İstanbul Belediyesi'ne devredilmiştir. Halbuki kasrın kurtarılması için Millî Emlâk Müdürlüğü 25 Haziran 1941'de bir keşif yaptırmış ve binanın 35.000 liraya esaslı bir tamirinin mümkün olduğu anlaşılmıştı. Maarif Vekâleti'nin 23 Ağustos 1941 tarihli yazısından öğrenildiğine göre bu para Maliye Vekâleti'nden sağlanmış, fakat ihale tasdik edilmediğinden işe başlanamamıştı. Bu arada ihaleyi alan müteahhidin tahsisatı arttırmak istemesi ve harcamanın yan işler de katılarak 300.000 liraya yükseltilmesi üzerine Maarif Vekâleti kasrın kurtarılmasından vazgeçerek sadece bazı parçaların sökülüp başka saraylara taşınmasını, Çadır Köşkü'nün ihyası ile derenin, çağlayanların düzene sokulmasını yeterli görmüştür. Fakat ertesi yıl İstanbul kumandanı Orgeneral Fahrettin Altay'ın emriyle çatısı çökmüş olan kasır tamamen yıktırılmış, hatta başka sarayların tamirlerinde kullanılmak üzere sökülen işlenmiş parçaların Topkapı Sarayı Müdürlüğü'ne teslimi hususundaki karara rağmen her şey yok edilmiştir. Arsası bir süre boş durmuş ve 1950'li yılların başında aynı yerde İstihkâm Okulu'nun inşasına başlanarak yapı 1953'te tamamlanmıştır. Ayrıca zaman zaman buradaki bazı unsurların korunup yaşatılması düşünülmüşse de bunların hiçbiri gerçekleşmemiştir. Kasrın Sütlüce yolu tarafındaki bahçe duvarları da kaldırılmış, 1956 kışından itibaren, derenin akışını kolaylaştırmak için mermer çağlayanlar bile sökülmüştür. İstihkâm Okulu

da yakın yıllarda burayı boşaltınca binası göçmen misafirhanesi olmuş, böylece Çağlayan Kasrı İstanbul tarihinden bütünüyle silinmiştir.

Eski Sâdâbâd'ın "cedvel-i sîm" adı verilen, iki taraftan taştan rıhtım içine alınan Kâğıthane deresi kenarında olan binasının önünde, suyun birinden diğerine akmak suretiyle süzüldüğü mermer çanakları Çağlayan Kasrı yapılırken korunmuştu. Ayrıca bu çağlayanların başında olan bir çıkma set (veya sofa) üstünde kurulan ve eski Sâdâbâd'dan bazı değişikliklerle Abdülaziz devrine kadar gelen etrafı açık kameriye biçimindeki köşk de muhafaza edilmişti. Kasr-ı Nişâd adı verilen bu zarif yapı, ince mermer sütunların taşıdığı geniş saçaklı bir çatıya sahipti ve ortasında fıskıyeli bir havuz bulunuyordu. İçeriden ahşap kubbesi ve saçak altları zengin kalem işi nakışlarla bezenmişti. Sütun aralarında güneş, rüzgâr ve yağmurdan içeriyi korumak üzere kumaş perdeler bulunuyordu. Suyun çanaklardan akışını görmek ve sesini dinlemek için yapılan bu köşkün içinde çepeçevre sedirlere oturuluyordu. Kasr-ı Nişâd, sarayın bakımsız kaldığı yıllarda (1940'a doğru) üzerine ağaçların devrilmesi sonunda tamamen yıkılmış, İstihkâm Okulu yapılırken de diğer parçaları ortadan kaldırılmıştır.

Çağlayan Kasrı, Kasr-ı Nişâd'ın hemen yanında, biribirine 90 derecelik bir açı ile birleşen "L" biçiminde iki büyük kanattan meydana gelmişti. Yer yer demir parmaklıklı pencereli bodrum katının üzerinde yükselen iki ahşap katı vardı. Üstü ise alçak korkuluk duvarı ile gizlenen kiremit kaplı bir çatı ile örtülmüş, dışarıdan girişler mermer merdivenlerle sağlanmıştı. Dere kenarındaki rıhtım üzerinde yükselen birinci blokun sadece üst katı, konsollara dayanan dört çıkma ile hareketlendirilmişti. Bu kanadın içinde boydan boya uzun bir koridor uzanıyor ve dereye bakan bir dizi oda bu koridora açılıyordu. Bu mekânların karşılarında eş düzende sofalar, merdivenler ve bir de zengin biçimde tezyin edilmiş mermer kaplı hamam bulunuyordu. Böylece bu kanadın harem bölümü olduğu, dereye bakan odaların kadınefendilere ayrıldığı ve bunların koridorun karşı tarafındaki sofalar ve merdivenlerle bağımsız birer daire teşkil ettikleri anlaşılmaktadır. Bu kanadın ucundaki daire ağa dairesiydi. Bu bloka bitişik, esas cephesi parka bakan ikinci kanat ise mimari bakımdan daha ilgi çekici özelliklere sahipti. Bu kısma iki taraftan mermer merdivenlerle çıkılıyor ve dikdörtgen planlı büyük sofalara giriliyordu. Sofaların diplerinde yukarı kata iniş çıkış, daire kavisli büyük merdivenlerle sağlanmıştı. Bu kanadın birbirini takip

eden değişik ölçülerdeki salonları, tam ortadaki büyük beyzî bir divanhâne sofasına bağlanıyordu. Sofanın üstü zengin nakışlı bir kubbe ile örtülmüştü. Bu blokun arkadaki iç avluya bakan tarafında birinin hünkâra, diğerinin vâlide sultana mahsus olduğu tahmin edilen iki hamam vardı.

Kasrın tavanları zengin nakışlar ve yer yer muşamba üzerine yapılmış manzara resimleriyle bezenmişti. Çift kanatlı kapılar ceviz renginde cilâlı olup altın yaldızla zırh çekilmişti. Hamamlar da kabartma motiflerle süslenmişti. 1938 yılı yazında kasrın içi gezildiğinde her yer henüz sağlamdı; yalnız ikinci blokun ucundaki büyük selâmlık merdiveninin üstündeki çatı kısmen çökmüştü.

Kasrın gerek iç süslemesinde gerek dış mimarisinde Avrupa'da neoklasik veya empire denilen üslûbun hâkim olduğu açıkça bellidir. Böylece bu bina, Avrupa ve Kuzey Amerika'da XVIII. yüzyıl sonları ile XIX. yüzyıl başlarında çok moda olan bir sanat akımının İstanbul'da geç ve belki de son temsilcisiydi. Merdivenlerin çok değişik bir sistemle kavisli olarak yükselmesi, mimari bakımdan başarılı bir buluş olarak kabul edilmektedir. Sarayın iç süslemesinin Mimar Sarkis'e ait olmadığı söylenebilir. Zira bu yıllarda İstanbul'da olan bazı Fransız dekoratörler, yeni yapılan sarayların iç süslemesi ve mefruşatı ile uğraşıyorlardı. Nitekim Dolmabahçe Sarayı'nın içi Ch. Séchan tarafından düzenlenmişti. Çağlayan Kasrı'nın yapıldığı yıllarda İstanbul'da olan, hatta 1865'te Sultan Abdülaziz'in Paris seyahatinde beraberindeki heyette bulunan Percheron adlı Fransız da "saraylar dekoratörü" olarak tanınıyordu. Bu sebeple kasrın iç süslemesi ve döşenişinin bu sanatçı tarafından yapıldığı söylenebilir.

Çağlayan Kasrı'nın etrafı ve eski Sâdâbâd'dan kalan değerli ağaçlarla kaplı geniş korusunun çevresi bir duvarla sınırlanmıştı. Kasrın mutfakları bu sınırın dışında yandaki yamaca yaslanmış, içinde altı bölme bulunan ayrı bir binadır. Burada kasrın suyunu sağlayan bir de hazne bulunuyordu.

Kasrın Şişli'den inen yola açılan bir bahçe kapısı vardı. Esas kapılar ise camiye bakan duvara açılmıştı. Bunlar tamamen mermer çerçeveli ve birbirinden farklı girişlerdi. Dereye yakın olan daha sade, ötekisi daha gösterişliydi. Birinci kapı (harem kapısı [?]) yarım yuvarlak kemerli olup

iki yanında birer plasterle süslenmişti. Ötekisi ise daha âbidevî olup yüksek yarım yuvarlak kemeri iki yanda çifte mermer sütunlar

tarafından taşınmaktaydı. Kemerin üstünde kitâbe işlenmek üzere hazırlanmış bir satıh varsa da bu gerçekleşmemiştir. Kemerin tepesinde taç biçiminde Osmanlı Devleti arması bulunmakta ve bu arma, Sultan Abdülaziz'in oval bir çerçeve içindeki tuğrasının etrafını sarmaktadır.

Çağlayan Kasrı'nın Abdülaziz devrinde yeniden yapılması sırasında yeni baştan düzenlenen önemli bir parçası da kasırdan Kâğıthane köyü istikametinde eski cedvel-i sîm boyunca uzanan büyük korudur (has bahçe). Yüzlerce ağaç dikilmiş olan korunun içinde düzenli yollar açılmış, ayrıca tam ortada bir de gölcük yapılmıştı. Suyunu dereden ayrılan emniyet arklarından alan bu gölcüğe tabii bir biçim verilmişti. Dereden gelen arkların derenin taşkınlarını önlemek için birtakım emniyet kapaklarına sahip olduğu da tesbit edilmiştir. Bu sistemin Sâdâbâd'ın hangi devrinde yapıldığı bilinmemektedir. Fakat herhalde 1862-1864 yenilenmesinde elden geçirilmiş olmalıdır. Derenin 1940'lardan itibaren ihmal edilmesi, emniyet kapaklarının işlemez ve arkların görev yapmaz hale getirilmeleri, yatakların doldurulması Kâğıthane deresini sel kaynağı durumuna sokarken koru ve civarının da su baskınları altında kalmasına sebep olmuştur.

Osmanlı devrinde İstanbul tarihinde büyük bir yer alan ve dolayısıyla Türk şehir hayatında bıraktığı derin izleri edebiyat ve mûsikide hâlâ yaşayan eski Sâdâbâd ve Kâğıthane'nin son hâtırası olan Çağlayan Kasrı'nın, bazı idarecilerin kasıtlı denilebilecek kayıtsızlık ve duygusuzluğu neticesinde yok olması affedilemeyecek bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Arkeoloji Müzeleri, Eski Eserleri Koruma Encümeni, 1940-41 Yılı Mesai Raporu, İstanbul 1943, s. 5-9 (encümenin ayrıntılı raporu); Sedat Hakkı Eldem, Türk Evi Plân Tipleri, İstanbul 1953, s. 214, nr. 267 ve plan; a.mlf., Sa‘dabad, İstanbul 1977, s. 91-110; a.mlf., Türk Bahçeleri, İstanbul

1977, tür.yer.; Gönül Aslanoğlu-Evyapan, Eski Türk Bahçeleri ve Özellikle Eski İstanbul Bahçeleri, Ankara 1972, s. 50-52, rs. 171-181; Münir Aktepe, “Kâğıthane’ye Dâir Bâzı Bilgiler”, İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı, Ankara 1975, s. 335-363; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 264-267; Ahmed Refik, “Sâdâbâd”, Yeni Mecmua, sy. 11, İstanbul 1917; a.mlf., “Kâğıthane’ye Dair”, İkdam, nr. 8990, İstanbul 27 Mart 1922; a.mlf., “Sâdâbâd Âlemleri”, Yedigün, II/79, İstanbul 1934; Ayhan Atis – [İbrahim Hakkı Konyalı], “Sâdâbâd Kasrı Ne Âlemde?”, a.e., XVI/394, İstanbul 1940; Sâdi Nâzım Nirven, “Sâdabat Su Tesisleri”, Arkitekt, XIX/3-4 (207-208), İstanbul 1949, s. 71-79; a.mlf., “Çağlayan Kasrı”, İst.A, VII, 3654-3657; Halûk Şehsuvaroğlu, “Kağıthaneye Dair”, Cumhuriyet, İstanbul 26 Temmuz 1952; Tahsin Öz, “İstanbul Bunu Affetmiyecektir”, Panorama, I/2, İstanbul 1954; Semavi Eyice, “Kâğıthane-Sâdâbâd-Çağlayan”, Taç, I/1, İstanbul 1986, s. 29-36, rs. 10 (bu madde, 1938 ve 1955 yıllarında yerinde yaptığımız müşahede ve incelemelere dayanarak Sâdâbâd-Çağlayan hakkında hazırladığımız henüz basılmamış araştırmadan faydalanılarak yazılmıştır. Tam bibliyografya o eserde olup burada sadece belli başlı yayınlar gösterilmiştir).

Semavi Eyice

ÇAĞMÎNÎ

الچغميني

Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî el-Hârizmî (ö. 618/1221 [?]))

Astronomi ve matematik bilgini, hekim.

Hârizm bölgesinde küçük bir kasaba olan Çağmîn'de doğdu. Çok tanınmış olmasına rağmen hayatı hakkında klasik ve modern kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Astronomi alanındaki başarılı ilmî çalışmaları sebebiyle kendisine "Alâü'l-müneccim" lakabı verilmiştir. Ölüm tarihi konusunda da ihtilâf vardır. Brockelmann'a göre astronomi âlimi Çağmînî 618'de (1221) vefat etmiştir, ondan başka 745'te (1344) ölen bir de hekim Çağmînî vardır (GAL, I, 473; Suppl., I, 826, 865). Buna karşılık H. Suter, astronom ve hekim Çağmînî'nin aynı şahıs olduğunu ve 745'ten (1344) önce ölmüş olamayacağını ileri sürmekte (ZDMG, LIII, 539-540; Die Mathematiker, s. 164-165), G. A. L. Sarton da bu fikre iştirak etmiş görünmektedir (bk. Introduction, III/1, s. 699). C. A. Nallino ise Çağmînî'nin VIII. (XIV.) yüzyıl sonu ile IX. (XV.) yüzyılın başlarında yaşadığı kanaatindedir (ZDMG, XLVIII, 120-122).

Çağmînî, İslâm ilim tarihinde ünlü bir sima olarak yer almasını sağlayan asıl başarısını el-Mülahhas fi'l-hey᾿e adlı eseriyle elde etmiştir. İslâm dünyasında yaygın bir şöhrete sahip bulunan ve Osmanlı medreselerinde de uzun süre ders kitabı olarak okutulan bu astronomi kitabına çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır. En ünlü iki şerhten biri, Uluğ Bey'in isteği üzerine Kadızâde-i Rûmî tarafından kaleme alınmış olup Şerhu'l-Çagmînî adıyla tanınır; diğeri ise Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye aittir. Kâtib Çelebi'nin şerh ve hâşiyelerle ilgili olarak verdiği liste, bu kitabın İslâm dünyasında taşıdığı önemi yansıtmaya yeterlidir. Kadızâde'nin şerhine Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) yazdığı hâşiye ile Kadızâde'nin talebesi Fethullah eş-Şirvânî'nin (ö. 891/1486) yazdığı ve yine Fâtih'e sunulan hâşiyeden başka Abdülalî el-Bircendî de (ö. 934/1527-28 [?]) bir hâşiye yazmıştır. Hint bilginlerinden İmâmüddin b. Lutfullah el-

Mütekaddim'in, Kadızâde'nin şerhine yazdığı hâşiyenin de Hindistan'daki ilmî çalışmalara hayli etkisi olduğu bilinmektedir (Zübeyd Ahmed, I, 175). Dünya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan el-Mülahhaṣ'ın Almanca'ya tercümesi G. Rudloff ve A. Hochheim tarafından yapılmış ve "Die Astronomie des Mahmūd İbn Muhammad İbn ʿOmar al-Gagmīnī" başlığıyla yayımlanmıştır (ZDMG, XLVII [1893], s. 213-275).

el-Mülahhas, yazarının aynı zamanda bir hekim olduğunu kabul eden Suter'e göre Çağmînî Kanûnçe adlı Arapça bir tıp eserinin de sahibidir (Die Mathematiker, s. 165). İbn Sînâ'nın el-Kanûn fi't-tıb adlı eserinin bir özeti olan bu kitap, Timur'un oğlu ve halefi Şâhruh'un (1405-1447) emriyle Farsça'ya çevrilmiştir. Arapça'sının tıpkıbasım neşirleri Leknev (1868, 1909), Lahor (1908) ve Delhi'de (1908), Farsça'sınınki ise Kalküta'da (1792) yapılmıştır (Sarton, III/1, s. 700). Brockelmann ise Kānûnçe'nin astronom Çağmînî'ye ait olduğunu şüpheyle karşılamakta, ayrıca Kuva'l-kevâkib ve zaʿfühâ adlı eserinden de hiç söz etmeyerek Risâle fî hîsâbi't-tisʿa ve Şerhu turuki'l-hisâb fî mesâʾili'l-vesâyâ adlı iki aritmetik kitabını ona nisbet etmektedir (GAL Suppl., I, 865; krş. Sarton, III/1,

s. 700; Suter, Die Mathematiker, s. 165). Çağmînî'nin, Öklid'in geometrinin ilkelerine dair kitabına yazdığı Telhîsu Kitâbi'l-Usûl adlı özetin yazma bir nüshası İran'da Yezd'de Kitâbhâne-i Seryezdî'de bulunmaktadır (Kurbânî, s. 219; krş. Sezgin, V, 115).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'z-zunûn, II, 1819-1820; Suter, Die Mathematiker, s. 164-165; a.mlf., "Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers des Mulakhkhas fi al-ha'ah, Mahmūd İbn Muhammed İbn ʿOmar al-Jaghmīnī", ZDMG, LIII (1899), s. 539-540; a.mlf. – J. Vernet, "Al-Djaghmīnī", EI²(İng.), II, 378-379; Serkîs, Muʿcem, I, 702; Brockelmann, GAL, I, 473, 624-625; Suppl., I, 826, 865; Sezgin, GAS, V, 115; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1986, s. 219-220; Sarton, Introduction, III/1, s. 699-700; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 175; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII,

59-60; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 198; Nallino, "Zu Gagmīnī's Astronomie", ZDMG, XLVIII (1894), s. 120-122; [T. H.], "Çagmînî", İA, III, 323-324.

Sadettin Ökten

ÇAĞRI BEY

(ö. 451/1059)

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurucularından.

Selçuklu hânedanına adını veren el-Melikü'l-Gāzî Selçuk'un torunu olup yaklaşık 380'de (990) doğdu. Babası Mîkâil b. Selçuk'un gayri müslim Türkler'e karşı çıktığı bir gazâda şehid düşmesi üzerine kardeşi Tuğrul Bey'le birlikte dedeleri Selçuk'un himayesinde yetiştiler. Selçuk'un ölümünden sonra ailenin başına töre gereğince büyük evlât olarak Arslan Yabgu geçti. Babaları Mîkâil'e bağlı küçük bir Türkmen (Oğuz) grubunun başında bulunan Çağrı Bey ile Tuğrul Bey Arslan Yabgu'ya zayıf bir bağla bağlı bulunuyorlardı. Çağrı ve Tuğrul beyler, kendilerine bağlı Türkmen topluluğu ile amcaları Yûsuf Yınal ve Mûsâ İnanç beylerle birlikte, daha önce, Sâmânîler'e yaptıkları yardım karşılığında aile reisi Arslan Yabgu'ya verilen Buhara'ya bağlı Nur kasabasına gelip orayı yurt tutmuşlardı. Karahanlı Hükümdarı Buğra Han'ın Sâmânî Devleti'ne son vermesi üzerine Mâverâünnehir'de değişen siyasî şartlar dolayısıyla onların müttefiki olan Arslan Yabgu bu defa Karahanlılar'la iş birliği yapmaya başladı. Bu sırada Karahanlı hükümdarlarından İlig Han Nasr'ın hücumuna uğrayan Çağrı ve Tuğrul beyler Buğra Han'ın hizmetine girmek zorunda kaldılar. Bu hizmet sırasında Buğra Han hile ile Tuğrul Bey'i yakalatıp hapse attırdı. Bunun üzerine mevcut kuvvetleriyle birlikte derhal harekete geçen Çağrı Bey Buğra Han'ın kendisine karşı da sevkettiği kuvvetleri bozguna uğratıp birçok Karahanlı kumandanını esir aldı; bunun üzerine Buğra Han esir kumandanlarına karşılık Tuğrul Bey'i serbest bıraktı. Bu hadiseden sonra Çağrı ve Tuğrul beyler Buğra Han'ın hizmetinden ayrılarak tekrar Mâverâünnehir'e döndüler. Öte yandan İlig Han Nasr'ın ölümünden (403/1012-13) sonra Karahanlı Hükümdarı Arslan Han tarafından hapsedildiği yerden kaçan Karahanlı şehzadesi Ali Tegin Arslan Yabgu'nun yardımıyla Buhara'yı ele geçirip burada bağımsız bir Karahanlı Beyliği kurdu ve müttefiki Arslan Yabgu'nun kızıyla evlenmek suretiyle durumunu daha da kuvvetlendirdi. Bu sıralarda cereyan eden hadiselerden Arslan Yabgu ile Tuğrul ve Çağrı beyler arasında bir soğukluğun mevcut olduğu

anlaşılmaktadır. Nitekim Tuğrul ve Çağrı beyler Arslan Yabgu-Ali Tegin ittifakının dışında bırakılmıştır; hatta Selçuklu ailesinin arasındaki bu hoşnutsuzluk daha da ileri götürülmüş, Arslan Yabgu'nun da desteğini alan Ali Tegin Tuğrul ve Çağrı beylere karşı askerî harekâta girişerek onları kendisine tâbi olmaya zorlamıştır. Bir yandan Buğra Han'ın, öbür yandan Ali Tegin'in saldırı ve baskıları karşısında çok zor durumlara düşen Tuğrul ve Çağrı beyler kendilerine yeni bir yurt aramaya karar verdiler; bu sebeple Tuğrul Bey beraberindeki Türkmenler'le çöllere çekilecek, Çağrı Bey ise Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya bir keşif seferi yapacaktı. Çok geçmeden Çağrı Bey 3000 Türkmen atlısıyla Mâverâünnehir'den batı yönüne hareket etti. 1015 yılında, Gazneliler'in hâkimiyetinde bulunan Horasan üzerinden vali Arslan Câzib'in takibine rağmen süratle geçip Irâk-ı Acem bölgesine girdi. Çağrı Bey'in bu geçişini haber alan ve bu sıralarda Hindistan'da bulunan Gazneli Mahmud ona engel olamadığı için Arslan Câzib'e son derecede kızmış ve onu şiddetle azarlamıştır. Çağrı Bey daha sonra harekâtına devam ederek Azerbaycan yoluyla Doğu Anadolu sınırlarını aşıp Van gölü havzasına girdi. İlk olarak Anadolu'ya giren ve özellikle Ermeni kaynaklarında kaydedildiği üzere "mızrak, ok ve yaydan ibaret olan silâhları çekili, beli kemerli, uzun ve örülü saçlı, rüzgâr gibi uçan Türk atlıları" karşısında Bizans kumandanı Senekerim'in sevkettiği kuvvetler "yağmur gibi atılan oklar" karşısında yenilgiye uğradılar. Böylece Van gölü havzasının büyük bir kısmı Çağrı Bey'in kontrolüne girdi. Daha sonra Çağrı Bey kuzeye yönelip Gürcüler'in oturdukları Nahcıvan taraflarına yürüdü. Bizans'ın Gürcü asıllı kumandanı Liparit'in savaşa cesaret edememesi üzerine Çağrı Bey bütün bölgeyi kolayca hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra Duvin şehrinin güneyindeki Nig bölgesine yürüyerek kendilerine karşı koymaya çalışan Bizans kumandanı Vasak Pahlavuni'nin kuvvetlerini bozguna uğrattı. Hatta bu kumandan bozgun sırasında kaçarken Türk askerleri tarafından öldürüldü. Böylece Çağrı Bey Nig bölgesini istilâ etti. Netice itibariyle Çağrı Bey, ileride yurt edinilmesi maksadıyla, başarıyla tamamladığı bu keşif seferi sonunda yol boyunca aldığı takviyelerle birlikte ancak 5000-6000 atlıyı bulan ve o devir için dahi küçük sayılabilen bir Türk kuvvetini Bizans'ın Doğu Anadolu'daki kuvvetlerinin durduramayacak bir derecede olduğunu böylece bizzat tesbit etmiş oldu. Çağrı Bey Arslan Câzib'in takibinden maharetle sıyrıldı ve Azerbaycan-Horasan üzerinden Mâverâünnehir'e dönüp kardeşi Tuğrul Bey'in yanına gitti (1021). Yaptığı keşif seferi hakkında ona bilgi verirken,

“Biz buradaki çok güçlü Karahanlı ve Gazneli devletleriyle mücadele edemeyiz, ancak Horasan, Azerbaycan ve Doğu Anadolu’ya gidip oralarda hükümran olabiliriz; zira oralarda bize karşı koyabilecek hiçbir kuvvete rastlamadım” diyerek onu batı yönüne harekete teşvik etti.

Arslan Yabgu-Ali Tegin ittifakı neticesinde Mâverâünnehir’de Karahanlı ve Gazneliler’e karşı üçüncü bir siyasî-askerî kuvvet meydana gelmişti. Bu durum, Hârizm’e hâkim olan Gazneliler’le Mâverâünnehir’de kendilerine karşı herhangi bir rakip görmek istemeyen Karahanlılar’ı endişeye sevketti. Bu sırada Karahanlı Hükümdarı Yusuf Kadır Han ile Gazneli Sultanı Mahmud Semerkant yakınlarında bir toplantı yaparak (416/1025) Arslan Yabgu ve Ali Tegin’in bertaraf edilmesini ve Amuderya’nın (Ceyhun) iki devlet arasında sınır olmasını kararlaştırdılar. Alınan bu kararları derhal uygulamaya koyan Sultan Mahmud Arslan Yabgu’yu davet ettiği bir ziyafette hile ile tutuklatıp Hindistan’da Keşmir’e giden geçitteki sarp bir tepe üzerinde bulunan Kâlincâr Kalesi’nde

hapse attırdı ve çok geçmeden de ona ait Oğuzlar’ı Horasan’a nakletti. Bunun üzerine Tuğrul ve Çağrı beyler Selçuklu ailesinin ve dolayısıyla Oğuzlar’ın fiilî reisleri oldular, yabguluğa da Mûsâ İnanç Bey’i seçtiler. Fakat kısa bir süre sonra Selçuklular’ı tam mânasıyla bertaraf etmek isteyen Sultan Mahmud bu defa Tuğrul ve Çağrı beylere bir elçi gönderip kendilerine yurt verme teklifinde bulundu. Ancak onlar amcaları Arslan Yabgu’nun âkıbetine uğramamak için sultanın bu hileli teklifini reddettiler. Öte yandan Selçuklu ailesini birbirine düşürmek isteyen Ali Tegin, Yûsuf Yınal’a bir elçi ve hediyeler göndererek kendisine Selçuklu yabgusu unvanını verme teklifinde bulunduysa da başta Tuğrul ve Çağrı beyler olmak üzere Selçuklu ailesinin diğer ileri gelen beyleri buna imkân vermediler. Bunun üzerine Ali Tegin, Alp Kara kumandasında sevkettiği büyük bir kuvvetle Selçuklular’a bir baskın yaptırdı; çarpışmalarda Yûsuf Yınal ve birçok Selçuklu beyi öldürüldü. Fakat kısa zamanda toparlanan Selçuklular bilhassa Çağrı Bey’in sevk ve idaresindeki kuvvetlerle karşı saldırıya geçerek Alp Kara kumandasındaki Ali Tegin’in ordusunu yenilgiye uğrattılar, çarpışmalarda Alp Kara ve pek çok Karahanlı emîri öldürüldü. Buna rağmen Ali Tegin’in devamlı baskı ve saldırıları karşısında çok zor durumda kalan Tuğrul ve Çağrı beyler kendilerine tâbi Türkmen kitleleriyle Ali Tegin’in kendilerine verdiği topraklardan ayrılıp Hârizm

Valisi Hârûn'dan askerî yardım karşılığında elde ettikleri Ribât-ı Mâş ve Şurâhân'a gidip yerleştiler (423/1032). Bunu haber alan Selçuklular'ın eski düşmanı Cend Emîri Şahmelik kurban bayramında Selçuklular'a âni bir baskın yaparak 8000 kişiyi öldürdü ve pek çok kişiyi de esir aldı (Zilhicce 425/Ekim 1034). Artık Hârizm'deki yurtlarında da oturma imkânı kalmayan Tuğrul ve Çağrı beylerin idaresindeki Selçuklular (10.000 muharip atlı) 1035 yılının ilkbaharında Gazneli hâkimiyetinde bulunan Horasan'a göç ederek Merv, Serahs ve Ferâve arasındaki topraklara Gazneliler'den izin almaksızın yerleştiler; Gazne Valisi Ebü'l-Fazl Sûrî'ye başvurarak yurtsuz ve çaresizlik yüzünden Hosaran'a gelmek zorunda kaldıklarını söylediler ve ondan askerî hizmet karşılığında oturdukları toprakların kendilerine tahsis edilmesi hususunda Sultan Mesud nezdinde tavassutta bulunmasını istediler. Durumun kendisine arzedilmesi üzerine Sultan Mesud, Hâcib Beg Togdı (Beydoğdu) kumandasında sevkettiği bir ordu ile Selçuklular'a karşı askerî harekâta başladı. Nesâ yöresindeki Hisâr-ı Tâk'ta yapılan şiddetli bir savaş sonunda, özellikle Çağrı Bey'in büyük askerî kabiliyeti sayesinde Gazneli ordusu ağır bir yenilgiye uğratıldı (426/1035). Bu yenilgi üzerine Sultan Mesud Selçuklu başbuğlarına Merv valisiyle gönderdiği bir menşurla Tuğrul Bey'e Nesâ'yı, Çağrı Bey'e Dihistan'ı ve Mûsâ Yabgu'ya da Ferâve'yi "dihkân" unvanıyla dirlik (iktâ) olarak verdi. Bununla beraber Selçuklular'la Gazneliler arasında düşmanlık havası esmekte ve her iki taraf da birbirlerine karşı güven duymamakta idiler. Bilhassa Selçuklular kendilerine katılan çok sayıdaki Türkmen dolayısıyla Gazneliler'den askerî hizmet karşılığında yeni topraklar istemekte, ayrıca da Karahanlı Hükümdarı Buğra Han ve Hârizmşah İsmâil ile siyasî ilişkilerde bulunmakta idiler. Bütün bu olayları yakından takip eden Sultan Mesud, Selçuklular'ı Horasan'dan çıkarmak maksadıyla Hâcib Subaşı kumandasında Horasan'a bir ordu gönderdikten başka ikinci bir orduyu da Herat'a sevketti. Subaşı'nın Serahs'a yürümesi üzerine endişeye kapılan Tuğrul ve Çağrı beyler bütün ağırlıklarını Merv çölüne gönderdiler, hatta Horasan'ı terkedip başka bir yurt aramayı bile düşündüler. Bu sıralarda Çağrı Bey Merv'in kuzey yörelerinde bir kısım Gazneli kuvvetlerini yenilgiye uğrattıktan sonra Merv'i fethederek "melikülmülûk" unvanıyla adına hutbe bile okutmuştu (428/1037). Merv'in düşmesi üzerine süratle Selçuklular'a saldırıya geçen Subaşı, Selçuklu başbuğlarının kumandasındaki Türkmen kuvvetleriyle Serahs yakınlarında Talhâb yöresinde savaşa girdi. Burada iki gün devam eden şiddetli bir savaş

sonunda yine Çağrı Bey'in mâhirâne manevraları ve yiğitlikleri sayesinde Gazne ordusu ikinci defa kesin olarak yenilgiye uğratıldı (Zilkade 429/Ağustos 1038). Kazandıkları bu ikinci zafer sonunda Selçuklular bağımsızlığa kavuştular; eski Türk devlet geleneğine göre Tuğrul Bey "es-Sultânü'l-muazzam" unvanıyla devletin hukukî ve fiilî başkanı olarak Nîşâbur'a, Çağrı Bey Merv'e ve Mûsâ Yabgu da Serahs'a hâkim ve sahip oldular. Böylece Horasan'da Gazne hâkimiyeti artık tamamen sona erdi.

Selçuklular karşısında kaybettiği iki savaştan sonra bölgedeki siyasî ve askerî durumu ciddi şekilde sarsılan Sultan Mesud 50.000 kişilik bir orduyla Selçuklular'a karşı yeni bir harekâta başladı. Bu sırada Tâlikan, Fâryâb, Şuburkan ve yöresinin fethiyle meşgul olan Çağrı Bey sultanın bu harekâtı üzerine Serahs'a geldi; daha sonra Tuğrul Bey ve Mûsâ Yabgu da buraya gelip savaş hazırlıklarına başladılar. Fakat Serahs'ta yapılan bir savaş meclisinde başta Tuğrul Bey olmak üzere Selçuklu başbuğları çok büyük ve güçlü Gazne ordusuna karşı savaşacak durumda olmadıklarını ileri sürerek daha batıdaki Rey, Cürcân, Cibâl ve ardından da Azerbaycan taraflarına çekilme teklifinde bulundular. Fakat Çağrı Bey Horasan'ın asla terkedilmemesini, başka bölge ve ülkelerde tutunabilmenin çok zor olduğunu, büyük Gazne ordusu karşısında üçüncü defa zafer kazanacaklarını söyleyerek savaşmayı teklif etti. Onun bu fikrinin diğer Selçuklu reisleri tarafından da kabul edilmesi üzerine Gazne ordusuyla savaşa girildi (Ramazan 430/Mayıs-Haziran 1039). Ancak Çağrı Bey'in büyük gayretine rağmen Selçuklu kuvvetleri yenilgiye uğrayıp çöllere çekilmek zorunda kaldılar. Bununla beraber Selçuklu atlıları Gazne ordusunu yıpratma hücumlarında bulunuyorlardı. Çok geçmeden de Selçuklu reisleri Gazneliler'le geçici bir barış antlaşması imzaladılar. Böylece her iki taraf da kesin sonuçlu bir savaşa hazırlanma imkânı elde etmiş oldu. Nitekim bir müddet sonra Sultan Mesud 100.000 atlı ve yayadan oluşan devrin en büyük ordusuyla Selçuklular'a karşı yeniden harekete geçti. Bunu haber alan Selçuklu başbuğlarının bu ciddi ve tehlikeli durum karşısında Batı İran'a çekilme fikri yine Çağrı Bey tarafından şiddetle reddedildi ve onun, çöl yoluyla gelmekte olan yorgun ve ağır Gazne ordusuna karşı zaferi kazanabilecekleri fikri diğer Selçuklu reisleri tarafından bu defa da kabul edildi. Merv-Serahs arasında bulunan Dandanakan'da cereyan eden meydan savaşında büyük Gazne ordusu kesin ve ağır bir yenilgiye uğratıldı (8 Ramazan 431/23 Mayıs 1040). Bu savaşta

Selçuklu ordusunun başkumandanı olan Çağrı Bey mâhirâne bir taktik uygulamış, yiğitlik göstermiş ve dolayısıyla zaferin kazanılmasında en büyük âmil olmuştur. Bu savaş sonunda, Türk-İslâm ve dünya tarihinde çok büyük roller oynayacak olan Büyük Selçuklu Devleti Horasan'da kurulmuştur. Savaştan hemen sonra toplanan kurultayda alınan kararlara göre Tuğrul Bey sultan olarak

başşehir Nîşâbur'da oturacak ve batıdaki ülkelerin fethiyle uğraşacak, Çağrı Bey melik ve ordu kumandanı sıfatıyla idare merkezi olan Merv'de ikamet edecek ve Serahs, Belh ile Ceyhun-Gazne arasındaki memleketlerin fethiyle meşgul olacaktı. Mûsâ Yabgu ise merkezi Herat olmak üzere Sîstan'a kadar uzanan memleketlerin fethini üzerine alacaktı. Çağrı Bey, sultana tâbi diğer Selçuklu melikleri gibi idaresinde bulunan memleketlerde Sultan Tuğrul adına hutbe okutup para bastırabilecek, sarayının kapısında günde üç defa nevbet çaldırabilecek ve başında hükümdarlık alâmetlerinden olan çetr taşıyabilecekti.

Dandanakan Zaferi'nden bir süre sonra Merv'de toplanan büyük kurultayda tesbit edilip kararlaştırılan fetih planları uyarınca Çağrı Bey derhal ordusuyla harekete geçerek Cûzcân, Bâdgîs, Huttalan ile Tohâristan'ın diğer şehir ve kalelerini birer birer fethetti. Ancak bu sırada Çağrı Bey hastalanmış ve fetihlere devam edemez olmuştu. Bunu fırsat bilen Gazneli Sultanı Mevdûd, Belh ve Tohâristan'ı geri almak maksadıyla harekâta başladıysa da Çağrı Bey oğlu Alparslan'ı bir miktar kuvvetle ona karşı sevketti; Alparslan çıktığı bu ilk seferde Gazne kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Bir süre sonra iyileşen Çağrı Bey oğlu Alparslan'la beraber Horasan'ın savunması bakımından önemli olan Tirmiz üzerine yürüyüp şehri kuşattı. Çağrı Bey şehrin valisi meşhur tarihçi Ebü'l-Fazl el-Beyhakī'ye bir mektup gönderip Gazneli Devleti'nin hâkimiyetinin artık sona erdiğini, bu sebeple onlardan yardım alamayacağını bildirerek kalenin teslimini istedi. Durumu takdir eden vali Beyhakī Tirmiz'i Çağrı Bey'e teslim edip Gazne'ye döndü. Çağrı Bey Tirmiz'in fethinden sonra Belh, Kubâdiyan, Vahş, Velvâlic şehirleriyle bütün Tohâristan'ı fethetti ve bu şehirlerin ve Tohâristan'ın idaresini oğlu Alparslan'a bıraktı.

Selçuklular'ın amansız düşmanı Cend Emîri Şah Melik, kalabalık bir orduyla Hârizmşah İsmâil'in idaresindeki Hârizm'e saldırıp şehri ele

geçirdi (Cemâziyelâhir 432/Şubat 1041). Bunun üzerine Gazneliler'le mücadeleyi bırakan Çağrı Bey, bir kısım kuvvetleriyle Şah Melik'in önünden kaçıp Selçuklular'a sığınan İsmâil'i de yanına alarak Hârizm'e yürüyünce Şah Melik Hârizm'den çekildi. Fakat bir süre sonra yeniden Hârizm'e gelip idareyi eline alması üzerine Çağrı Bey Tuğrul Bey'le birlikte Hârizm'e yürüdü. Çok geçmeden Ürgenç'te (Gürgenç) kuşatılan Şah Melik kuşatmadan güç de olsa kurtulup Gazneliler'e sığındı. Böylece Çağrı Bey'in kazandığı başarı sayesinde Hârizm Selçuklu Devleti'ne tâbi bir eyalet haline getirildi (434/1043). Bu seferden sonra Çağrı Bey, Horasan'ı Selçuklular'dan geri almak maksadıyla Karahanlı Hükümdarı Arslan Han ve Büveyhî Hükümdarı Ebû Kâlîcâr ile bir ittifak yaparak harekâta hazırlanan Gazneli Sultanı Mevdûd ve müttefiklerine karşı savunma tedbirleri aldı. Fakat Mevdûd'un ölümü ve Büveyhî kuvvetlerinin de çöl yolunda telef olması üzerine ciddi bir savaş yapılmadı. Bu arada Çağrı Bey'in sevkettiği kuvvetler, Hârizm'e saldıran Gazneli taraftarı Kıpçak Emîri Haşkâ'yı Ürgenç'te yenilgiye uğrattı. Bir müddet sonra Karahanlı Hükümdarı Arslan Han Tirmiz'e yürüyüp şehri tahrip ve yağma etti, daha sonra da Belh ve Tohâristan'ı almak üzere Ceyhun'u geçti. Bunun üzerine Çağrı Bey oğlu Alparslan'ı ona karşı sevketti. Ancak savaşı göze alamayan Arslan Han Çağrı Bey'e başvurup barış isteğinde bulundu. Yapılan müzakerelerden sonra Çağrı Bey onunla Horasan'a ve diğer Selçuklu memleketlerine saldırmaması şartıyla bir barış imzaladı. Bir müddet sonra Çağrı Bey Büveyhîler'in idaresinde bulunan Kirman'a bir miktar kuvvetle oğlu Kavurd Bey'i gönderdi.

Mûsâ İnanç Yabgu ve hayatta kalan tek oğlu Böri Sîstan'da tam mânasıyla bir hâkimiyet ve idare kuramamışlar ve zaman zaman vuku bulan Gazneli saldırılarını da önleyememişlerdi. Bu durum, Çağrı Bey'in herhangi bir idarî sahası bulunmayan oğlu Yâkūtî'nin dikkatini çekmekteydi. Yâkūtî babasına ve Sultan Tuğrul Bey'e başvurarak Sîstan'ın idaresinin kendisine bırakılmasını talep etti. Bu hususta babasının onayını alan Yâkūtî derhal Mûsâ Yabgu'nun veziri Ebü'l-Fazl'dan Sîstan'ın kendisine teslimini istedi ve reddedilmesi üzerine de kuvvetleriyle birlikte Sîstan'a yürüdü. Ayrıca Çağrı Bey de vezirden kendi adına hutbe okutturmasını talep etti. Bunun üzerine Mûsâ Yabgu Sultan Tuğrul'a müracaatta bulunarak ondan memleketlerinin istilâsına engel olmasını rica etti. Sultan Tuğrul Mûsâ Yabgu, veziri Ebü'l-Fazl ve Sîstan halkına gönderdiği bir menşurda

Sîstan'ın istilâsını doğru bulmadığını ifade ettikten başka Çağrı Bey'e de giriştiği bu hareketlerinin Merv'de alınan büyük kurultay kararlarına aykırı olduğunu sert bir dille bildirdi. Bunun üzerine Mûsâ Yabgu, oğlu Böri'yi bir miktar kuvvetle Sîstan'a göndererek bölgeyi Çağrı Bey'in idarecilerinden teslim aldı (448/1056). Böylece Sîstan meselesi barış yoluyla çözümlenmiş oldu. Öte yandan Gazne hükümdarı olan Abdürreşid Sîstan'ı geri almak için hâcibi Tuğrul'u bir miktar kuvvetle sevketti; ancak Tuğrul Mûsâ Yabgu'nun kuvvetlerine yenilince Gazne'ye gelip Sultan Abdürreşid'i bertaraf edip Selçuklular'a tâbi olarak Gazne Devleti'ne hâkim oldu. Fakat çok geçmeden Gazneli kumandanlardan Kırgız (Hırhîz) karşı harekete geçerek Tuğrul'u öldürüp yerine Ferruhzâd'ı Gazne tahtına oturttu. Bu sıralarda Çağrı Bey Büst şehrine kadar olan Gazne topraklarını fethettiyse de Kırgız karşısında yenilgiye uğrayıp Horasan'a çekildi. Babasının bu yenilgisi üzerine Alparslan, atabegi Külsarığ ile birlikte babasından izin alarak derhal karşı saldırıya geçip Ferruhzâd'ın sevkettiği Gazne kuvvetlerini hezimete uğrattı. Bu hadiseden sonra Ferruhzâd'ın öldürülmesi üzerine Gazne tahtına geçen İbrâhim ile bir barış antlaşması yaptı (451/1059).

Çağrı Bey, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş mücadelelerinde daima birlikte hareket ettiği kardeşi Sultan Tuğrul'u çeşitli vesilelerle desteklemişti. Bu arada Çağrı Bey, ağır hasta olmasına rağmen, saltanat iddiasıyla isyan edip Sultan Tuğrul'u Hemedan'da kuşatan İbrâhim Yınal'a karşı derhal oğulları Alparslan, Kavurd ve Yâkūtî kumandasında kalabalık bir kuvvet göndermişti. Çok geçmeden bu kuvvetler Rey yöresinde tutuştukları bir savaşta İbrâhim Yınal'ı bozguna uğrattılar; esir alınan İbrâhim Yınal ve yeğenleri muhasaradan kurtarılan Sultan Tuğrul'a teslim edildiler (Cemâziyelâhir 451/Temmuz-Ağustos 1059). Çağrı Bey aynı yıl Serahs'ta vefat etti. Kaynaklarda vefatının 452 (1060) yılında olduğu da kaydedilmiştir. Naaşı daha sonra sultan olan oğlu Alparslan tarafından Merv'de inşa edilen türbesine nakledildi. Çağrı Bey'in Alparslan, Kavurd, Yâkūtî, Süleyman, İlyas, Arslan Argun adlarında altı oğlu ve dört kızı vardı. Kızlarından Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın karısı Hatice Arslan ile Safiyye Hatun'un adları bilinmektedir. Kaynaklar Çağrı Bey'den âdil, faziletli, dindar ve merhametli bir kişi olarak söz ederler. Çağrı Bey cesur ve kabiliyetli bir kumandan, küçük kardeşi Tuğrul Bey'in devlet reisliğine rıza gösterecek kadar fedakâr ve mütevazi bir insandı.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîhu'l-Yemînî, Kahire 1287; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, bk. İndeks; Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. M. Kazvinî), Tahran 1315; Beyhakī, Târîh-i Beyhakī (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, II, 693, 715, 729, 751; III, 881, 883-884, 897-901, 905-906, 920, 936, 949, 953, 958-959, 976, 978, 983, 986, 1112; Râvendî, Râhatü's-südûr (Ateş), I, 83, 92, 98-102, 114, 176; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye, s. 4-5, 7-13, 17, 18, 22, 26-29, 33, 85, 194; Bündârî, Zübdetü'n-nusrâ (Burslan), s. 5, 6, 8, 13, 15, 26, 46, 188, 233; Târîh-i Sîstân (nşr. Melikü'ş-şuarâ Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 364-366, 370, 374-375, 378, 380-381, 390; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾatü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 2, 44, 61, 102; İbnü'l-Adîm, Bugyetü't-taleb, s. 16, 32-33, 66, 69, 90; Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî, s. 249, 251; Reşîdüddin, Câmiʿü't-tevârîẖ (nşr. Ahmet Ateş), Ankara 1960, s. 12-13, 15-16, 19-21, 42, 96; Müstevfî, Târîh-i Güzîde (Browne), s. 355, 398, 427-428, 430; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 106; İbrahim Kafesoğlu, "Doğu-Anadolu'ya İlk Selçuklu Akını (1015-1021) ve Tarihî Ehemmiyeti", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 259-274; a.mlf., "Selçuklular", İA, X, 357-364; a.mlf., "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", TM, XIII (1958), 120-122, 124; O. Pritsak, "Der Untergang des Reiches Oguzischen Yabgu", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 11, 30, 37, 41, 49, 50-70, 88, 94, 96, 99-103, 130-131, 206, 210; Barthold, Türkistan, s. 317, 320, 324, 327, 329, 334, 357; M. Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 1-22, 27, 35, 40, 43, 63-64; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1989, I, 32, 34, 35, 96-98, 110-115, 127-130, 271, 273, 278, 326-328; Erdoğan Merçil, Gazneli Mahmud, Ankara 1987, bk. İndeks; Mükrimin H. Yınanç, "Çağrı Bey", İA, III, 324-328.

Ali Sevim

ÇÂH-ı BÂBİL

چاه بابل

Divan edebiyatında kullanılan bir remiz.

Farsça çâh (kuyu) kelimesi divan edebiyatında bir remiz olarak tek başına kullanıldığı gibi çâh-ı Bâbil, çâh-ı Yûsuf, çâh-ı zenah gibi tamlamalar halinde de kullanılmıştır.

Çâh-ı Bâbil, Hârût ile Mârût adlı iki meleğin Zühre adındaki bir kadına âşık olduktan sonra onun tuzağına düşüp ilâhî emre karşı gelmeleri yüzünden içinde asılarak ceza gördükleri bir yer olarak zikredilir. Vehbî'nin, "Çâh-ı Bâbil'de olan iki melek/Biri Hârût u birisi Mârût" beytiyle, Hamdullah Hamdî'nin, "Aşktır bîkarâr eden feleği/Çâh-ı Bâbil'de bend eden meleği" beyti bunu ifade eder. Aslında İsrâiliyat'tan olan ve bazı İslâmî kaynaklara da giren rivayetlere göre bu kuyu ayrıca Hârût ile Mârût tarafından çeşitli sihirlerin öğretildiği bir yer olarak da tanınmaktadır.

Şark-İslâm edebiyatlarında Hârût-Mârût, Zühre, cadı, efsun, sihir, fitne vb. ile birlikte telmih, teşbih veya tenâsüp yoluyla kullanılmaktadır. Divan şiirinde çâh-ı Bâbil, sevgilinin Hârût ile Mârût'tan büyü öğrendiği yer olarak da geçer. Ayrıca sevgilinin yüzündeki çukur yerler, gözler, özellikle de gamzeler ve çene çukuru (çâh-ı zekan, zenah/zeneh, zenahdân) âşığı büyüleyen birer büyü kuyusu gibi düşünülerek çâh-ı Bâbil'e teşbih edilir. Aynî'nin, "Fitne neşr etti cihâna hat-ı pür-âşûbun/Hârût-ı ham-ı zülfe mekân çâh-ı zekan" ve Hâyâlî Bey'in, "Ol zenah mı yâ rasad-gâh-ı sipihr-i izz ü nâz/Yâ çeh-i Bâbil-sitân yâ Yûsuf'a zindân mıdır" beyitleri bu düşüncenin bir ifadesidir. Ayrıca sevgilinin âşığı büyüleyen saçı ile benleri de Hârût ile Mârût'u temsil eder (ayrıca bk. BÂBİL [Bâbil Kuyusu]).

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, X, 81; Levend, Divan Edebiyatı, s. 223-225; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 54; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 29, 179; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 15, 83; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 139, 151, 156; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 274; Sargon Erdem, "Bâbil", DİA, IV, 394-395.

İskender Pala

ÇÂH-ı YÛSUF

چاه يوسف

Hz. Yûsuf'un kardeşleri tarafından içine atıldığı kuyu.

Bi'r-i Yûsuf da denilen bu kuyunun Ürdün civarında olduğu, bazı rivayetlerde içinde su ile birlikte yılan, akrep gibi haşaratın da bulunduğu, bazılarında ise her türlü haşarat ve vahşi hayvanın yaşadığı kör bir kuyu olduğu, ancak buraya atıldığında bunlardan hiç birisinin Yûsuf'a dokunmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Yûsuf'un bu kuyuda üç gün kaldığı ve devamlı surette esmâ-i hüsnâyı okuduğu da belirtilmektedir. Kardeşleri tarafından içine atıldıktan sonra bir müddet bu kuyuda kalan Yûsuf'u oradan geçen bir kervanın sakası çıkarmış ve Mısır'a götürmüştür.

Hz. Yûsuf'un kuyuya atılması hadisesi bütün Şark İslâm edebiyatlarında olduğu gibi divan edebiyatında da geniş bir şekilde işlenmiştir. Konuya yaklaşma ve konuyu işleyiş tarzı bakımından iki ayrı grupta ele alınabilecek olan bu hadise, Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinde eserin bir bölümü olarak çok defa müstakil başlıklar altında işlenmiştir (bk. Yahyâ Bey, s. 33, 41). Diğer taraftan olay pek çok beyitte hikâye, teşbih ve mecazlar halinde anılmış ve mazmun olarak kullanılmıştır. Bu tür beyitlerin birçoğunda Yûsuf'un içine atıldığı kuyu sevgilinin çene çukuru (çâh-ı zekan) ile eş anlamda ele alınır. Âşık sevgilinin çene çukurunu arzularken gerçekte içinde Yûsuf'un (sevgili) bulunduğu çâh-ı Yûsuf'a can atmaktadır. Çünkü âşıkın canı ve gönlü zaten o kuyudadır. Aşk Zelîha, güzellik Mısır, can da kuyuya düşen bir Yûsuf'tur. Şeyhülislâm Yahyâ'nın, "Şebnem gibi dil gonca-i handânına düştü/Yûsuf gibi can çâh-ı zenahdânına düştü" beyti bu klasikleşmiş temayı ifade eder.

Çâh-ı Yûsuf'un konu edildiği beyitlerde telmih, teşbih ve tenâsüp sanatlarına da sık sık rastlanır. Mesnevilerde ise konu çok defa hikemî-didaktik söyleyişler içinde ifade edilir. Kardeş dahi olsa insanoğluna güven olmayacağını anlatan irsâl-i meseller için çâh-ı Yûsuf motifi pek uygundur. Hâşimî'nin, "Yûsuf dahi olsan düşürürler seni çâha/Ebnâ-yı zamânın işi

ihvâna cefâdır" beytiyle Seyyid Vehbî'nin, "Baba nasihatıdır mekr-i hîşten hazer et/Eden fütâde-i çeh Yûsuf'u birâderidir" beyti bu düşüncenin ifadesidir. Yûsuf u Züleyhâ mesnevilerinde çâh-ı Yûsuf hakkında ayrıntılı tasvirlerle bu konudan çıkarılması gereken ibretler de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ Bey, Yûsuf ve Zelîha (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1979, s. 33-35, 41-43; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân, İstanbul 1970-71, IV, 223; Levend, Divan Edebiyatı, s. 114-115; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 54, 288; Harun Tolasa, Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 28, 271, 428; Kemal Eraslan, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler, Ankara 1983, s. 400-401.

İskender Pala

ÇAKA BEY

(ö. 488/1095 [?])

İzmir ve civarındaki adalarda hâkimiyet kuran ilk Türk beyi.

Ege sahillerinde denizcilik faaliyetlerine girişen ilk Türk beylerinden olup kaynaklarda hakkında çok az bilgi vardır. Dânişmendnâme'de Oğuzlar'ın

Çavuldur boyuna mensup bir "başbuğ" olarak zikredilir. Hayatı ve faaliyetleri hakkında bilinenler, Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'un kızı Anna Komnena'nın kaleme aldığı Alexiada adlı esere dayanır. Burada adının (Gr. Tzakhas=Çakhas=Çakas) şeklinde yazılmış olması, isminin Çaka mı yoksa Çakan mı olduğu konusunda tartışmalara yol açmıştır. Son yapılan tesbitlere göre bu adın doğru şeklinin Çakan olması gerektiği belirtilmiştir (Kafesoğlu, XXXIV, 5560; Rásonyi, s. 133). XI. yüzyıl eseri olup XIII. yüzyılda yazıya geçirildiği bilinen Dânişmendnâme'de ise muhtemelen Moğolca'nın tesiriyle bu ad Çaka şeklini almış ve bu şekil yaygınlaşmıştır (s. 85-86, 122).

Çaka Bey, Malazgirt Savaşı'nı takip eden yıllarda Alparslan'ın Anadolu'nun fethiyle görevlendirdiği beylerden biri olup Dânişmendnâme'ye göre Sultan Turasan'ın maiyetinde bulunuyordu. Sultan Turasan 20.000 kişilik kuvvetiyle Dânişmend Gazi'den ayrılıp yanında Çaka, Kara Tona ve Hasan Hoşâvendî olduğu halde Kayseri'den İstanbul'a kadar akınlar yaptı. Ancak onların akınları bir deniz savaşında son buldu. Muhtemelen Çaka Bey bu mücadelelerin birinde Bizanslı kumandan Kabalika Aleksandr'a esir düştü (1078) ve İmparator Nikephoros Botaneiates'in sarayına gönderildi. İmparator ona "protonobilissimos" unvanı ile bazı imtiyazlar tanıdı ve hediyeler verdi. Anna Komnena'ya göre Çaka, sarayda Homeros'u okuyup anlayacak kadar Bizans dilini ve Bizans savaş metotlarını öğrendi. Hatta Bizans tahtına göz diktiği belirtilen Çaka'nın denizciliğe önem vermesinin sebebi İstanbul'u ele geçirme planlarına dayandırılmaktadır.

1081’de Bizans tahtına çıkan İmparator I. Aleksios Komnenos tarafından bütün imtiyazları elinden alınan Çaka Bey’in daha sonra İzmir’i ele geçirdiği görülmektedir. Ancak onun İstanbul’dan nasıl ayrıldığı ve İzmir’i hangi tarihte aldığı bilinmemektedir. Bu sırada Anadolu’nun çeşitli yerleri Türk beyleri tarafından fethedilmiş, Bizans’ın Anadolu ile irtibatı kesilmişti. Bu durumdan istifade eden Çaka, gemi inşaatından anlayan birinin de yardımıyla kırk gemi inşa ettirerek oluşturduğu ilk açık deniz Türk donanması ile faaliyete geçti. Kutalmışoğlu Süleyman Şah’ın Halep’te ölümü üzerine İznik tahtına hâkim olan Ebü’l-Kāsım ile Bizans’a karşı ortak hareketlerde bulundu; 1086 yılında İzmit’e yaptığı hücuma donanmasıyla katıldığı gibi Balkanlar’daki Peçenekler’i de kendi saflarına alıp Bizans’a karşı ortak bir harekât planladı. Fakat Selçuklu ümerâsından Porsuk’un İznik’i muhasara etmesi ve Ebü’l-Kāsım’ın da Bizans ile anlaşmak zorunda kalması bu planı bozdu. Bu sırada Bizans’ın donanması ile kara ordusu büyük ölçüde çökmüş ve zayıflamıştı. Bu fırsatı değerlendiren Çaka Bey, ilk olarak sahil şehirlerinden Urla ve Foça’yı aldı. Daha sonra Midilli ve Sakız’ı zaptedip Sisam ve Rodos’a kadar uzandı. Adaları kurtarmaya gelen bir Bizans donanması da mağlûp edildi. Bu Çaka Bey’in ilk deniz galibiyetidir. Bunun üzerine imparator, Konstantinos Dalassenos kumandasında daha güçlü bir donanma gönderdi. Denizde savaşı kabul etmeyen Bizanslı kumandan Sakız’daki kara savaşında tekrar yenilgiye uğradı. Savaş sonunda Bizanslı kumandanla yaptığı görüşmede Çaka Bey, vaktiyle Bizans’ta iken kendisine verilen imtiyaz ve rütbeleri geri istediği gibi kızının da imparatorun oğlu ile evlenmesini teklif etti; bunlara karşılık adaları iade edeceğini bildirdi. Ancak anlaşma gerçekleşmedi; bunun üzerine Çaka Bey Bizans ordusunu Sakız’dan tamamen kovmak için kuvvet toplamak maksadıyla İzmir’e döndü. Konstantinos Dalassenos ise kuvvetlerini yenileyip Sakız Kalesi’ni aldı, oradan Midilli’ye gittiyse de başarılı olamadı.

Çaka Bey bölgede hâkimiyet sahasını genişletmiş ve Bizans’ın ciddi rakibi olmuştu. Onun asıl hedefi Gelibolu yarımadası ve Trakya idi. Bunun için de Balkanlar’da Bizans’ı uğraştıran Peçenekler’le yeniden temasa geçtiği gibi Bizans hizmetinde bulunan Anadolu Türkleri’ni de kendi ordusuna çağırdı. Bu arada muhtemelen 1090 yılında Sakız’ı geri almış, Bizans’ın Sicilya ile mücadele halinde olmasından faydalanarak Sisam ve Rodos’u topraklarına katmıştı. Öte yandan Peçenekler’le yaptığı ittifaka İznik hâkimi Ebü’l-

Kāsım da katılmıştı. Böylece sıkışıp kalan İstanbul 1090-1091 kışında büyük sıkıntı çekti. Bu tehlikeli durum karşısında İmparator Aleksios Komnenos Kumanlar'la anlaştı. Çaka Bey ise bilinmeyen bir sebepten dolayı Bizans'a karşı girişilecek ortak mücadeleye katılmaktan vazgeçti, yalnız kalan Peçenekler Kumanlar'ın saldırısı sonucu çok büyük zayiat verdiler (29 Nisan 1091).

Büyük bir tehlikeyi böylece önleyen imparator adaları kurtarmak üzere faaliyete geçti. Peçenekler'in âkıbetine rağmen Çaka Bey'in cesareti kırılmadı, Anna Komnena'ya göre kendisini imparator (basileios) dahi ilân etti. Kısa zamanda donanmasını güçlendirdi, hedefi İstanbul üzerine bir sefer yapmaktı. Hatta Anadolu Selçuklu Sultanı Kılıcarslan'a kızını vererek akrabalık kurdu ve durumunu daha da kuvvetlendirmeye çalıştı.

İmparator Aleksios Komnenos 1092 yılı baharında Midilli'yi kurtarmak üzere Yohannes Dukas'ı karadan, Dalassenos'u da büyük kuvvetlerle denizden gönderdi. Çaka Bey adanın muhafazasını kardeşi Yalvaç'a (Alexiada'da Galabatzes) bırakmış, kendisi de denizde mücadeleye hazırlanmıştı. Bizans ordusu ve donanmasının üç ay süren kuşatması başarılı olamadıysa da daha fazla dayanamayacağını anlayan Çaka Bey, askerlerinin adayı sağ salim terketmeleri şartıyla Midilli'yi Bizans'a bıraktı. Ancak Bizanslı

kumandanlar teslim şartlarına uymayıp Türk kuvvetleri adayı boşaltırken âni bir hücumla Çaka Bey'in donanmasını tahrip ettiler. Bir müddet sonra Sisam adası da Bizans'ın eline geçti.

Çaka Bey kısa zamanda "droman" denilen hücum gemileriyle çifte kürekli ve üç kürekli gemilerden oluşan yeni bir donanma hazırladı. Midilli, Sakız, Sisam ve Rodos'ta tekrar hâkimiyet kurdu. Fetihlerini Çanakkale Boğazı istikametine doğru genişletti. Edremit ile Bizans'ın gümrük kapısı olan Abydos'u aldı. Hedefi muhtemelen Trakya'yı geçip İstanbul'a ulaşmaktı, ayrıca donanmaya da hareket emri vermişti. Onun bu faaliyetleri hem damadı I. Kılıcarslan hem de İmparator Aleksios'u tedirgin etmişti. I. Kılıcarslan, Çaka Bey'in ülkesini kendi yayılma sahası olarak görüyordu. Bu durumun farkında olan imparator, Çaka Bey ile I. Kılıcarslan'ı birbirine düşürmek üzere faaliyete geçti. I. Kılıcarslan'a yazdığı bir mektupta

Bizans'tan ziyade kendisinin tehlike içinde bulunduğunu bildiriyordu. Bu çabaları sonucu iki Türk hükümdarı aradaki akrabalığa rağmen birbirine düşman oldu. I. Kılıcarslan ordusuyla Çaka'ya karşı harekete geçerken bir Bizans donanması da denize açılmıştı. Abydos'ta bulunan Çaka Bey niyetini öğrenmek için damadının yanına gitmeye karar verdi. Görüşme teklifini kabul eden Kılıcarslan onu tertip ettiği bir ziyafet sırasında öldürttü. Çaka'nın bizzat damadı tarafından öldürüldüğünü kaydeden Anna Komnena, katil tarihini 1097 olarak vermekteyse de bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kılıcarslan'ın Çaka problemini halletmeden ve Bizans'la barış yapmadan 1096'da Malatya'yı muhasaraya gitmesi imkânsız görülmekte, ayrıca 1097'de Haçlılar'ın İznik'i aldıkları ve Kılıcarslan'ın Anadolu içlerine çekildiği bilinmektedir. Buna göre Çaka Bey'in öldürülüş tarihi 1095 olmalıdır.

Ölümünden sonra kuvvetleri dağılan, kurduğu sahil beyliği ortadan kalkan Çaka Bey, iyi bir teşkilâtçı ve denizci olup Ege sahillerinde ilk Türk tersanesiyle donanmasını meydana getirmiş, İzmir ve civarında ilk Türk yerleşmesini sağladığı gibi bu bölgelerin daha sonra Türkmen beylikleri tarafından fethine de zemin hazırlamıştır. Ayrıca Anadolu Selçukluları ile Balkanlar'daki Peçenekler'i bir araya getirip Bizans'ın yerinde büyük bir Türk devleti kurma ideali peşinde koştuğu da söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İzmir'i İlk Zabteden Selçuk Kahramanlarından Çaka Bey (İzmir Rehberi içinde), İzmir 1934; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklu Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1934, s. 70; a.mlf., "Dânişmendliler", İA, III, 468-479; Akdes Nimet Kurat, Çaka, Orta Zamanda İzmir ve Yakınındaki Adaların Türk Hâkimi, İstanbul 1936; a.mlf., Çaka Bey, İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi, M. S. 1081-1096, Ankara 1966; a.mlf., Peçenek Tarihi, İstanbul 1937, s. 8, 164-166, 197-201, 208-211, 216-217; Dânişmendnâme, La Geste de Melik Dânişmend I (nşr. I. Mélikoff), Paris 1960, s. 85-86, 122; Anna Komnena, The Alexiad (trc. E. A. S. Daves), London 1967, s. 183-187, 198, 214-220, 273, 280, 281, 360; Osman Turan,

Selçuklular Zamanında Türkiye, Siyasî Tarih, Alp Arslan’dan Osman Gazi’ye (1071-1318), İstanbul 1971, s. 11, 84, 87-95, 97, 98, 99, 101, 104, 126, 128, 131, 150, 339; László Rásonyi, Tarihte Türklük, Ankara 1971, s. 133, 138, 193-194; Türkmen Parlak, Ege Denizinde İlk Türk Derya Beyleri, İzmir 1979, s. 17-38; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 332-333, 339; Coşkun Alptekin, “İzmir Türk Beyliği (Çaka Beyliği)”, Tarihte Türk Devletleri, Ankara 1987, II, 476-480; Mücteba İlgürel, “Türklerin Batı Anadolu Sahil Güvenliğine Verdikleri Önem”, Prof. Dr. Ercüment Kuran’a Armağan, Ankara 1989, s. 11-124; Oktay Aslanapa, “Türk Denizciliği ve Selçuklu Tersaneleri”, TK, sy. 146 (1974), s. 69; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklu Çağındaki İzmir Türk Beyi’nin Adı: Çaka mı, Çağa mı, Çakan mı?”, TD, XXXIV (1984), s. 55-60.

Mücteba İlgürel

ÇAKIR AĞA KONAĞI

Birgi'de Türk sivil mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan konak.

İnşa tarihi tam olarak tesbit edilemeyen konağın, Osmanlı baroğunu yansıtan mimari ayrıntılarından ve süsleme unsurlarından hareketle, I. Abdülhamid (1774-1789) veya III. Selim devrinde (1789-1807) yapıldığını söylemek mümkündür. Konağı inşa ettiren ve Birgi halkı arasında "Çakırlar'ın Tahir Bey" adıyla anılan kişinin, o tarihlerde dericiliğin canlılığını koruduğu bu şehirde debbağhâneleri bulunan varlıklı bir zat olduğu söylenmektedir. Cumhuriyet döneminde yerli ve yabancı birçok araştırmacının dikkatini çeken konak, Ödemişli hukukçu ve sanat sever Mutahhar Başoğlu'nun himmetleriyle onarılarak çökmekten kurtarılmış ve yine aynı zatın teşebbüsleri sonucunda kamulaştırılarak müzeye dönüştürülmüştür.

Konağın günümüze ulaşabilen kısmının, asıl ana binayı teşkil eden harem bölümü olduğu anlaşılmaktadır. Arka bahçede bulunduğu tahmin edilen selâmlık ve diğer müştemilâtın bütünüyle ortadan kalkmış olmaları sebebiyle konumlarını ve mimari özelliklerini tesbit edebilmek mümkün değildir. "U" biçiminde bir kitle içinde toplanan harem bölümü üç katlı olup dış sofalı, eyvanlı, çift köşk odalı bir tasarım sergiler. En eski örneğine Topkapı Sarayı'nda Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait Hazine Dairesi'nde rastlanan ve XVII. yüzyıldan itibaren İstanbul çevresinde terkedilmeye başlanarak Anadolu'da ve Rumeli'de yaşatılmasına devam edilen dış sofalı ev tasarımı, bu konakta oldukça simetrik bir düzenleme ile ortaya çıkmaktadır. Yapı sokak cephesinde köşk odaların çıkmalarıyla, avlu cephesinde de minyatür birer köşk niteliğindeki şahnişinlerle zenginleştirilmiştir. Ahşap çatkılı duvarlarda dolgu malzemesi olarak tuğla kullanılmış, kuzeydeki avluya açılan sofaların revakları ile eyvan revakları ise bağdâdî tekniğinde yapılmıştır.

Güney yönündeki sokaktan dikdörtgen açıklıklı mütevazi bir kapı ile girilen basık tavanlı, taş döşeli zemin katta dinlenme sekileri, seyislerle ahır uşaklarının odaları ve ahırlar yer alır. Giriş dışında bütünüyle sokağa kapalı

olan bu kat, göğüslemelerle takviye edilmiş ahşap direklerden meydana gelen bir bölümle avluya açılır. Zemin kat gibi basık tavanlı olan birinci katta kışlık odalarla hizmetkâr odaları bulunmaktadır. Güneybatı ve güneydoğu köşelerine simetrik bir

şekilde yerleştirilen odalar, demir parmaklıklı dikdörtgen pencerelerle aydınlatılmıştır. Bu odaların arasına, Osmanlı baroğuna has birleşik kemerlerden meydana gelmiş bir revakla sofadan ayrılan, aynı türde pencerelerin görüldüğü sedirli bir eyvan kondurulmuştur. Birinci kat sofasının ahşap direkleri arasında korkuluklar uzanmakta, simetri eksenindeki açıklığı da avlu yönüne doğru bir şahnişinle genişletilmiş bulunmaktadır.

Birinci katın mimari ayrıntı ve süslemeler bakımından oldukça sade tutulmasına karşılık, yüksek tavanlı ikinci katın, özenli işçiliği ve göz alıcı bezemesiyle dikkat çektiği görülmektedir. Bu katın sofasında ahşap direklerin göğüslemeleri barok üslûpta yalancı kemerlerle gizlenmiş, birinci kattaki şahnişinin üzerine de biraz daha ileri çıkan bir ikincisi oturtulmuştur. Sofanın çevresinde, dik açılı iki eksene göre simetrik olarak yerleştirilmiş dört oda ve bunların aralarında da üç eyvan yer almaktadır. Sokak cephesindeki iki köşk oda ile aralarındaki eyvan, eğri eliböğründelere dayanan çıkmalarla genişletilmiş, çift sıra pencerelerle ışıklandırılmıştır. Dikdörtgen olan alt sıradaki pencereler ahşap kepenkler, korkuluklar ve kafeslerle, basık kemerli olan tepe pencereleri ise camları renkli çift cidarlı alçı revzenlerle donatılmıştır. Eyvanlarda olduğu gibi odalarda da sedirlere yer verilmiş, ayrıca güneydoğu köşesindeki köşk oda hariç diğerlerine birer ocak yapılmıştır. Pahlanmış köşelerden girilen bu odalar, geleneksel Türk evlerindeki mekân düzenlemesinin belli başlı bütün unsurlarına sahip olmalarının yanında Osmanlı baroğuna has üslûp özelliklerini de en belirgin biçimde yansıtırlar. Oymalı ve boyalı ahşap kapı kanatlarında, cepheleri kıvrımlı yüklüklerde, aynı kıvrımlı hattı izleyen raflarda, tavanlarda dikdörtgen panolara (kitâbelere) ayrılmış bulunan sıvalı yüzeylerdeki kalem işlerinde hep bu geleneksel-yenilikçi kaynaşması ve barok üslûbun bütünleyici etkileri görülmektedir. Özellikle iki köşk odada yüklüklerle tavan arasındaki, köşelere doğru silindirik bombeler yapan duvar yüzeylerine resmedilmiş olan İstanbul ve İzmir panoramaları, yapıyı geç devir halk resmi açısından da ilginç hale getirmektedir.

Konağın oldukça farklı görünümler arzeden sokak ve avlu cepheleri, hareketli kitleleri ve uyumlu oranları ile dikkat çeker. “Her katta “U” şeklinde avluyu kuşatan açık sofaların meydana getirdiği iç cephede üstüste bindirilmiş şahnişinler, merdivenler ve bağdâdî kemerlerin oluşturduğu revaklar hareketliliği sağlayan başlıca unsurlardır. Sokak cephesinde ise ikinci kattaki köşk odalarla bunların arasındaki eyvana ait kavisli eliböğründelerle ve çift sıra pencerelerle donatılmış çıkmalar dikkat çekmektedir. Sağır bırakılmış olan zemin kat duvarları ile sınırlı sayıda pencerenin yer aldığı birinci kat duvarlarında sıva üzerine, Anadolu Türk mimarisinde en erken örneklerine Selçuklu devrinde rastlanan, muhtemelen Antikçağ mimarisinden mülhem kesme taş örgü görünümünde boyama yapılmış, böylece kale duvarı izlenimi verilen bu kısmın üzerinde, renkli kalem işleriyle ve bol miktarda pencereleriyle ileri doğru çıkan ikinci katın daha ihtişamlı durması sağlanmıştır.

Çıkmalarda, pencerelerden artakalan alanlar dikdörtgen panolara taksim edilmiş, bunların içi Osmanlı barok üslûbuna has süsleme unsurları ile doldurulmuştur. Hemen bütün Batı Anadolu’daki benzer örneklerde olduğu gibi mavi, sarı ve koyu yeşil tonların hâkim bulunduğu bu süsleme unsurları arasında, özellikle içi somaki görünümü verecek şekilde boyanıp “S” ve “C” kıvrımlarıyla çerçevelenmiş beyzî madalyonlar, girlandlar, çiçek demetleri ve vazolar göze çarpmaktadır. Çıkmaların arasında kalan sağır duvar yüzeyleri ise kıvrımları başarılı biçimde gölgelendirilmiş perde resimleriyle tezyin edilmiştir.

Mimari ayrıntıları kadar süsleme programı açısından da geleneksel Türk mimarlığı ile Batı kökenli unsurların ustaca kaynaştırıldığı Çakır Ağa Konağı, Osmanlı baroğunun sivil mimari alanındaki en başarılı örneklerinden birini teşkil etmekte ve söz konusu üslûbun İstanbul dışındaki yerleşmelerde de benimsendiğini açıkça göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

R. M. Riefstahl, Cenubî Garbî Anadolu'da Türk Mimarisi, İstanbul 1941, s. 25, lv. 43-46; Mehmet Gül, Birgi Tarihi ve Turistik Değerleri, İstanbul 1960, s. 18; Sedat Hakkı Eldem, Türk Evi Plan Tipleri, İstanbul 1968, s. 71-72; a.mlf., Türk Evi, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., "Birgi'de Çakır Ağa Konağı", Türkiyemiz, sy. 1, Ankara 1970, s. 11-15; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 435-437; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 332-333, lv. 751-756; "Birgi Çakır Konağı", Rölöve, sy. 11, İstanbul 1977, s. 18-32; Ö. Erektiren, "Birgi ve Çakırağa Konağı", Hayat Tarih Mecmuası, I/3, İstanbul 1971, s. 42-47; Besim Darkot, "Birgi", İA, II, 634.

M. Baha Tanman

ÇAKIRCIBAŞI

Osmanlı sarayında av işleriyle uğraşan yüksek rütbeli görevlilerden çakırcıların ve şikâr ağalarının âmiri.

Eski Türk ve İslâm devletlerinde önemli bir yeri olan avcılık Osmanlılar'da da mükemmel teşkilâtı olan bir kuruluştu. Bu teşkilâtın çeşitli görevlileri vardı. Bunlardan çakırcılar, padişah ava gittiğinde ellerinde ava alıştırılmış doğan türünden büyük, yırtıcı çakır kuşlarını tutarlar ve av için kullanırlardı. Çakırı avın üstüne salanlara "çakır salan" denirdi. Bunlar kendi aralarında baş çakır salan, ikinci, üçüncü... yedinci çakır salan gibi bir sıralamaya tâbi tutulurlardı. Özellikle XVI. yüzyıl boyunca avcılıkla ilgili görevlilerin sayısı artmış, bunlar çakırcıbaşı, şahincibaşı, atmacacıbaşı ve doğancıbaşı gibi ağaların emri altında toplanmışlardı. IV. Mehmed zamanına kadar doğancıbaşının ve doğancıların görevi Enderun'da, diğerlerininki Bîrûn'da idi. Bütün şikâr ağalarının en yüksek rütbelisi olan çakırcıbaşı Fâtih'in teşrifat kanunnâmesinde, av seferleri sırasında padişahın yanında yürüme hakkına sahip rikâb* ağaları arasında çaşnigîr*başıdan önce, mîrâhur*dan sonra zikredilmektedir. XVI. yüzyılda ulûfesi 160 akçe idi ve dış hizmete genellikle beylerbeyi olarak çıkardı. Yerine şahincibaşı, onun yerine de atmacacıbaşı tayin edilirdi.

Taşradaki çakırcılar dağlarda çakır yuvalarına çıkıp çakır yavrularını toplar, bunları av için yetiştirirlerdi. Bu hizmetlerine karşılık vergiden muaf tutulurlar ve timar* tasarruf ederlerdi. Padişahların

avlanmaları için saraya çakır getirenlere bu hizmetlerine karşılık timar tevcih edilir ve buna "çakır götürücülüğü timarı" denirdi. XVII. yüzyıl başlarında 271 nefer çakırcı vardı (Ayn Ali, s. 95). XVIII. yüzyılda ise sayıları iyice azalmış ve on altıya düşmüştür. Ancak bunların "müteferrika" denilen hizmet erbabının sayısı 148 idi.

XVIII. yüzyıldan itibaren öteki avcılar gibi çakırcıların ve çakırcıbaşının da önemi azalmıştır. Nihayet Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından dört yıl sonra 1830'da çakırcıbaşılık lağvedilmiş ve çakırcıların dirlikleri mukataat

hazinesine devredilmiş, çakırcılar da vergiye bağlanmıştır (BA, Cevdet-Saray, nr. 6358).

Sarayda çakırcıbaşı olup vezîriâzamlığa kadar yükselen kişiler vardır. Meselâ Ermeni asıllı Kayserili Halil Paşa (ö. 1039/1629) bunlardan biridir (Atâî, s. 615).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 6358; TSMA, nr. E 455/14, 20; Celalzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 205ª-b, 403ª, 404ª; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 615; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 95, 114, 118; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I, 138; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 220-221; Barkan, Kanunlar, s. 278, 280, 286; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 420-425; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 131; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 69; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 32; Pakalın, I, 322; TA, XI, 333; B. Yeniçeri, "Çakır, Çakırcı, Çakırbaşı, Çakır Salan", İst.A, VII, 3669-3670; B. Lewis, "Čakirdji-bashi", EI² (Fr.), II, 6.

Abdülkadir Özcan

ÇAKMAK, Fevzi

(1876-1950)

Tanınmış Türk askeri ve devlet adamı.

12 Ocak 1876'da İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mustafa olup Fevzi Paşa, Müşir Fevzi ve Mareşal Çakmak olarak bilinir. Babası Çakmakoğulları'ndan Tophane kâtibi Miralay Ali Sırrı Bey, annesi Varnalı Müftü Hacı Bekir Efendi'nin kızı Hasene Hanım'dır. Rumelikavağı Mahalle Mektebi'nde öğrenime başladı, Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde ve Kuleli Askerî İdâdîsi'nde okuduktan sonra Harbiye Mektebi'ne girdi (1893). Bu arada dedesi Hacı Bekir Efendi'den Arapça, Farsça ve fıkıh öğrendi. Tasavvufla ilgilenmesini sağlayan dedesi tarafından kendisine Fevzi mahlası verildi. Harbiye'de de üstün zekâ ve kabiliyetiyle hocalarının dikkatini çekti. Bu şekilde erkânıharp sınıfına alındı ve 1898'de kurmay yüzbaşı olarak orduya katıldı. Stajını merkezde tamamladıktan sonra 1899'da merkezi Kosova vilâyetine bağlı Metroviçe'de bulunan XVIII. Nizâmiye Fırkası erkânıharp reisliğine tayin edildi.

Balkanlar'ın en karışık olduğu bir dönemde on dört yıl Rumeli'de kaldı, gösterdiği başarılar dolayısıyla arkadaşlarından önce yükseldi. 1901'de kolağası, 1902'de binbaşı, 1907'de daha otuz yedi yaşındayken miralay oldu. 1909'da Osmanlı ordusunda rütbeleri yeniden düzenleyen kanun gereğince rütbesi tekrar binbaşılığa indirildiyse de 1910'da tekrar yarbaylığa yükseldi. 1908 inkılâbından sonra iktidara gelen İttihatçılar tarafından Metroviçe şubesinin gizli yönetim kuruluna seçildi. Ancak o politikadan hoşlanmadığı ve mesleğine son derece bağlı olduğu için partiden daima uzak durdu. Balkan Savaşı çıkınca Yakova'daki XXI. tümenin kumandan vekilliğine, daha sonra Vardar Ordusu kumandanlığı Harekât Şubesi müdürlüğüne getirildi (29 Eylül 1912). Balkan Savaşı'nın sona ermesinden sonra Ankara Redif Tümeni kumandanlığına (2 Ağustos 1913), arkasından II. Tümen kumandanlığına (6 Kasım 1913) getirildi. 24 Kasım 1913'te tekrar miralay rütbesine terfi ederek Ankara'da bulunan Beşinci Kolordu kumandanlığına tayin edildi (22 Aralık 1913). 2 Mart

1915’te mirlivâ rütbesine terfi etti ve kolordusu ile birlikte I. Dünya Savaşı’nda Çanakkale muharebelerine katıldı. Kerevizdere ve Kanlıdere mevzilerini başarıyla savundu. Anafartalar grup kumandanı Mustafa Kemal’in hastalanarak çekilmesi üzerine kolordu kumandanlığı ile birlikte Anafartalar grup kumandan vekilliğine getirildi (Aralık 1915). Düşman bu cepheden çekilinceye kadar buradaki vazifesi devam etti. Başarılı hizmetlerinden dolayı çeşitli liyakat, imtiyaz, harp madalyaları ve nişanlarla ödüllendirildi.

Çanakkale cephesinin kapanmasından sonra doğu cephesinde İkinci Kafkas Kolordusu kumandanlığına (7 Eylül 1916), arkasından Diyarbekir’deki İkinci Ordu kumandanlığına tayin edildi (5 Temmuz 1917). Bu sırada Kafkas cephesinden gelen Rus saldırısını durdurarak Ruslar’ın İskenderun ve Basra körfezlerine inme planlarını başarısızlığa uğrattı. Arkasından, Kanal cephesinden saldıran İngilizler’i durdurmak üzere Mustafa Kemal’den boşalan Halep’teki Yedinci Ordu kumandanlığına getirildi (Ekim 1917). Filistin ve Şeria’da İngilizler’e karşı giriştiği savaşlardaki başarılarından dolayı ferik rütbesine yükseltildi (1918). Fakat çok geçmeden hastalanarak İstanbul’a döndü ve yerine ikinci defa Mustafa Kemal getirildi (7 Ağustos 1918).

Beykoz’daki evinde tedavi gördüğü sırada Mondros Mütarekesi imzalandı (30 Ekim 1918). Mütarekeyi imzalayan İzzet Paşa’nın istifa etmesi üzerine (8 Kasım 1918) sadârete Tevfik Paşa getirildi (11 Kasım 1918). 13 Kasım 1918’de de düşman filoları İstanbul’a geldi. Tevfik Paşa kabinesinde Harbiye nâzırı olan Cevat (Çobanlı) Paşa’nın ısrarı üzerine Fevzi Paşa Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine tayin edildi (24 Aralık 1918). Bu makamda bulunduğu sırada mütareke şartlarını yerine getirir görünerek pek çok silâh ve cephanenin düşman eline geçmesini önledi. Çeşitli yollarla askerî malzemelerin Anadolu’da kalmasını veya oraya götürülmesini sağladı. Bu gibi işler için bizzat kurulmasına öncülük

ettiği gizli Karakol Cemiyeti’nin (MM grubu) faaliyetlerini kolaylaştırdı. Fevzi Paşa’dan şüphelenen İngilizler Osmanlı hükümetine baskı yaparak onu Birinci Ordu müfettişliğine tayin ettirdilerse de bu görevi kabul etmedi. Bu olaydan birkaç hafta sonra Mustafa Kemal, Cevad Paşa ve Fevzi Paşa vatanın kurtarılması konusunda bir görüşme yaptılar. Fevzi Paşa, Doğu

Anadolu'dan batıya doğru yapılacak bir harekât ile düşmanın durdurulabileceğini ileri sürdü. Bu konuda fikir birliğine varan üç kumandan bu yönde çalışmaya başladılar. Fevzi Paşa'nın gayretleri sayesinde Mustafa Kemal'in Dokuzuncu Ordu Müfettişliği göreviyle ve geniş yetkilerle Anadolu'ya gönderilmesine karar verildi. Bu konudaki çalışmalar tamamlanmadan Yunanlılar'ın Averof zırhlısının İzmir'e geldiği ve birtakım askerlerini karaya çıkardığı haberi alındı (12 Nisan 1919). Fevzi Paşa'nın karaya ayak basacak Yunan askerine ateş edilmesi emrini vermesi işgalci devletlerin büyük tepkisine yol açtı. İngilizler hükümete baskı yaparak Fevzi Paşa'yı azlettirdiler (14 Mayıs 1919). Fevzi Paşa yerine tayin edilen Cevad Paşa'ya görevini teslim ederken Mustafa Kemal de hazır bulundu. Görevde kaldığı beş ay zarfında yapılan gizli işleri ve tasarıları anlattı. Mustafa Kemal'in tayin işiyle ilgili işlemlerin tamamlanmasını halefine bildirdi. Üç kumandan Millî Mücadele'nin başarıya ulaşması için bir harekât planı tesbit ettiler. Bu planın uygulanması ile vatanın kurtarılması için beraberce çalışacaklarına ve bu uğurda hiçbir şeyden çekinmeyeceklerine dair birbirlerine söz verdiler.

Fevzi Paşa Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğinden azledildikten sonra Trakya'ya gönderilen bir nasihat heyetinde görev aldı. Daha sonra Birinci Ordu müfettişliğine getirildi. Sivas'ta Mustafa Kemal'in başkanlığında kurulan Hey'et-i Temsîliyye ile İstanbul'daki Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkilerin kopma noktasına geldiği bir sırada bir nasihat heyetiyle birlikte Sivas'a gönderildi (13 Kasım 1919). Fevzi Paşa'nın bulunduğu bu heyetin görevi, seçimlerin serbest bir ortamda yapılıp yapılmadığını ve halk ile memurların durumlarını yerinde incelemekti. Fakat heyet Samsun'a ayak basar basmaz Sivas'a birtakım dedikodular gelmeye başladı. Heyetin geçtiği yerlerden verilen haberlere göre Fevzi Paşa'nın Millî Mücadele'yi bastırmak ve Mustafa Kemal'i tutuklamak üzere geldiği ve yaverinin Mustafa Kemal aleyhinde konuştuğu ileri sürülüyordu. Bu yüzden 24 Kasım'da Sivas'a gelmesi beklenen Fevzi Paşa aleyhine Hey'et-i Temsîliyye'de şiddetli bir cereyan başladı. Fakat Kâzım Karabekir ortaya atılarak Fevzi Paşa hakkındaki iddiaları kabul edemeyeceğini, kendisiyle görüşerek asıl geliş maksadının ne olduğunu öğreneceğini ve onu ikna edeceğini bildirdi. Fevzi Paşa'yı şehrin dışında bir çiftlik evinde karşılayan Kâzım Karabekir, onun Mustafa Kemal'in bağımsız davranışlarından dolayı birtakım endişeler taşımakla birlikte bir art niyeti olmadığını anladı. Kâzım

Karabekir paşanın bu konudaki endişelerinin yersiz olduğunu belirterek böyle bir durumda hep birlikte bunu önleyebilecekleri konusunda onu ikna etti (Kâzım Karabekir, s. 391). Fevzi Paşa da kendisine hak verdi ve 26 Kasım 1919 günü Mustafa Kemal ve arkadaşlarıyla birlikte yapılan görüşme samimi bir hava içinde geçti.

Fevzi Paşa Sivas'tan döndükten sonra Askerî Şûra üyeliğine tayin edildi (Aralık 1919). Ali Rızâ Paşa kabinesinde Harbiye nâzırı olan Mersinli Cemal Paşa, Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevad Paşa ile birlikte işgalcilerin isteklerine boyun eğmedikleri için azledilerek Fevzi Paşa Harbiye nâzırlığına getirildi (3 Şubat 1920). Ali Rızâ Paşa'nın istifası (3 Mart 1920) üzerine kurulan Sâlih Paşa kabinesinde de (8 Mart-2 Nisan 1920) aynı görevini sürdürdü. Fevzi Paşa da selefi Cemal Paşa gibi Paris Barış Konferansı'nın Türkiye hakkında aldığı kararları kabul etmedi ve bunlara şiddetle karşı çıktı. Bu arada İstanbul'dan Ankara'ya silâh, cephane ve insan kaçırma konusundaki faaliyetlere hız verdi. Pek çok subay ve politikacının bu sayede Anadolu'ya geçerek Millî Mücadele'ye katılmaları sağlanmış oldu. İngilizler paşanın hareketlerinden kuşkulanarak hükümet nezdinde azledilmesi konusunda yoğun bir baskı uygulamalarına rağmen o, Anadolu'daki harekâtın kuvvetlenmesi için bütün gücüyle çalıştı ve her gelişmeyi Mustafa Kemal'e bildirdi. Nihayet İngilizler İstanbul'u resmen işgale başlayınca Fevzi Paşa da makamından düşman askerleri tarafından sürüklenerek çıkarıldı (16 Mart 1920).

Artık İstanbul'da yapılacak bir şey olmadığını anlayan Fevzi Paşa Beykoz'daki evinden gizlice Ankara'ya doğru yola çıktı. İngilizler evini basarak yağmaladılar ve ailesini de sokağa attılar. Fevzi Paşa'nın geçeceği yollarda isyanlar çıkartarak onu yakalamak istediler. Paşa bütün engellemelere rağmen on dokuz gün süren ve büyük kısmı at sırtında geçen meşakkatli bir yolculuktan sonra Ankara'ya ulaşabildi. Bu sırada Büyük Millet Meclisi toplantı halinde bulunuyordu. Oturum başkanı Mustafa Kemal Paşa bir heyet seçilerek Fevzi Paşa'nın karşılanmasını teklif etti. Meclis ise hep birlikte karşılanmasını kararlaştırdı. Oturuma ara verilerek istasyona gidildi, coşkun tezahürat arasında paşa karşılandı ve meclise gelindi. Fevzi Paşa üyelerin ısrarlı istekleri üzerine hemen kürsüye çıkarak İstanbul'daki son durum hakkında bilgi verdi. Hükümetin bir şey yapamadığını, İngilizler'in hükümeti kendi istekleri doğrultusunda

sıkıştırdıklarını, padişahın bu durumdan son derece üzüntü duyduğunu ve Büyük Millet Meclisi'ne güven ve başarı dileklerini bildirdiğini anlattı. Fevzi Paşa'nın Ankara'ya gelişi ve mecliste yaptığı konuşma metni bir tamim halinde bütün memlekete ve ordu birliklerine duyuruldu.

Fevzi Paşa Kozan milletvekili olarak katıldığı Büyük Millet Meclisi tarafından kurulan İcra Vekilleri Heyeti'ne Müdâfaa-i Milliyye vekili seçildi. İcra Vekilleri Heyeti de onu başkan seçti. Böylece Ankara'da kurulan meclis hükümetinin ilk başkanı sıfatını kazanmış oldu. Bu görevde bulunduğu sırada bilhassa düzenli ordu kurulması konusunda büyük hizmetleri oldu. II. İnönü Savaşı'nın kazanılmasından sonra birinci ferikliğe terfi eden (3 Nisan 1921) Fevzi Paşa, İsmet Bey'in (İnönü) yerine önce vekâleten, sonra asâleten Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliğine getirilince vekillikten ayrıldı (5 Ağustos 1921). Sakarya Savaşı'nın kazanılmasında büyük rol oynadı. Cephenin en ön saflarında bizzat çarpışmalara katılan paşa, zaman zaman Ankara'ya gelerek savaşın gidişi yüzünden heyecana kapılan meclisi yatıştırıcı konuşmalar yaptı. Mecliste başkumandanlık kanununun süresinin uzatılması lehinde kesin tavır koyarak kanunun uzatılmasını sağladı. Yunan ordusunu kesin yenilgiye uğratan Başkumandanlık Meydan Muharebesi'nin savaş planları da Fevzi Paşa tarafından hazırlandı. 30 Ağustos Zaferi'nin kazanılmasında büyük rolü olan Fevzi Paşa'ya Mustafa Kemal'in teklifiyle Büyük Millet Meclisi tarafından mareşallik rütbesi verildi (31 Ağustos 1922).

Kozan ve İstanbul olmak üzere iki defa Millet Meclisi üyeliği yapan Fevzi Paşa, 30 Ekim 1924'te kumanda mevkiinde bulunmuş milletvekillerinin politika

veya askerlikten birini seçmeleri istenince çok sevdiği askerlik mesleğini tercih etti. İstanbul milletvekilliğinden ayrılarak Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliği görevini 1944'te emekliye sevkedilinceye kadar sürdürdü. Atatürk'ün ölümünden sonra İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanı seçilmesinde büyük rol oynadı. II. Dünya Savaşı'na girilmesine şiddetle karşı çıkan Fevzi Çakmak orduyu savaşa hazırlamaktan da geri kalmadı. 12 Ocak 1944'te yaş haddinden emekliye ayrılmasını bir türlü hazmedemeyen Fevzi Çakmak kırgın olarak bir süre köşesine çekildi ve Cumhuriyet Halk Partisi'ne girmesi ve milletvekili olması hususunda bizzat Cumhurbaşkanı

İsmet İnönü tarafından yapılan teklifleri kabul etmedi. Cumhuriyet Halk Partisi'ne duyduğu kırgınlık dolayısıyla bu partiye karşı kurulan Demokrat Parti'yi destekledi. Bu partinin listesinden bağımsız aday olarak İstanbul milletvekili seçildi (21 Temmuz 1946). Bir süre sonra parti yöneticileriyle anlaşmazlığa düşerek Demokrat Parti'den ayrıldı (12 Temmuz 1947). Millet Partisi'nin kurucu üyeleri arasında yer aldı (20 Temmuz 1948) ve bu partinin şeref başkanı seçildi. Teşvikiye Sağlık Yurdu'nda vefat ettiği zaman (10 Nisan 1950) hükümet millî yas ilân etmediği için halk Cumhuriyet Halk Partisi aleyhine büyük tepki gösterdi. Beyazıt Camii'nde kılınan namazdan sonra çoğunluğu üniversite gençliği olmak üzere kalabalık bir cemaat, naaşını tekbir getirerek toprağa verildiği Eyüp Sultan'a kadar eller üzerinde taşıdı. Halkın Fevzi Çakmak'ın cenazesine duyduğu bu büyük ilgi, Cumhuriyet Halk Partisi'ne karşı gösterilen ilk açık direniş hareketi ve İsmet İnönü'nün önemli bir siyasî yenilgisi olarak yorumlandı.

Fevzi Çakmak başarılı askerlik hayatı boyunca çalışkan, alçak gönüllü, sağlam iradeli ve karakterli, dinine bağlı bir kumandan olarak sevildi ve sayıldı. En büyük zevki kitap okumak olan paşa geniş bir kültüre sahipti. Özellikle tarih, edebiyat ve sosyolojiye çok önem verirdi. Fransızca, İngilizce, Arapça ve Farsça yanında bazı Balkan dillerini de bilir, günlük politikadan hoşlanmazdı. Askerin de politik çekişmelerin dışında ve politikadan uzak tutulmasını savunurdu. Balkan Savaşı'nın kaybedilmesinin en büyük sebebini ordunun siyasete bulaşmış olmasında gören Fevzi Paşa orduyu daima politikadan uzak tutmuştur. Nitekim Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra ordunun kışlasına dönmesinde Fevzi Paşa'nın rolü büyük olmuş, 1924'te askerlik mesleğini politikaya tercih etmesiyle bunu bizzat kendi nefsinde uygulamıştır. Emekliye ayrıldıktan sonra çeşitli baskılarla politikaya atılmış ise de o hep asker kalmıştır.

Fevzi Paşa Harp Akademisi'nde verdiği konferanslarını Garbî Rumeli'nin Sûret-i Ziyâı ve Balkan Harbinde Garb Cephesi Harekâtı (İstanbul 1927) adıyla bir kitap halinde de yayımlamıştır. Tamamen kendi inceleme ve tesbitleriyle belgelere dayanan bu eserde Fevzi Paşa Balkan felâketlerinin siyasî, sosyal ve askerî bakımlardan tahlilini yapmaktadır. Ayrıca doğu cephesinde bulunduğu yıllardaki tesbit ve incelemelerini de Büyük Harb'de Şark Cephesi Harekâtı (Ankara 1936) adıyla kitap halinde yayımlamıştır. Sade bir üslûpla, askerî başarılarını öğünme vesilesi yapmadan anlattığı bu

eseri harp edebiyatımızın başarılı örneklerinden biri sayılır. Fevzi Paşa’nın bir hayli hacimli hâtıratı ise ailesinde olup tamamı henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Arşivi, nr. 9/701, Klasör 2437, Dosya 37 (106), Fihrist 19-19, 19-17; Harb Tarihi Vesikaları Dergisi, XXV/75 (Eylül 1976), vesika nr. 1616-1618; TBMM Zabıt Ceridesi (I. Devre), I, Ankara 1940, s. 90-95; IX (1942), s. 230, 325; XXIII (1960), s. 266; TBMM Gizli Celse Zabıtları, I. Devre, II (1985), s. 425; III (1985), s. 341-342; Falih Rıfkı Atay, Ondokuz Mayıs, Ankara 1944, s. 17-19, 26; Süleyman Külçe, Mareşal Fevzi Çakmak, İstanbul 1953; Ali Fuat Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1953, s. 250, 370-371; Cemal Kutay, Fevzi Çakmak Atatürk’ü Tevkif Edecekti, İstanbul 1956; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 389-396, 650-654; Sinan Omur, Büyük Mareşal: Fevzi Çakmak, İstanbul 1962; Peyami Safa, Mübeccel Serdarımız Fevzi Paşa, İstanbul, ts. (Orhâniye Matbaası), s. 1-22; Ayfer Özçelik, “Fevzi (Çakmak) Paşa’nın Anadolu’ya Geçişi”, TK, sy. 326 (1990), s. 364-370; Adnan Çakmak, “Mareşal Fevzi Çakmak’ın Hatıraları”, Hürriyet Gazetesi, 10 Nisan-19 Mayıs İstanbul 1975; “Çakmak”, EI^2 (İng.), II, 6.

Ayfer Özçelik

ÇAKMAK, el-Melikü’z-Zâhir

el-Melikü’z-Zâhir Ebû Saîd Seyfüddîn el-Alâî (ö. 857/1453)

Memlük sultanı (1438-1453).

Küçük yaşta Kafkasya’dan Mısır’a esir olarak getirildi. Sultan Berkuk’un hizmetinde bulunan kardeşi Kāsımî’nin ricası üzerine Berkuk’un aracılığıyla efendisi Alâ tarafından âzat edildi. Bir müddet sonra Berkuk’un muhafız birliğine katıldı. Sultan el-Melikü’n-Nâsır Ferec zamanında (1399-1412) sâkî ve emîr-i aşere olarak görev aldı. Kardeşinin bu sultana isyanı yüzünden hapis cezasına çarptırıldı ve onun zamanında devlet hizmetine alınmadı. el-Melikü’l-Müeyyed Seyfeddin zamanında (1412-1421) emîr-i aşere, emîr-i tablhâne ve hâzindâr-ı kebîr olarak hizmet etti. el-Melikü’z-Zâhir Seyfeddin Tatar’ın saltanatında (1421) emîr-i mie, mukaddem-i elf, el-Melikü’l-Eşref Seyfeddin Barsbay zamanında da (1422-1437) hâcibü’l-hüccâb oldu. Daha sonraki yıllarda emîr-i âhûr, emîr-i meclis, emîr-i silâh ve Atabegü’l-asâkir Barsbay’ın vasiyeti üzerine de oğlu el-Melikü’l-Azîz’in saltanatında (1437-1438) müdebbir-i memleke tayin edildi. Bu genç sultan zamanında bazı emîrler ve Eşrefiyye Memlükleri’ne rağmen Zâhiriyye, Nâsıriyye, Müeyyediyye ve Seyfiyye adlı Memlük grupları Çakmak’ı desteklediler ve onu saltanatı ele geçirmeye teşvik ettiler. Bunun üzerine Çakmak 1438 yılında el-Melikü’l-Azîz’i azlederek el-Melikü’z-Zâhir unvanıyla tahta çıktı. el-Melikü’l-Azîz bazı girişimlerde bulunduysa da başarılı olamadı ve İskenderiye’de gözetim altına alındı.

Sultan Çakmak, ilk zamanlarında bazı emîrler ve Eşrefiyye Memlükleri ile el-Melikü’l-Azîz taraftarı olan Dımaşk Valisi İnal ve Halep Valisi Tanrıvermiş’in isyanlarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Sonunda onların mukavemetlerini kırarak adı geçen valileri ve diğer isyancıları idam ettirdi. 1439 yılından itibaren içeride duruma tamamen hâkim olan Çakmak dış siyasette de başarılı oldu. 1438’de Akkoyunlu, 1439’da Dulkadıroğulları ve Osmanlı, 1440’ta Timur ve 1450’de Karakoyunlu elçilerini hediyelerle karşılayarak bu devletlerle iyi münasebetler kurdu. Endülüs’teki

müslümanlara istedikleri yardımı gönderdi (1440). Mısır'ın kuzey sahillerindeki korsanlığa engel olmak

için 1440, 1443, 1444 yıllarında Rodos'a seferler düzenledi. Ancak buraya hâkim olan İsbitâriyye (Haspitalier) şövalyeleri İslâm ülkelerinde bulundurdukları casuslar vasıtasıyla düşmanlarının harekâtı hakkında zamanında bilgi edindikleri için bunlardan kayda değer bir sonuç alamadı ve onlarla anlaşma yaptı. 1444'te Kâbe'nin o yıl örtüsünü değiştirmek isteyen Timurlu elçilerine bu izni verdi. Timur'un hanımının da bulunduğu hac heyetine yapılan saldırıdan dolayı suçluları cezalandırdığı gibi verdiği çeşitli hediyelerle heyet mensuplarını memnun etti.

Çakmak'ın 1452 yılında başlayan hastalığı giderek şiddetlendi ve ertesi yıl saltanattan ayrıldı; yerine oğlu Osman getirildi. Çok geçmeden 1 Şubat 1453'te seksen bir yaşında vefat eden Çakmak kardeşi Kāsımî'nin yanına defnedildi. Halife Kâim-Biemrillâh tarafından kıldırılan cenaze namazına devlet erkânı ile birlikte halktan büyük bir kalabalık katıldı.

Çakmak dindar, âlim ve cesur bir sultandı, israfı sevmezdi. Âlimlerle ilmî sohbetlerden zevk alır, onlara saygı gösterirdi. İbn Hacer'e karşı derin sevgi besler, ona "emîrü'l-mü'minîn" diye hitap ederdi. Memlük sultanlarının en değerlilerinden olan Çakmak zamanında ülke içinde emniyet sağlanmış, ordu disiplin altına alınmıştır.

Sultan Çakmak Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde çeşitli imar faaliyetlerinde bulunmuş, buralarda camiler, köprüler ve su yolları yaptırmış, ayrıca Kâbe'yi tamir ettirmiştir. Çakmak çok iyi Türkçe ve Arapça konuşurdu. Aynı zamanda değerli kitaplara meraklıydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XV, 7459; a.mlf., Havâdisü'd-dühûr (ed. W. Popper), New Haven 1967, s. 1-60; Sehâvî, ed-Davü'l-lâmi, III, 71-74; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1984, II, 198-230; Şevkânî, el-

Bedrü't-tâliʿ, I, 184-186; İbnü'l-İmâd, Şezerât, VII, 291; Ali Paşa Mübârek, el-Hıtatü't-Tevfîkıyye, Kahire 1969, I, 121-122; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 128-129; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filistîn, Amman 1384-96/1965-76, V/2, s. 84; D. Ayalon, The Mamlūk Military Society, London 1979, II, 51; Kâzım Yaşar Kopraman, "Mısır Memlûkleri 1250-1517", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 520-523; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Hareketü's-salîbiyye, Kahire 1986, II, 977-978; M. Sobernheim, "Çakmak", İA, III, 328-329; a.mlf., "Čakmak", EI^2 (İng.), II, 6.

Asri Çubukçu

ÇÂLÂK AHMED EFENDİ

(bk. AHMED EFENDİ, Çâlâk)

ÇÂLÂKZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Çâlâkzâde)

ÇALAP

Müslüman Türkler'in Allah hakkında kullandıkları isimlerden biri.

(bk. ESMÂ-i HÜSNÂ)

ÇALDIRAN SAVAŞI

Yavuz Sultan Selim ile Safevî Hükümdarı Şah İsmâil arasında Çaldıran ovasında 23 Ağustos 1514'te yapılan meydan savaşı.

XVI. yüzyıl başılarında İran'da Şiî inanışına dayalı bir devlet kuran Şah İsmâil, gönderdiği dâî*ler vasıtasıyla Anadolu'nun birliğini bozacak büyük bir Şiî propagandasına başladı. Bunlardan Şahkulu Baba Tekeli pek çok kimseyi şah tarafına çekmeyi başardı ve Kütahya'ya kadar ilerledi. 1512'de Nur-Ali Halife Tokat'ı zaptederek Şah İsmâil adına hutbe okuttu. Şah İsmâil'in sebep olduğu son karışıklıklar sırasında Anadolu'da 50.000 kadar insan öldü ve pek çok ev yağmalandı. 24 Nisan 1512'de Osmanlı tahtına Yavuz Sultan Selim geçti. Bu arada Şiî propagandası saraya kadar girdi ve Şehzade Ahmed'in oğlu Murad İran'a iltica etti. Sultan Selim bu şehzadeyi şahtan geri istediyse de şehzade geri gönderilmediği gibi giden elçi de öldürüldü. Anadolu'daki bu Şiî faaliyetleri devlet ve millet bünyesinde derin yaralar açtı ve Anadolu bir savaş sırasında içten çökecek hale geldi.

Böyle bir durumda tahta geçen I. Selim her şeyden önce Safevî meselesini kesin olarak çözmeye karar verdi. Şiî İranlılar'la savaşmak için İstanbul Müftüsü Sarıgürz Nûreddin Efendi ve Kemalpaşazâde'den fetvalar aldı ve hazırlıklara başladı. Bu arada sefere çıkmadan önce Anadolu'da Şah İsmâil'e taraftar 40.000 kadar kızılbaş*ı tesbit ettirerek ortadan kaldırdı, böylece hem Anadolu'yu hem de ordusunun gerisini emniyet altına aldı.

Şah İsmâil de yanındaki Şehzade Murad'ı Osmanlı tahtının vârisi ilân etti. Bu arada Osmanlılar'a karşı girişeceği savaşta yardım etmesi için Memlük sultanına hediyelerle bir elçilik heyeti gönderdi. Diyarbekir ve dolaylarını şah adına zapteden Ustaçlu oğlu Mehmed Osmanlı padişahına meydan okumaya başladı. Şahın halifeleri de Anadolu'da Şiî halkı isyana teşvike devam ediyorlardı.

Bu durum karşısında Edirne'de toplanan olağan üstü divanda alınan savaş kararı üzerine Sultan Selim İran seferine çıktı ve bunu bir mektupla Şah İsmâil'e bildirdi. Osmanlı ordusu Yenişehir, Seyitgazi ve Konya üzerinden

Sivas’a geldi. Padişah, muhtemel bir Şiî ayaklanmasına karşı Sivas-Kayseri arasında hasta ve zayıflardan 40.000 kişilik bir ihtiyat kuvveti bıraktı. Osmanlı ordusunun geçeceği yerlerdeki mahsül, otlak ve meskenlerin şahın emriyle yakılması yüzünden ordu sıkıntı içinde ilerliyordu. Erzincan’da şaha ikinci bir mektup gönderen Selim onu tekrar savaşa davet etti. Bir süre sonra şahtan bir mektup ile içi afyon dolu altın bir kutu geldi. Şah İsmâil karışıklık çıkmasını istemediğini, aksi halde kendisinin de savaşa hazır olduğunu bildiriyordu. Sultan Selim hızlı bir yürüyüşle Çermük’e geldi, fakat İran ordusu hâlâ görünmemişti. Buradan Şah İsmâil’e bir mektup daha gönderdi. Bu mektupta günlerdir ülkesinde yürüdüğü halde ortaya çıkmadığını belirtiyordu. Öte yandan verdiği söze rağmen şahın meydanda görünmemesi, çorak arazide büyük sıkıntı çeken asker arasında hoşnutsuzluk doğurdu. Bazı kumandanların da gizli tahriklerine kapılan yeniçeriler Eleşkirt ovasında padişahın otağına kurşun atacak kadar ileri gittiler. Fakat Sultan Selim’in askere hitaben yaptığı sert, kısa ve tesirli konuşma durumu düzeltti ve ordu tekrar hareket etti. Bu sırada öncü kuvvetlerden İran ordusunun yaklaşmakta olduğu haberi gelmişti. Osmanlı ordusu 23 Ağustos günü İran Azerbaycanı’nda Çaldıran ovasına geldi ve bir kısım devlet adamının muhalefetine rağmen hemen savaş için mevzilendi. Defterdar Pîrî Mehmed Çelebi (Paşa) ve Yavuz Selim hariç devlet ricâli ordunun 24 saat dinlenmesini teklif etmişlerdi.

Osmanlı ordusunun merkezinde yeniçeri, topçu, cebeci ve kapıkulu süvarileriyle Yavuz Sultan Selim vardı. Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa, ikinci vezir Dukakinzâde Ahmed Paşa,

Mustafa Paşa, Ferhad Paşa ve Karaca Paşa gibi devlet büyükleri ve din adamları da padişahın yanındaydı. Ordunun sağ kanadını Anadolu Beylerbeyi Hadım Sinan Paşa ile Zeynel Paşa emrindeki Anadolu ve Karaman askerleri, sol kanadını ise Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa kumandasındaki Rumeli askerleri oluşturuyordu. Ön kısma yerleşen Ayas Paşa kumandasındaki tüfekli yeniçeriler, araba ve develerden meydana gelen siper gerisinde bulunuyordu. İki kanadın sonunda biri 10.000, diğeri 8000 kişilik Anadolu ve Rumeli azebleri vardı. Zincirlerle birbirlerine bağlanmış topların önemli kısmı azeblerin arkasına yerleştirilmişti. Şehsuvaroğlu Ali Bey Dulkadırlı Türkmenleri’yle öncü, Şâdî Paşa da artçı kuvvetlere kumanda ediyordu.

Yaklaşık 2500 kilometrelik uzun bir yoldan gelen 100.000 kişilik Osmanlı askeri ve atları yorgundu, aynı zamanda yiyecek sıkıntısı vardı. Sayıca en az Osmanlı kuvvetleri kadar olan şahın ordusu ise dinçti ve Tebriz gibi çok kısa bir mesafeden gelmişti. Topuz, yay ve mızraklarla donatılmış savaşçıların atlarına çelik eyerler vurulmuştu. Çoğunluğu Ustaclu, Varsak, Rumlu, Şamlu, Kaçar ve Karamanlı Türkmenleri'nden meydana gelen Safevî kuvvetleri çeşitli kumandanların emrinde bulunuyordu. Şah İsmaîl ordusunu sağ ve sol kanat olmak üzere ikiye ayırdı. Sağ koldaki kuvvetlere bizzat kendisi, sol kol kuvvetlerine ise Ustaclu Muhammed Han kumanda ediyordu. Vezîriâzam Ni'metullah oğlu Emîr Abdülbâki ile Kazasker Seyyid Haydar merkezde kalmışlardı. Şah İsmâil'in amacı Osmanlı kuvvetlerinin iki kanadına birden hücum ederek çevirme hareketi yapmak ve böylece Osmanlı merkezî kuvvetlerini arkadan vurmaktı. Şah ayrıca Osmanlı ordusu içindeki kızılbaşları kendi tarafına çekerek rakibini içeriden de yıkmak istiyordu. Yavuz'un yorgun askerleri hemen savaşa sokmasının en büyük sebebi de şahın bu tür faaliyette bulunması ihtimaline engel olmaktı.

Çaldıran Savaşı, 23 Ağustos çarşamba günü şahın emrindeki 40.000 seçkin süvarinin saldırısıyla başladı. Aynı anda Ustaclu Muhammed de Anadolu ve Karaman kuvvetlerine saldırdı. Fakat Anadolu Beylerbeyi Sinan Paşa'nın yapılan plan gereğince askerleri hızla geri çekerek Safevî askerlerini Türk topçularıyla karşı karşıya getirmesi ve topçuların hep birden ateş açmaları üzerine Şiî ordusunun bu kanadı perişan oldu. Başta Ustaclu oğlu olmak üzere pek çok Safevî kumandanı öldü. Sinan Paşa'nın kuvvetleri ayrıca Abdülbâki Han kumandasındaki İran piyadelerini dağıttı ve bu hanı da ortadan kaldırdı, kaçanlar ise şahın yanına gittiler. Osmanlı merkez kuvvetlerine saldıran Şah İsmâil top ve tüfeklerin etkili ateşi karşısında çekilmek zorunda kaldı. Ardından Osmanlı ordusunun sol kanadına hücuma karar verdi ve Malkoçoğlu Ali Bey ile kardeşi Tur Ali Bey'in zayıf kuvvetlerine saldırdı. Büyük kahramanlık göstermelerine rağmen hemen yardımcı kuvvet yetişemediğinden bu iki kardeş şehid oldular. Daha sonra asıl kuvvetler üzerine yönelen İran Şahı kısa sürede azebleri da dağıtarak Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa'nın kumandasındaki sol kol kuvvetlerinin üzerine yürüdü. Bu koldaki Osmanlı kuvvetleri önceden hazırlanmış planı uygulayamamış, topların önündeki azebler zamanında geri çekilemediği

için toplardan gereği gibi faydalanılamamıştı. Hasan Paşa'nın da ölümü bu kanadın çözülmesine ve askerlerin padişaha doğru kaçmasına sebep olmuştu. Sultan Selim Rumeli askerlerinin oluşturduğu sol kanada yardım için hemen yeni kuvvetler sevketti. Tüfekli yeniçerilerin müdahaleleri savaşın seyrini değiştirdi. Şah İsmâil hemen hücum yönünü değiştirerek Osmanlı artçı kuvvetlerine saldırdıysa da başarılı olamadı. Osmanlı merkezî kuvvetlerinin topluca savaşa girmesi, Şah İsmâil'in bir tüfek kurşunu ile yaralanması ve atının yere yuvarlanması Safevî hükümdarına çok tehlikeli anlar yaşattı. Bir Osmanlı süvarisinin üzerine yürüdüğü sırada kendisine çok benzeyen yakın adamı Mirza Ali'nin "Şah benim" diyerek teslim olması İran şahını kurtardı.

Ümit kalmadığını anlayan şah önce Tebriz'e, buradan da Dergüzîn'e kaçtı. Onun yaralanıp kaçmasından sonra İran ordusu daha fazla direnemedi ve dağıldı, savaş da Osmanlılar'ın kesin galibiyetiyle sonuçlandı. Bu meydan muharebesinin kazanılmasında Yavuz'un savaşı olağan üstü başarıyla yönetmesinin yanında istenildiği yere çevrilebilen seyyar topların çok büyük rolü olmuştur.

Zaferden sonra Şiî ordugâhı, Şah İsmâil'in hazineleri, hanımları ve emîrleri Osmanlılar'ın eline geçti. Savaşta her iki taraftan pek çok asker öldü. Osmanlılar'dan Rumeli beylerbeyi ile on sancak beyi hayatını kaybetti. Çaldıran Zaferi'nden sonra Yavuz Sultan Selim Tebriz'e hareket etti ve halka aman vererek 5 Eylül'de şehre girdi. Bir hafta kadar Tebriz'de kalan Sultan Selim şahın hazinelerini ve bazı sanatkârları alarak yola çıktı. Kışı Karabağ'da geçirmek istediyse de yeniçerilerin muhalefeti üzerine Kars ve Bayburt üzerinden geriye hareket etti. Bu arada zaferi bildirmek için komşu devletlere fetihnâmeler yazılıp gönderildi.

Yavuz Selim Amasya'da iken Şah İsmâil'den bir elçilik heyeti geldiyse de Osmanlı padişahı bu heyeti kabul etmedi. Bu arada Kemah Kalesi alındı (19 Mayıs 1515). Sultan Selim'in Kemah'a gelmesi üzerine Şah İsmâil Erdebil'e çekildi. Ayrıca harekât sırasında Osmanlı yiyecek kollarını vuran Dulkadıroğulları'nın ülkesi alınarak Maraş ve Elbistan Osmanlı topraklarına katıldı. Daha sonra İstanbul'a hareket eden Sultan Selim 11 Temmuz'da şehre girdi ve hemen Çaldıran'dan dönerken yapılan yeniçeri ayaklanmalarını tahkik ettirerek ocak ağalarını sorguya çektirdi ve olaylarda

dahli bulunan bazı devlet adamlarını idam ettirdi. Tâcîzâde Câfer Çelebi de bunlardan biridir. Askeri zapturapt altına almada kusuru görülen Hersekzâde Ahmed Paşa ile ikinci vezir Dukakinzâde Ahmed Paşa Amasya'da görevlerinden alınmışlardı.

Bunlardan Dukakinzâde, Dulkadıroğlu ile ittifak yapıp mektuplaştığı anlaşılınca bizzat Selim tarafından yaralanmış ve daha sonra da onun emriyle öldürülmüştür.

Bu sıralarda Şah İsmâil'den gayet yumuşak üslûpla yazılmış barış mektubu ile birlikte bir elçilik heyeti daha gelmişse de Yavuz İran şahının sözlerine güvenmediğinden gelen elçileri hapsettirmiştir.

Çaldıran muharebesinden sonra başta Diyarbekir olmak üzere birçok Doğu Anadolu şehri Osmanlılar'ın eline geçti. Böylece Selçuklular'dan sonra bozulan Anadolu birliği tekrar ve kalıcı olarak sağlanmış oldu. Bıyıklı Mehmed Paşa Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi, tarihçi İdrîs-i Bitlisî de müşavir olarak onun yanına verildi. İdrîs-i Bitlisî'nin gayretleriyle Harput, Meyyâfârikīn, Bitlis, Hısnıkeyfâ, Urfa, Mardin, Cezîre ve Rakka'ya kadar Güneydoğu Anadolu bölgesi ile Musul dolayları Osmanlı idaresine geçti. Tebriz-Halep ve Tebriz-Bursa İpek yolu Osmanlılar'ın kontrolüne girmiş oldu. Şiî inancının yayılması büyük ölçüde durduruldu, geçici de olsa Safevî tehlikesi ortadan kalktı. Bu zaferden sonra Yavuz Sultan Selim "şah" unvanını kullanmaya başlamış, hatta bu unvan "Sultan Selim Şah" diye sikkelere de işlenmiştir. Yavuz'dan sonra gelen padişahlar da aynı unvanı kullanıp kendi dönemlerinde basılan paralara işlediklerinden bu unvanla basılan paralara "şâhî" denmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. 640 (Müftü Sarıgürz'ün fetvası); İdrîs-i Bitlisî, Selimnâme, TSMK, Revan, nr. 1540, vr. 2b-16[a]; Şükrî-i Bitlisî, Selimnâme, TSMK, Hazine, nr. 1597, tür.yer.; Keşfî Mehmed Çelebi, Selimnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2147, vr. 33b-44[a]; İbn Kemâl, Risâle, Süleymaniye

Ktp., Pertev Paşa, nr. 621; a.mlf., Selimnâme, TSMK, Hazine, nr. 1424, vr. 62[a] vd.; Celâlzâde, Selimnâme, TSMK, Revan, nr. 1247, vr. 39b-41[a] ve tür.yer.; Hasan-ı Rûmlû, Ahsenü't-tevârîẖ (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 135, 144-147, 149, 153; Feridun Bey, Münşeât, I, 379, 386-389; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), s. 396-402; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, II, 239 vd.; Sarı Abdullah Efendi, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3333, vr. 96b-107[a]; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 253-277; Selâhaddin Tansel, Yavuz Sultan Selim, İstanbul 1968, tür.yer.; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesîkaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, XVII/22 (1968), s. 49-78; M. Tayyib Gökbilgin, "Çaldıran Muharebesi", İA, III, 329-331; J. R. Walsh, "Čāldırān", EI[2] (İng.), II, 7-8.

Mustafa Çetin Varlık

ÇAMLIBEL, Faruk Nafiz

(1898-1973)

Türk şairi ve tiyatro yazarı.

18 Mayıs 1898'de İstanbul'da doğdu. Babası hazîne-i hâssa başmüfettişi Süleyman Nâfiz Bey, annesi Fatma Ruhiye Hanım'dır. Baba tarafından Trabzonlu bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Bakırköy Rüşdiyesi ile Hadîka-i Meşveret İdâdîsi'nde tamamladı; bir süre devam ettiği Tıp Fakültesi'ni bitiremeyerek dördüncü sınıftan ayrıldı. 1918'de İleri gazetesinin yazı heyetinde çalıştı, 1922'de gazetenin temsilcisi olarak Ankara'ya gitti. 1922-1924 yılları arasında Kayseri Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. Daha sonra Ankara Muallim Mektebi'nde (1924), Ankara Kız ve Erkek liselerinde öğretmenliğe devam etti (1924-1932). İstanbul'a döndükten sonra da Vefa Lisesi, Kabataş Lisesi ve Arnavutköy Amerikan Kız Koleji'nde öğretmenlik yaptı (1932-1946).

1946 yılında politikaya atılarak Demokrat Parti'den İstanbul milletvekili seçildi. 27 Mayıs 1960 İhtilâli'ne kadar milletvekilliği yaptı. İhtilâlde diğer Demokrat Parti milletvekilleriyle birlikte tutuklanarak Yassıada'ya gönderildi. Haziran 1960-Eylül 1961 tarihleri arasında tutuklu kaldı ve suçsuz bulunarak salıverildi. Bir daha politikaya girmedi ve son yıllarını Arnavutköy'deki evinde geçirdi. Bir vapur seyahati sırasında Fethiye civarında 8 Kasım 1973'te öldü. Mezarı Karacaahmet'tedir.

Şiire çok genç yaşta başlayan Faruk Nafiz'in 1913-1917 yılları arasında Peyâm ve Serveti Fünûn'da neşredilen ilk şiirleri, gerek muhteva gerekse üslûp ve kelime kadrosu bakımından Serveti Fünûn ve Fecr-i Âtî şiirinin özelliklerini taşımaktadır. Bunlarda Cenab Şahabeddin, Tevfik Fikret ve Ahmed Hâşim'in tesirleri açıkça görülür. Şiirlerinin konusu ferdî aşk ve ıstıraplardır. Bu ferdî sanat anlayışı dolayısıyla, o sıralarda cemiyeti derinden sarsan I. Dünya Savaşı bile onun şiirlerinde fazla bir akis bulmamıştır.

1918’de ilk şiir kitabı Şarkın Sultanları’nı neşreder. Aynı yıl Yeni Mecmua, Fağfûr, Şâir gibi edebî mecmualarda da şiirleri yayımlanmaya başlar. Bu şiirlerle birlikte Faruk Nafiz’in edebî kişiliğinin yerine oturduğu görülür; artık aruza hâkimdir ve kendine has bir üslûbu vardır. Bu devreden sonra Faruk Nafiz’in şiirleri Edebiyyât-ı Umûmiyye, Büyük Mecmua, Nedim, Ümid, Yarın, Süs, Yıldız gibi pek çok dergide görülür. 1919’da sadece iki sayı çıkan Edebî Mecmua’nın müdürlüğünü yaptı. Bu dönem şiirlerinde de daha çok aşk konularını ele almıştır. Bunun yanı sıra özellikle Büyük Mecmua, Nedim ve Ümid dergilerinde I. Dünya Savaşı’ndan sonra işgal edilen ülkemize dair “Bozgun”, “Hisar”, “Yaralı Arslan”, “Münâcât” ve “İzmir” gibi şiirleri yayımlanır.

Faruk Nafiz’in sanat hayatında 1922’den sonra yeni bir dönem başlar. Bu tarihten itibaren Anadolu gerçeğini bizzat gören ve yaşayan şair artık bütünüyle cemiyete yönelir. Bu yeni sanat anlayışı ile yazdığı şiirler hece vezniyledir ve doğrudan doğruya o devirde hızlanan sade Türkçecilik cereyanına bağlıdır. Faruk Nafiz’in yeni sanat anlayışını, 1926’da Hayat mecmuasında yayımlanan “Sanat” şiirinde bir beyannâme haline getirdiği görülür. Burada Batı edebiyatı âdeta yok farzedilmekte ve cemiyete yönelme esas alınmaktadır. İstanbullu aydın ile Anadolu’daki halk arasında olumlu bir ilişkinin kurulması gerektiği belirtilirken Batı hayranlığı ve taklitçiliğinin karşısına da Anadolu insanı ve kültürü çıkarılmaktadır.

Şairin bu anlayış doğrultusunda yazdığı en meşhur şiiri “Han Duvarları”dır. Bu şiirle, daha önce itibarî bir tarzda ele alınan Anadolu gerçekçi ve sade bir bakışla anlatılmıştır. Faruk Nafiz bilhassa müdürlüğünü yaptığı Hayat mecmuasında Anadolu’yu, coğrafyasını, tabiatını ve Anadolu insanını, onun meselelerini anlatan, halk edebiyatı kaynaklarıyla da beslenmiş şiirler yazmıştır. Bu şiirlerle birlikte edebiyatımızda “memleket edebiyatı” denilen bir cereyan başlar.

Faruk Nafiz aruzla yazdığı şiirlerde Yahya Kemal’i üstat kabul eder ve onun

açtığı yoldan yürür. Daha sonra hece ile yazdığı şiirlerde aruzda sağladığı âhengi hecede de kurmaya çalışır ve bunda da büyük ölçüde başarılı olur. Aynı yıllarda kendisi gibi hece vezniyle yazan Enis Behiç, Yusuf Ziya, Halit Fahri ve Orhan Seyfi ile birlikte “Beş Hececiler” (bk. BEŞ HECECİLER)

adı verilen grup içerisinde mütalaa edilir.

Akbaba (1934), Karikatür (1936), Mizah (1946) dergilerinde 800’den fazla mizahî şiiri yayımlanan Faruk Nafiz’in bir de mizah yazarlığı cephesi vardır. Çamlıbel, Çamdeviren, Çamlıviran, Deli Ozan, Akıllı Ozan gibi takma adlarla yazdığı bu şiirlerde daha çok memleket meselelerini, siyasî çekişmeleri ve dil konularını işlemiştir.

Faruk Nafiz ayrıca tiyatro eserleri kaleme almış ve manzum mektep temsilleri yazmıştır. Köy meselelerini işleyen Canavar ile (1926) devletin o yıllardaki resmî tarih tezini destekleyen Akın (1932), Özyurt (1932) ve Kahraman (1933) bunların en tanınmışlarıdır.

Eserleri. Şiirler. Şarkın Sultanları (İstanbul 1918); Dinle Neyden (İstanbul 1335); Gönülden Gönüle (İstanbul 1919); Çoban Çeşmesi (İstanbul 1926); Suda Halkalar (İstanbul 1928); Bir Ömür Böyle Geçti (İstanbul 1932); Elimle Seçtiklerim (İstanbul 1934); Boğaziçi Şarkısı (Sadettin Kaynak ile birlikte, İstanbul 1936); Tatlı Sert (mizahî şiirler, İstanbul 1938); Akıncı Türküleri (İstanbul 1938); Akarsu (İstanbul 1940); Heyecan ve Sükûn (İstanbul 1959); Zindan Duvarları (1960’lardan sonra yazmaya başladığı kıta tarzında şiirleri, İstanbul 1967); Han Duvarları (İstanbul 1969).

Tiyatrolar. İlk Göz Ağrısı (Paul Hervieu’den adapte, İstanbul 1922); Sevk-i Tabîî (H. Kistemaeckers’den adapte, Sermet Muhtar Alus’la birlikte, 1925’te sahnelenen bu çalışması basılmamıştır); Canavar (İstanbul 1926); Akın (İstanbul 1932); Özyurt (İstanbul 1932); Kahraman (İstanbul 1933); Ateş (İstanbul 1939); Dev Aynası (adapte, 1945’te oynanmış fakat basılmamıştır); Yayla Kartalı (İstanbul 1945). Mektep Temsilleri. Numaralar (İstanbul 1928); Bir Demette Beş Çiçek (İstanbul 1933); Yangın (İstanbul 1931; Hanım Şiir Yazacak, Yeni Usûl, Mektublar ile birlikte, İstanbul 1933); Kanbur (Yarın mecmuasında yayımlanıp yarım kalmış, 1922). Faruk Nafiz’in bunlardan başka Yıldız Yağmuru (İstanbul 1936) adlı bir roman denemesiyle Tevfik Fikret, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1937) adlı biyografi çalışması vardır. Ayrıca çeşitli dergi ve gazetelerde hâtıra, sohbet, makale ve denemeleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Ziya (Ortaç), Faruk Nafiz: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1937; a.mlf., “Çoban Çeşmesi”, Güneş, nr. 4, İstanbul 10 Şubat 1927; Nihad Sami Banarlı, Faruk Nafiz ve Seçilmiş Şiirleri, İstanbul 1949; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri, İstanbul 1965, II, 6-18; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Faruk Nafiz: Hayatı, Hatıraları, Şiirleri, İstanbul 1974; Fevziye Abdullah Tansel, “Faruk Nâfiz Çamlıbel”, KAM, III/1 (1974), s. 38-51; a.mlf., “Faruk Nâfiz Çamlıbel’in Kullandığı İğreti Ad ve Gizli İmzalar”, a.e., XII/4 (1983), s. 43-55; a.mlf., “Faruk Nâfiz Çamlıbel’in İsmâil Vecîh İğreti Adıyle Üç Hicviyesi”, a.e., XV/1 (1986), s. 18-29; Fahir İz, “Camlibel”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 167-168.

Halil Hadi Bulut

ÇAN

Bir olayı duyurma, haberleşme, alarm gibi pratik amaçlar yanında kötü ruhları ve cinleri kovma, halkı ibadete çağırma gibi maksatlarla kullanılan bir alet.

Eski Türkler'de gang, çang, çeng, çong, çung; bazı Batı dillerinde clocca, signum, campana, nola, cloche; Arapça'da nâkūs, ceres; Farsça'da nâkūs ve zeng kelimeleriyle ifade edilir. İlk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı yazarlar ahid sandığı*nın bulunduğu kutsal mekâna girenlerin giymesi gereken Hz. Hârûn'un özel elbisesine asılı çıngırakları çanla ilgili ilk işaretler saymışlarsa da (ERE, VI, 313) mevcut bilgilere göre muhtemelen çan ilk defa milâttan önce 1000 yıllarında Çin'de kullanılmaya başlanmış ve buradan Batı'ya doğru yayılmıştır. Çanın başlangıçta insanları tehlikelerden korumak maksadıyla kullanıldığı sanılmaktadır. Nitekim bazı eski toplumların, yeryüzünü doldurduğuna inanılan kötü ve zararlı cinleri insanlardan uzaklaştırmak için çan çaldıkları bilinmektedir. Hıristiyanlardaki çan kültünün de böyle bir hurafeden kaynaklandığı sanılmaktadır.

Çanın, cinleri veya kötü ruhları kovma fonksiyonu yanında Doğu'da ve Batı'da yaygınlık kazandıkça kullanım alanları da çoğalmıştır. Budist merasimlerinde çanlar önemli bir rol oynardı, tapınaklara çan asılır ve ibadete çağırmak için çalınırdı. Brahmanlar'da çan kurban merasiminin vazgeçilmez unsuru idi ve düşmanlara korku salan sesiyle bir güç kaynağı sayılırdı. Madraslı Todolar, tanrıyı boynunda çan asılı bir boğa şeklinde resmederlerdi. Burma'da çoğunlukla kutsal mekânlarda çan bulunurdu. Batı Afrika'da büyücü kâhinler / doktorlar suç işleyenlerin evlerinin önünde çan çalarak dolaşır ve bu şekilde onlara bir tür mânevî ceza verirlerdi. Grekler'de pazarın veya hanların açılışını duyurmak, birine gece nöbeti geldiğini haber vermek gibi basit işler yanında ölü gömerken kötü ruhların oradan uzaklaştırılması maksadıyla da kullanılırdı. Atina'daki Proserpine rahipleri halkı ibadete çağırmak için çan çalarlardı. Akdeniz çevresinde Geç Roma dönemine kadar ibadete çağırmak maksadıyla çan çalınmamıştır. Nitekim eski Mısır, Filistin ve Asur'da bunun için trampet kullanılırdı.

Yahudiler ve Hintliler'de aynı maksatla boru çalındığı bilinmektedir. Eski Amerika'da da metal çan kullanılmıştır. Pueble Kızılderilileri sihir maksadıyla çan veya çıngırak takarlardı. New Mexico ve Arizona'daki eski şehir kalıntılarında bakır çanlar bulunmuştur (ERE, VI, 313 vd.).

Hıristiyanlık'tan önce eski Yunan ve Roma'da çan kullanımı mevcut olmakla birlikte ilk üç asır boyunca hıristiyanlara yapılan zulüm ve baskılar karşısında ibadetler gizli ifa edildiğinden çan çalma yoluna gidilememiştir. Hıristiyanlar bu imkâna ancak Milano Fermanı'ndan sonra kavuşabildiler (m.s. 313). Hıristiyanlık dünyasında çanın ibadete davet aracı olarak kullanılmasına Kuzey Afrika manastırlarında başlanmış (V-VI. yüzyıl), daha sonra da Batı ülkelerine yayılmıştır. VIII. yüzyıldan itibaren piskoposlar tarafından "mukaddes su" ile yıkanan çan (çan vaftizi), böylece kilisenin aslî unsurlarından biri haline gelmiştir. Çan vaftizi, çanın aslında put olduğu, kutsal su ile yıkanmak suretiyle hıristiyanlaştırılması gerektiği inancından kaynaklanmıştır. Bu uygulamada çanın vaftiz edilerek koruyucu gücünün arttırılabileceği kanaatinin de tesiri olmuştur. Her ne

kadar Charlemagne 789'da çana uygulanan vaftizi reddetmişse de gelenek reforma kadar yaşadı ve bugün Batı'da hâlâ varlığını sürdürmektedir.

Çanlar önceleri elle çalınırken daha sonra motorla da çalıştırılmaya başlanmıştır. Kiliselerin durumlarına göre çeşitli büyüklükte çanlar kullanılmaktadır. Meselâ Köln Katedrali'nin çanı 25 ton, Kremlin Katedrali'ninki ise 219 tondur. Bazı çanlar tarihî değerleri dolayısıyla müzelerde korunmaktadır (meselâ Edinburg Müzesi'ndeki St. Filians Bell, Köln Müzesi'ndeki Sautfang çanı gibi). Amerika'daki Liberty Bell, Londra'da Westminster Kilisesi'ndeki Big Ben ve Çin'de Peiping'deki 60 tonluk çan dünyanın en tanınmış çanlarındandır.

Arapça'da çan için kullanılan ceres ve nâkūs kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez, ancak hadislerde her ikisi de kullanılmıştır. Hz. Peygamber, vahiy çeşitlerinden biri hakkında bilgi verirken kendisi için en şiddetlisi olduğunu belirttiği bu vahyin ona zaman zaman "ceres sesi" gibi geldiğini söylemiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vahy", 2, "Bedʾü'l-halk", 6; Müslim, "Fezâil", 87). Bu ses bir çan sesinin heybetiyle açıklanıp böylece Hz. Peygamber'in halktan Hakk'a, mülkten melekûta yöneldiği düşünülmüşse de ceresin "gizli, yavaş,

dışarıdan duyulayamayacak kadar hafif ses" şeklindeki kök anlamı göz önünde bulundurularak bunun bir çeşit sinyal veya alarm olarak açıklanması daha uygun görülmektedir. Zira Arapça'da nâkūs tamamen çan için kullanılırken ceresle ilgili kelimeler madenî çanın dışında birbirine çarptıkça ses çıkaran şeylerden yapılan zil, çıngırak anlamı da taşımaktadır. Meselâ ezanla ilgili hadislerde bazı sahâbîlerin çan çalmayı teklif ettikleri yolundaki rivayetlerde tokmağı ağaçtan olan çanı ifade eden nâkūs kelimesi geçmektedir (bk. Buhârî, "Ezân", 1, "Enbiyâ", 50, Müslim, "Salât", 1; Tirmizî, "Salât", 1). Başka bir hadiste bir adamın taşıdığı tahta çandan söz edilirken de bu kelime kullanılmıştır (bk. Dârimî, "Salât", 3; İbn Mâce, "Ezân", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 28).

Hz. Peygamber, kendi ümmetini başka dinlerin gelenek ve merasimlerinden uzak tutmak amacıyla bazı uyarılarda bulunmuştur. Çan konusu da bunlardan biridir. Nitekim bir hadise göre içinde çan bulunan eve melekler girmez (Müsned, II, 366, 372; Ebû Dâvûd, "Hâtim", 6; Nesâî, "Zînet", 54). Bir başka hadiste de, "Çan şeytanın düdüğüdür" (Müslim, "Libâs", 104; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 46, "Hâtim", 6) denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, Beyrut 1987, s. 37, 237; Duden Lexikon, Mannheim 1967, II, 900; DCR, s. 134, 460; el-Muvatta᾽, "Kur᾽ân", 7; Müsned, II, 148, 366, 372; IV, 43; VI, 158, 163, 257; Dârimî, "Salât", 3; Buhârî, "Ezân", 1, "Enbiyâ", 50, "Bed᾽ü'l-vahy", 2, "Bed᾽ü'l-halk", 6; Müslim, "Salât", 1, "Libâs", 104, "Fezâil", 87; İbn Mâce, "Ezân", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 28, "Hâtim", 6, "Cihâd", 46; Tirmizî, "Salât", 1, "Menâkıb", 7; Nesâî, "Ezân", 1, "Zînet", 54, "İftitâh", 37; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XII, 69-70; TA, III, 352-353; ERE, VI, 313 vd.; ABr., VI, 307-308; Büyük Larousse, İstanbul 1986, V, 2560-2561.

M. Süreyya Şahin

ÇANAKKALE

Marmara bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Çanakkale şehri, aynı adı taşıyan boğazın Anadolu yakasında ve bu boğazın en fazla darlaştığı bir kesimde düz bir alanda kurulmuştur.

Çanakkale, kuruluşu pek eski dönemlere inmeyen ve temeli Fâtih Sultan Mehmed döneminde atılmış olan bir XV. yüzyıl şehridir. Şehrin bu yeniliğine karşılık çevresinde yapılan kazılar yörede tarih öncesine kadar inen yerleşmelerin varlığını ortaya koymuştur. Bunların başında Çanakkale Boğazı'nın güney ağzı yakınında kurulmuş olan Truva gelir. Bu şehrin eski katları Eski Tunççağı'na kadar inmektedir. Zamanla defalarca yakılıp yıkılan bu şehir milâttan önce XIII. yüzyılda Yunanlılar tarafından kuşatılıp yıkıldı. Bununla beraber şehir sonradan tekrar gelişti. Kesin olarak ortadan kalkması, önünün alüvyonlarla dolması ve Çanakkale Boğazı çevresinde daha elverişli yerde kurulan başka şehirlerin rekabetiyle de ilgilidir. Bununla beraber daha sonra kurulan şehirlerden Dardanos da (bugünkü Çanakkale'nin güneyinde Truva ile Çanakkale arasında) uzun ömürlü olmamış, çabucak önemini kaybetmiş ve daha Ortaçağ'a gelmeden ortadan kalkmıştır. Bu topraklar Yunan egemenliğinden sonra Pers hâkimiyetine, milâttan önce 334 yılından sonra da İskender'e ve onun vârislerine geçmiştir. Sırasıyla Bergama Krallığı, Roma ve Bizans hâkimiyetlerini tanıyan bu yöre İmparator Justinianos devrinde Slav ve Hunlar'ın saldırısına uğradı. VII ve VIII. yüzyıllarda müslüman Araplar'ın gelip geçtiği bu yöreye Bizans egemenliğinin son dönemlerinde Türkmen akınları da başladı. I. Kılıcarslan'ın oğlu Sultan Melikşah döneminde (1110-1116) Selçuklu-Bizans çatışmaları çerçevesi içinde Selçuklu emîrleri Muhammed ve Monolog, Bursa ve Ulubat üzerinden Çanakkale yöresine kadar ulaştılar. Anadolu Selçukluları'nın parçalanmasından sonra kurulan beyliklerden Karesi Beyliği'nin toprakları da bu yöreye kadar uzanıyordu. Bu beyliğin topraklarının Sultan I. Murad tarafından 1360 yılında Osmanlı topraklarına kesin olarak katılmasıyla Çanakkale yöresi Osmanlı idaresine geçmiş oldu.

Aşağı yukarı birbirine yakın kesimlerde kurulan ve sonradan ortadan kalkan

şehirlerin (Truva, Dardanos) yerini Yeniçağ başlarında kurulan Çanakkale şehri almıştır. Bu yeni şehrin nüvesini, Fâtih Sultan Mehmed'in burada boğazdan geçişi kontrol altına almak için yaptırmış olduğu kale meydana getirir. Bu kale, civarda Çanakkale Boğazı'na dökülen Kocaçay (Sarısu da denir) ağzındaki bir alüvyonlu düzlük üzerinde kurulmuştur. 1463 yılında inşa edilen ve Kal'a-i Sultâniyye adı verilen bu yapı kare şeklinde idi. Köşelerinde burçlar ve ortasında büyük bir kale ve yine Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilen bir de cami bulunuyordu. Fâtih kale içindeki bu camiden başka şehirde de bir başka cami (bu caminin yapımı kaleden de önce 1452 yılındadır) ve hamam yaptırmıştı. Stratejik önemi çok fazla olan bir kesimde kurulan bu kale etrafında zamanla gelişen bir yerleşme yeri oluştu. Önceleri

bu yerleşmeye de Kal'a-i Sultâniyye deniyordu. Bu küçük yerleşim birimi kuruluşundan az sonra 1464 yılındaki bir Venedik zorlamasından başka hemen hemen iki asır hiçbir saldırı görmeyerek gelişti. XVII. yüzyılda şehri ziyaret eden Evliya Çelebi şehrin düz bir ova üzerinde, bağ ve bahçeler içinde kurulmuş olduğunu zikretmekte, gayet bakımlı ve üstü kiremit örtülü 2000 kadar eve sahip bulunduğunu ilâve etmektedir. XVII. yüzyılın ortalarına doğru Çanakkale Boğazı Venedikliler'in sık sık taarruzuna uğradığından ve bir süre de onların ablukası altına alındığından bu olaylardan Kal'a-i Sultâniyye şehri de zarar gördü. Hatta Venedik-Osmanlı deniz savaşlarının en şiddetlilerinden biri 1654 yılında tam şehrin önünde meydana geldi. Bu yüzden asrın sonlarına doğru 1680 yılında bu yöreden geçen seyyah Grelot buradan şehir veya kasaba olarak bahsetmemekte, 3000 nüfuslu büyük bir köy olarak söz etmektedir (İA, III, 338).

Fakat şehirdeki bu bakımsız durumun fazla uzun sürmediği ve tekrar mâmur hale geldiği, XVIII. yüzyılda buradan geçmiş olan seyyahların yaptığı tasvirlerden anlaşılmaktadır. 1743 yılında burayı ziyaret etmiş olan seyyah Pococke, şehrin çevresinin 2,5 kilometreye yakın olduğunu, nüfusunun büyük bir kısmının ipek ve yelken bezi ile çanak çömlek yapımı ve ticaretiyle uğraştığını yazmaktadır (İA, a.y.). Burada imal edilen çanak ve çömlekler ülkenin başka taraflarına da gönderiliyordu. Çanak imalât ve ticaretinin şöhrete kavuşması sonucunda da Kal'a-i Sultâniyye'ye ÇanakKal'ası denilmeye başlandı ve zamanla bu isim yerleşerek eski ismini unutturdu. Daha sonra da Çanakkale şekline dönüştü.

Bu yüzyılda Çanakkale'de bir İsveç konsolosluğunun bulunuşu da şehrin o dönemdeki önemini ortaya koymaktadır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru (1783) Osmanlı kalelerinin tahkim ve müdafaası konusunda araştırmalar yapmak üzere İstanbul'a davet edilen Antoine Chabot adlı Fransız istihkâm subayı, beraberindeki bir coğrafya uzmanı ile birlikte Çanakkale'ye de giderek Çanakkale'nin müdafaası hususunda projeler yapmıştı.

XIX. yüzyılın başlarında Çanakkale şehri diplomatik görüşmelere de sahne oldu. İstanbul ve Çanakkale boğazlarından savaş gemilerinin geçişini yeniden düzenleyen bir antlaşma 5 Ocak 1809'da İngiliz elçisi Rober Ader ile Osmanlı temsilcisi Vâhid Efendi arasında bu şehirde imzalandı. Onun için bu antlaşmaya Çanakkale ya da şehrin eski adıyla Kal'a-i Sultâniyye Antlaşması adı verilir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Çanakkale'ye uğrayan Mareşal Moltke bu şehrin bağ ve bahçelerle çevrili olduğunu, çınarların gölgesi altında bulunduğunu ve boğaz paşasının bu şehirde oturduğunu kaydetmektedir. 1831 Haziranında II. Mahmud çıktığı ikinci yurt içi gezisinde Çanakkale'ye uğramış, bir hafta burada kalmış, bu sırada başta Kal'a-i Sultâniyye olmak üzere Kilitbahir, Seddülbahir, Kumkale ve Bozcaada kalelerini dolaşmış, yapılan top atışı tâlimleriyle bizzat alâkadar olmuştur. Yüzyılın ortalarına doğru Sultan Abdülmecid de Eser-i Cedîd adlı gemiyle Çanakkale'ye gelmiş (25 Haziran 1845) ve kalenin tahkimatıyla bizzat ilgilenmiştir. Yüzyılın sonuna doğru imparatorluğun idarî coğrafyası konusunda dört ciltlik eser yayımlayan V. Cuinet şehirde sekiz cami, üç mescid, altı hamam, elli iki dükkân, yirmi altı fırın bulunduğunu ve ev sayısının da 2040 olduğunu söyleyerek o yıllardaki nüfusunu 11.062 olarak vermektedir. Bu sıralarda Çanakkale'de renkli ipek, sırma ve mercanla yapılan işlemecilik çok gelişmişti. Bunlarla birlikte çevresinde dokunan yörük halıları da Çanakkale şehrinde toplanıyor ve buradan dışarı gönderilerek şehrin ticarî hayatına büyük bir canlılık katıyordu. Buna karşılık bir önceki yüzyılda çok önemli olan ve şehre adını vermiş bulunan çanak çömlek imalâtı eski önemini kaybetmiş ve gerilemiş bulunuyordu. Bunda şehrin, 1860 ve 1865 yıllarında uğradığı ve bazı mahallelerini büyük ölçüde harap bırakan yangınlar esnasında bazı çanak çömlek fırın ve imalâthanelerinin üretim yapamayacak duruma gelmelerinin de etkisi olmuş bulunabilir. Bununla

birlikte bu yıllarda da şehrin ihraç ettiği maddeler arasında az da olsa toprak imalâtına rastlanıyordu. Ayrıca Çanakkale'den ihraç edilen ürünler arasında zeytinyağı, tahıl, palamut, mazı, deri, yün ve keçe de yer alıyordu.

Şehrin bu sıralarda ticaret ve stratejik konumu bakımından önemli bir yer işgal ettiği, Çanakkale'de birçok yabancı temsilciliklerin bulunmasından da anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılın son çeyreğinde İngiltere, Fransa, Yunanistan ve Rusya'nın Çanakkale'de birer konsolosluğu vardı ve bu devletler burada birer konsolos yardımcısı (vice-consul) ile temsil ediliyorlardı. Bunlara 1872 Şubatında bir de Almanya konsolosluğu ilâve edildi, fakat bu sonuncusu Nisan 1887'de kapandı.

İdarî bakımdan Çanakkale şehri Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde Anadolu eyaleti içindeki Biga sancağına bağlı bulunuyordu. Daha sonra yaklaşık 1533 yılında kurulmuş bulunan ve merkezi Gelibolu olan Cezâyir-i Bahr-i Sefîd vilâyetinin içinde yer aldı. Sonra bu vilâyetin merkezi Çanakkale oldu, 1876 yılından sonra da müstakil Biga sancağının merkezi haline geldi.

Çanakkale tarihinin en acılı günleri XX. yüzyılın başları olmuştur. 18 Mart 1915'te cereyan eden büyük deniz muharebeleri şehrin önündeki sularda meydana geldi. Bu muharebede Türkler başarılı olup düşmanı boğazdan geçirmediği halde şehir çok büyük zarar gördü. 18 Mart sabahı boğaza giren on altı savaş gemisinin açtığı ateş sonunda şehir ateşler içinde kalmıştı. Sivil nüfus tahliye edilmiş olduğundan nüfusu azaldı, ticaret geriledi ve şehir sönükleşti. Şehrin nüfusunun artması ve kalkınması ise ancak Cumhuriyet döneminde oldu.

XX. yüzyılda Çanakkale'nin nüfusu, zaman zaman şehre yerleştirilen askerî

birlikler dolayısıyla artmış, bazan da bu birliklerin başka yerlere aktarılması sonucunda azalmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) şehirde sadece 8515 kişi sayılmıştı. 1935 sayımında nüfusu 11.495'e ulaştı. II. Dünya Savaşı içinde buraya asker yığılmasının sonucu olarak 24.621 nüfusa erişti. Savaşın bitiminden birkaç ay sonra yapılan 1945 sayımında, askerî birliklerin çekilmesi henüz tam gerçekleşmediğinden ancak 22.869'a düşen nüfus 1950'de hemen hemen 1935'teki seviyesine indi (11.824).

1950’den sonra şehir nüfusu devamlı artış göstererek 1970’te 27.042’ye, 1980’de de 39.975’e çıktı. 1990 sayımının sonuçlarına göre ise 50.000’i de aşarak 53.995’e ulaştı.

Şehrin alan üzerindeki gelişmesi de 1950’li yıllara kadar yavaş olmuştur. O yıllarda şehrin yerleşme alanı yüzyılın başındaki sınırlarını hemen hemen koruyordu. Şehir sadece Kocaçay’ın Çanakkale Boğazı’na ulaştığı yerin gerisindeki düzlükte ve bu düzlüğü kuzey rüzgârlarına karşı nisbeten koruyan Hastahane bayırının bir bölümünde yayılıyordu. Çanakkale’nin eski mahallelerinden olan Fevzipaşa mahallesi çayın ağzındaki düzlükte, Kemalpaşa mahallesinin bir bölümü ise Hastahane bayırında kurulmuştur. Şehrin son kırk yıl içindeki gelişmesi, ağırlık merkezi gene ilk kuruluş yeri olan düzlük başta olmak üzere Kocaçay boyunca doğuya, kıyı kesiminde ise kuzeye doğru olmuştur. Fakat kuzeyde kıyı kesiminde bulunan askerî bölge şehrin bu yöndeki genişlemesini sınırlamıştır. Bu sebeple Çanakkale şehri güneyde Kocaçay’ın karşı yakasına da atlamış, bu doğrultuda ve doğuda Balıkesir ve İzmir karayolları istikametinde iç kesimlere doğru yayılmıştır.

Çanakkale’deki sanayi kuruluşları daha çok şehir dışında İzmir ve Balıkesir karayolları boyunca gelişmiş olup (konserve ve petrokimya tesisleri gibi) küçük ölçüdeki sanayi kuruluşları ise şehrin içinde dağınık vaziyette bulunmaktadır.

Çanakkale şehrinin merkez olduğu Çanakkale ili Balıkesir, Tekirdağ ve Edirne ile kuşatılmıştır. Çanakkale ilinin Marmara deniziyle Ege denizinde de sınırı vardır. Ege denizinde bulunan ve Türkiye’nin en büyük adası olan Gökçeada (İmroz) ile üçüncü büyük adası olan Bozcaada bu ilin sınırları içindedir. Çanakkale ili merkez ilçeden başka Ayvacık, Bayramiç, Biga, Bozcaada, Çan, Eceabat, Ezine, Gelibolu, Gökçeada, Lapseki ve Yenice adlı on üç ilçeye ve otuz iki bucağa ayrılmış olup 9737 km² genişliğindeki topraklarında 585 köy bulunmaktadır. İlin 1990 sayımına göre nüfusu 432.263, nüfus yoğunluğu ise 44 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 1991 yılı istatistiklerine göre Çanakkale’de, il ve ilçe merkezlerinde yetmiş yedi, kasaba ve köylerde 665 olmak üzere toplam 742 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise on dörttür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 307-308; E. Raczynski, 1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat (trc. Kemal Turan), İstanbul 1980, s. 88; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 49, 59; Cuinet, III, 747-748; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 482, 582; Danişmend, Kronoloji, IV, 132; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 233-240; Besim Darkot – Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 135-136; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 308-309; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I, Ankara 1988, s. 96, 109, 133, 139; Rifat Uçarol, "Küçük Kaynarca Andlaşması'ndan 1839'a Kadar Osmanlı İmparatorluğu", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XI, 320-321; Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 363-365; Besim Darkot, "Çanakkale", İA, III, 331-340.

Metin Tuncel

ÇANAKKALE BOĞAZI

Marmara denizi ile Ege denizini birbirine bağlayan boğaz.

Çanakkale Boğazı coğrafî özellikleri bakımından komşusu olan İstanbul Boğazı'na benzemekte, ancak ayrıntıya ait bazı özelliklerle ondan ayrılmaktadır. Çanakkale Boğazı da İstanbul Boğazı gibi kuzeydoğu-güneybatı doğrultusunda uzanan iki esas parça ile bu parçaları biribirine bağlayan orta kısımdaki kuzey-güney doğrultulu çok kısa bir parçadan oluşur. Şekil bakımından İstanbul Boğazı'na benzemesine karşılık boyutları bakımından ondan farklıdır. Çanakkale Boğazı boy ve en bakımından İstanbul Boğazı'nın iki mislidir. Boğazın uzunluğu, iki kıyısına aynı uzaklıkta yani tam ortasından geçen bir çizgi üzerinde 62 kilometreyi bulmaktadır (İstanbul Boğazı'nın orta çizgisi üzerinde ölçülen uzunluk ise 30,5 kilometredir). Kıyılarının bütün girinti ve çıkıntıları dikkate alınarak yapılan bir ölçüm ise Çanakkale Boğazı'nın Anadolu kıyılarının (Kumkaleburnu'ndan Çardak fenerine kadar) uzunluğunun 94 km., Avrupa kıyılarının uzunluğunun ise (Seddülbahir-Çankayaburnu arası) 78 km. olduğunu ortaya koyar. Çanakkale Boğazı'nın genişliği kuzey girişinde 3200 m. olarak başlamakta, güney ağzına yaklaşıldıkça önce çok fazla genişleyerek 8 kilometreyi bulmakta, tam güney ağzında ise 3600 metreye inmektedir. Boğazda yer yer darlaşmalar da görülür ve bunlar daha çok boğazın kuzey-güney doğrultulu orta kesimine rastlar. Bu kesimde özellikle iki yerde Çanakkale Boğazı'nın kıyıları biribirine fazlasıyla yaklaşır. Bunlardan birisi Anadolu kıyısındaki Nağaraburnu ile karşısındaki Bigalı Kalesi arasında olup buradaki genişlik 1950 metredir. Bir diğeri ise daha güneyde Çanakkale şehrinin bulunduğu mevkide boğaza dökülen Kocaçay (Sarıçay) ağzı ile karşısındaki Kilitbahir arasında bulunur. Boğazın en dar kesimi de bu sonuncusudur ve burada iki kıyı arasındaki mesafe 1375 metredir.

Çanakale Boğazı'nda da İstanbul Boğazı'nda olduğu gibi derinliği 60 metreyi bulan bir oluk boğazı baştan başa geçerek Marmara denizini Ege denizine bağlar. Bu devamlı çukur içinde de göbek şeklinde birtakım daha derin çukurlar bulunur. Boğazın kuzey kesiminde bulunan böyle bir

çukurlukta derinlik 95 metreye inmektedir. Fakat daha büyük derinliklere boğaz genişliğinin azaldığı orta kesimlerde rastlanır. Derinlik Nağaraburnu önündeki darlaşma alanında 102 metreye, Çanakkale-Kilitbahir çizgisinin biraz kuzeyinde de 106 metreye iner. Çanakkale Boğazı'nın güney ağzına yakın olan kesimlerde de 100 metreyi geçen derinliklere rastlanır.

Çanakkale Boğazı'nda da İstanbul Boğazı'nda olduğu gibi üst üste bulunan iki akıntı sistemi vardır. Üst akıntı, Karadeniz'in az tuzlu ve hafif olan sularını Ege denizine doğru götürmekte, buna karşılık Ege'nin daha tuzlu ve daha ağır olan suları bir dip akıntısı ile Marmara'ya girmektedir. Bu iki farklı yoğunluk ve tuzluluktaki su kütlesi biribirine karışmadan üst üste durur, fakat farklı istikametlere doğru akar. İki akıntıyı birbirinden ayıran yüzey güneyden kuzeye doğru eğimlidir. Bu yüzey, boğazın Ege'ye açılan ağzında -10 metrede bulunduğu halde Marmara tarafında -20 m. derinlikte bulunur. Kuzeyden güneye doğru akan üst akıntı özellikle dar yerlerde ve burunlar önünde hızlanır, öteki yerlerde yavaşlar. Şiddetli poyraz rüzgârlarının estiği zamanlarda üst akıntının hızı çok daha fazla artar. Sürekli lodos sırasında ise boğazın yüzey suları da Marmara'ya doğru akar. Boğazın üst sularının tuzluluğu binde 26-27, derinlik sularının tuzluluğu ise binde 38-38,5 kadardır.

Çanakkale Boğazı'nın nasıl oluştuğu ilgili ilim adamlarını hayli meşgul etmiş bir konudur. İleri sürülen çeşitli görüşler arasında, deniz suları altında kalmış eski bir akarsu vadisi olduğu tezi çoktan beri kabul edilmiş olmakla birlikte bu vadinin teşekkülü, teşekkül zamanı, içindeki akarsuyun akış yönü ve İstanbul Boğazı'yla ilişkisi yerli ve yabancı birçok araştırmacının halen meşgul olduğu bir konudur.

Çanakkale Boğazı tarihin çeşitli dönemlerinde farklı adlarla anılmıştır. İlkçağ'larda bu boğaz Hellespontus adıyla biliniyor, bu da mitolojideki Kral Athamas'ın kızı Helle'nin adından geliyordu. Bazı yazarlar Hellespontus adını Çanakkale Boğazı'yla birlikte bu boğazı çevreleyen denizlerin boğaza yakın olan kısımları için de kullanmışlardı. Fakat Herodot, Batlamyus ve Strabon gibi tanınmış İlkçağ yazarları Hellespontus adını sadece Çanakkale Boğazı için kullanmışlardır. Ortaçağ'da bazı İtalyan deniz haritaları Bucca Romaniae veya Stretto Della Romana adlarını kullanmışlardır ki her iki isim de "Anadolu Boğazı" anlamına gelmektedir. Bu sıralarda Avido veya

Aveo Boğazı adına da rastlanmaktadır. Bu isim de günümüzde Nağaraburnu adı verilen yerdeki ünlü İlkçağ şehri Abydos'tan gelir. Haçlı savaşları sırasında Batılılar Sanctus Georgius (St. George) Boğazı adını kullanmışlar, ancak çok defa bu tabirle iki boğaz birbirine karıştırılmış, hatta Marmara denizi de iki boğazla birlikte bu adla anılmıştır. Ortaçağ İslâm coğrafyacılarından İdrîsî, iki boğazla birlikte Marmara denizi için de "İstanbul Boğazı" adını kullanmış, ayrıca eserinin iki yerinde "Abydos (ابده) Boğazı" demiştir (Géographie d'Édrisi, II, 135, 384). Ortaçağ'da Çanakkale Boğazı'na ait isimler İstanbul Boğazı için kullanıldığı gibi, İstanbul Boğazı'na ait isimler de Çanakkale Boğazı için kullanılmıştır. Günümüzde Avrupalılar Çanakkale Boğazı'na çoğul olarak "Dardaneller" adını verirler. Bu isim Truva Kralı Dardanos'un adını taşıyan şehirden gelmektedir. Dardanos adlı şehir daha Ortaçağ'a gelmeden ortadan kalktığı halde Türk döneminde boğazın en dar yerinde karşılıklı olarak inşa edilen iki kaleye birden Avrupalılar tarafından Dardanellia denilerek boğaza da "Dardaneller Boğazı" ve daha sonra da çoğul olarak Fransızca Dardanelles, Almanca Dardanellen ve İtalyanca Dardanelli denilmiştir. Çanakkale Boğazı'nın adı Osmanlılar'a ait eserlerde genellikle Akdeniz Boğazı olarak geçer. Meselâ Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinde hep bu ad görülür. Cihannümâ'nın İbrâhim Müteferrika baskısına ilâve edilmiş olan haritada da Akdeniz Boğazı adına rastlanır. Fakat Kâtib Çelebi'nin Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr adlı eserinde genellikle sadece "Boğaz" adı kullanılır. Türkler tarafından Fâtih Sultan Mehmed döneminde boğazın Anadolu kıyısında inşa edilen kaleye ve bu kalenin çevresinde gelişen şehre Kal'a-i Sultâniyye adı verilince boğaza da Kal'a-i Sultâniyye Boğazı denilmeye başlandı. Şehir daha sonra Çanakkale adını alınca boğaz da bu isimle anıldı ve bu isim bütün eski isimlerini unutturarak tamamen yerleşti. Hatta 1940'lı yıllardan sonra Batı'da neşredilen bazı atlaslarda bile Çanakkale Boğazı adının esas alındığı, Dardanelles isminin bunun yanında parantez içinde yer aldığı görülmektedir (bk. The Oxford Advanced Atlas, London 1942, s. 51).

Çanakkale Boğazı ve kıyıları tarihin çok erken dönemlerinden günümüze kadar çeşitli tarihî olaylara sahne olmuş ve kıyılarında dönemlerine göre Truva, Dardanos, Abydos, Sestos, Lampsakos gibi çok önemli şehirler kurulmuştur. Şunu da hatırlamak gerekir ki klasik İlkçağ medeniyeti Ege denizi kıyılarında yerleştiği sıralarda ve henüz İstanbul önem kazanmadan önce Çanakkale Boğazı kıyıları İstanbul Boğazı'ndan daha fazla bir

canlılığa sahipti.

Ege denizi kıyılarına yerleşmiş bulunan insanların denizciliğe başlamaları ve deniz yollarını kullanarak çeşitli yerlerde ticaret kolonileri kurmak istemeleri Çanakkale Boğazı'nın önemini arttıran ilk olaylardır. Anadolu'nun Batı kesimleri Lidya Devleti'nin elinde iken Çanakkale Boğazı kıyıları da Lidya egemenliğinde idi. Milâttan önce VI. yüzyılın ortalarında Lidya Kralı Krezüs Persler tarafından mağlûp edilince Çanakkale Boğazı kıyılarındaki hâkimiyet de İranlılar'ın eline geçti ve boğaz üzerinde İran-Yunan rekabeti başladı. Bu ikisi arasında meydana gelen ve Med harpleri adı verilen savaşların önemli olayları Çanakkale Boğazı kıyılarında meydana geldi. Pers Hükümdarları Dârâ ve Serhas Yunanistan'a hücum ederken Çanakkale Boğazı'ndan geçtiler, dönüşlerinde yine bu yolu kullandılar. Milâttan önce 479 yılından sonra da Çanakkale Boğazı kıyıları Atina'nın hâkimiyetine girdi. Daha sonraki yıllarda vuku bulan Peloponez harpleri sırasında boğaz kıyıları Atina ile Isparta arasında rekabet sahası haline geldi. Bütün dünyayı fethetmek düşüncesiyle sefere çıkan Büyük İskender milâttan önce 334 yılında Çanakkale Boğazı'nı geçerek Anadolu'ya girdi ve bir yıl sonra da boğaz kıyılarında İskender'in hâkimiyeti kesinleşti. İskender'in ölümünden sonra boğaz kıyıları onun mirasçıları arasında elden ele geçti.

Milâttan önce 191 yılında Anadolu'ya ulaşan Romalılar Çanakkale Boğazı kıyılarına da hâkim oldular. Daha sonra Çanakkale Boğazı Bizans'a giden deniz yolu üzerinde önemli bir merhale ve gümrük işlem yeri olarak önem kazandı. Meselâ boğaz kıyısındaki Abydos'ta bir Bizans gümrüğü kurulmuştu ve buradan

geçerek Bizans'a yönelen her gemi belirli bir gümrük ücreti ödemek mecburiyetinde idi. Doğu Roma imparatorları Çanakkale Boğazı'nı başşehirleri için kilit noktası kabul ettiklerinden boğazın müdafaası için büyük gayret göstermişlerdir. Jüstinyen boğaz kıyısındaki bazı kasabaları surlarla çevirmiş, Kallipolis (Gelibolu) şehrinin surlarını da daha müstahkem hale getirmiştir. Yine aynı hükümdar Anadolu kıyısındaki Abydos'un karşısına rastlayan Sestos'ta yeni bir kale yaptırmıştır. Fakat bütün bu tahkimat, Emevî donanmasının VII. yüzyılda iki defa (668 ve 672 yıllarında) Çanakkale Boğazı'ndan geçmesine ve İstanbul önlerine

gelmesine engel olamamıştı. VIII. yüzyılda da (717) Mesleme b. Abdülmelik kumandasındaki müslüman kuvvetleri kara yoluyla Abydos'a kadar gelmişler ve bu noktadan boğazın karşı yakasına geçmişlerdir. Müslüman Araplar'ın bu gelişlerinde Çanakkale Boğazı kıyılarında oldukça uzun süre kaldıkları anlaşılmaktadır. Zira çeşitli kaynaklar Mesleme b. Abdülmelik'in Abydos'ta bir mescid inşa ettirdiğinden söz ederler (İbnü'l-Fakīh, s. 145; Yâkūt, I, 374). Yine bu sefer esnasında İslâm donanmasına ait gemilerin Çanakkale Boğazı'na girişini engellemek için boğaza kalın bir zincir gerilmiş olduğunu rivayet eden kaynaklar da vardır.

Haçlı seferleri sırasında da Çanakkale Boğazı önemli bir sefer yolu rolünü oynamıştır. Deniz ticaretiyle meşgul olan Venedik, Cenova ve Piza gibi İtalyan devletleri bu seferler sırasında Çanakkale Boğazı'ndan faydalanmak için birbirleriyle rekabete girdiler. Hatta 1194 yılında bir Piza filosu boğaza girerek Abydos'a kadar geldi ve boğazın etrafındaki Bizans topraklarını yağmaladı. 1203'te de bir Haçlı donanması yine Abydos'a kadar geldi, fakat bu defa şehir yağma edilmedi. 1204'te ise Bizans toprakları Haçlılar tarafından taksim edilince Çanakkale Boğazı kıyılarının bazı kesimleri Venedikliler'in, bazı kesimleri de Latin İmparatorluğu'nun elinde kaldı. Bu paylaşmada Gelibolu çevresine hâkim olan Venedikliler buradan bütün boğaz kıyılarını kontrolleri altında tutabiliyorlardı.

Bizans Devleti'nin son hânedanı olan Paleologoslar döneminde Bizans'ın zayıflığından faydalanan Venedikliler ve Cenevizliler, kendilerinin doğu ticaretinde önemli bir yol olan Çanakkale Boğazı üzerindeki rekabetlerini sürdürdüler. XIII. yüzyılın sonlarında Venedik donanması birkaç defa Çanakkale Boğazı'nı geçti ve İstanbul önlerine kadar gelerek Cenevizliler'le çarpışmaya girdi. Bizans'ın son dönemlerinde Çanakkale Boğazı kıyılarına Türkmen akınları da başlamış bulunuyordu. Boğaz kıyılarına ulaşan Melik İshak ve Ece Halil Beg gibi Türkmen kumandanlarının isimleri günümüzde Melik İshak Limanı ve Ece Limanı gibi koylarda ve Eceabat kasabasının adında hâlâ yaşamaktadır. 1332 yılında Aydınoğlu Umur Bey Saruhanoğlu ile beraber Çanakkale Boğazı kıyısında Gelibolu'ya kadar ulaştı. Umur Bey daha sonra 1341'de 250 tekneden oluşan bir donanma ile gelerek Gelibolu'yu bir defa daha kuşattı. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan önceki yıllarda Çanakkale Boğazı Anadolu beyliklerinden Karesioğulları Beyliği'nin elinde

bulunuyordu. Daha sonra Karesioğulları'nın elinde bulunan toprakları ele geçiren Osmanlılar Çanakkale Boğazı'nın Anadolu kıyılarına tamamen hâkim oldular. Genişleme planları içerisinde Avrupa kıtasına da yayılmayı hedef alan Osmanlılar Orhan Bey zamanında Çanakkale Boğazı'nı aşarak Rumeli sahillerine hücum teşebbüsünde bulundular. Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa idaresindeki kuvvetler karşı sahile de geçerek önce Çardak'ın karşısındaki Çimpi Kalesi'ni, daha sonra da Gelibolu'yu ele geçirdiler. Bu şekilde boğazın her iki yakası da Osmanlı Türkleri'nin eline geçmiş oldu ve onlar tarafından kıyıların tahkimine girişildi. Gelibolu esaslı bir şekilde tahkim edildiği gibi boğazın Anadolu kıyısındaki Çardak'ta da yeni bir kale inşa edildi. Türkler'in Çanakkale Boğazı'na girişinden ve Rumeli kıyılarına çıkışından endişe duyan Bizans İmparatoru V. Johannes papalıktan yardım istedi. Papanın Türkler'e karşı savaş davetine sadece Savoia kontu olumlu cevap verdi ve Çanakkale Boğazı'na girip Gelibolu'yu geri alarak Bizans'a teslim etti (Ağustos 1366). Fakat ertesi yıl I. Murad Gelibolu'yu tekrar Bizanslılar'ın elinden aldı.

Çanakkale Boğazı kıyılarının Osmanlı Devleti'nin daha başlangıç döneminde Türk egemenliği altına girmesi sonuçları bakımından önemli bir hadisedir. Zira bu olay sonucunda Doğu Roma İmparatorluğu'nun merkezi İstanbul ile Akdeniz âlemini birbirine bağlayan tek deniz yolu Türkler'in kontrolü altına girmiş oldu. Bu olay Çanakkale Boğazı'nın tarihî coğrafyası açısından olduğu kadar Türk tarihi ve Bizans tarihi açısından da son derecede önemlidir. Bu önemi iyi kavrayan Osmanlı idaresi Çanakkale Boğazı'na ve onun kıyılarının tahkimine gereken ihtimamı göstermiştir. Yıldırım Bayezid 1390 yılında bir boğaz muhafızlığı kurarak bunun başına Saruca Paşa'yı getirmiş, Saruca Paşa da kuvvetli bir donanma kurarak Çanakkale Boğazı'nda Osmanlı hâkimiyetini güçlendirmişti. Buna rağmen Yıldırım Bayezid döneminde bir Fransız amirali kumandasındaki müttefik donanma ve onun ardından bir Venedik donanması 1396'da, başka bir filo da 1399 yılında Çanakkale Boğazı'nı geçip İstanbul önlerine kadar gelebilmişler, fakat herhangi bir başarı elde edemeden geri dönmüşlerdi. Yıldırım Bayezid dönemini takip eden Fetret döneminde Türkler'in Çanakkale Boğazı üzerindeki kontrolleri biraz zayıflamış, fakat bir süre sonra Türkler yeniden hâkimiyetlerini güçlendirmiş ve boğazda ulaşımı ellerine almışlardır. Bu arada Süleyman Çelebi boğazın Anadolu kıyısındaki Lapseki'de bir kontrol kulesi yaptırmıştı. Çelebi Mehmed iktidarı ele

geçirince Çanakkale Boğazı'na önem verdi ve Gelibolu Kalesi'ni tahkim etti. Babası Yıldırım Bayezid'in kurmuş olduğu boğaz muhafızlığını da geliştirdi. Bu padişah döneminde Venedik donanması Çanakkale Boğazı'na girerek Gelibolu önlerine kadar geldi ve burada Çalı Bey idaresindeki gemilerle Venedik donanması arasında şiddetli bir deniz savaşı oldu (29 Mayıs 1416). Osmanlı kuvvetleri bu savaşın birinci safhasını kazanmışlar, ikinci safhasında ise mağlûp olmuşlardır.

II. Murad zamanında boğaz kıyılarının tahkimine devam edildi ve boğaz yeniden yabancı gemilere kapatıldı. Ancak bu padişah Selânik seferiyle meşgul olurken Venedikliler fırsattan istifade ederek tekrar Çanakkale Boğazı'na girdiler, fakat başarı kazanamayarak geri çekildiler. Selânik'in Osmanlılar tarafından zaptının intikamını almak üzere 1431'de Silvestre Morizini kumandasındaki kuvvetler Çanakkale Boğazı'nda ilerleyerek boğazın Anadolu yakasındaki istihkâmları zaptedip surlarını tahrip ettiler. Bunun üzerine II. Murad'ın Venedikliler'e teklif ettiği barış antlaşması Gelibolu'da imzalandı (1431). 1444 yılında Segedin Antlaşması'ndan sonra Haçlı donanması Çanakkale Boğazı'nı abluka ettiğinden Sultan Murad Rumeli'ye geçişini İstanbul Boğazı üzerinden

yapmak zorunda kalmıştı. Fâtih Sultan Mehmed tahta çıkar çıkmaz İstanbul'un fethini birinci plana aldığından Çanakkale Boğazı'nın tahkimine fazla önem veremedi. Fakat İstanbul kuşatması sırasında Bizans'a yardıma gelen gemilerin Çanakkale Boğazı'ndan geçtiğini görünce bu boğazın İstanbul için ne kadar önemli olduğunu anlayarak fetihten sonra Çanakkale Boğazı ile yakından ilgilenmeye başladı. İlk olarak boğazın en dar yerinde karşılıklı iki kale inşa ettirdi. Bunlardan Rumeli yakasındakine Kilitbahir, Anadolu yakasındakine de Kal'a-i Sultâniyye adı verildi. Batılılar'ın Dardaneller adını verdiği bu iki karşılıklı kale çok sağlam bir şekilde inşa edildiği gibi toplarla donanımı da esaslı bir şekilde yapıldığından boğazı düşman filolarına tamamen kapatabiliyordu. 1464 yılında Venedikliler'in Çanakkale Boğazı'na yapmış olduğu bir saldırının başarı kazanamamış olması da karşılıklı kaleler projesinin çok iyi düşünülmüş olduğunu ortaya koymaktadır. Zaten Fâtih Sultan Mehmed bu kaleleri inşa ettirmeden önce boğazın coğrafyasını çok iyi tetkik ettirmek lüzumunu da duymuş, bu işe ilk önce boğazın genişliğini ölçtürmekle başlamış ve bu genişliğin en dar yerinde 8 stad olduğunu tesbit ettirmiştir

(bir stad=185 m. olduğuna göre bu genişlik 1480 m. olarak ölçülmüş olmaktadır. Günümüzde modern metotlarla yapılan ölçmeler aynı yerin genişliğini 1375 m. olarak verdiğine bakılırsa bu ölçmenin zamanına göre çok sıhhatli yapılmış olduğu anlaşılır).

Çanakkale Boğazı 1464 yılındaki Venedik zorlamasından sonra XVII. yüzyıl ortalarına kadar yaklaşık iki asır hiç taarruz görmedi. 1645 yılında başlayan Girit seferi dolayısıyla Çanakkale Boğazı sık sık saldırıya uğradı. Türkler'in Girit Savaşı'nda Hanya'yı zaptından sonra yirmi kalyondan oluşan bir Venedik donanması Çanakkale Boğazı'nı abluka etti, Osmanlılar da buna mukabelede bulundular. Venedik donanması 1647'de Çanakkale Boğazı'nı yeniden kuşattı ve bu kuşatma ertesi yıl da devam etti. 1654 yılında da Kilitbahir ile Kal'a-i Sultâniyye arasındaki dar kısımda Venedik-Osmanlı deniz savaşlarının en şiddetlilerinden biri meydana geldi. Bu savaşta Kaptanıderyâ Kara Murad Paşa düşman kuvvetlerini hezimete uğrattı ve onlara ağır kayıplar verdirdi. Bu zaferin sonucunda Çanakkale Boğazı'ndaki Venedik ablukası bir süre için kalkmış oldu.

İki yıl sonra 1656 yılında Kaptanıderyâ Sarı Kenan Paşa elli çektirme, dokuz mavna ve yirmi yedi kalyondan oluşan seksen altı parça gemi ile Çanakkale Boğazı'na geldi ve 26 Haziran 1656 tarihinde iki taraf arasında başlayan savaş, Osmanlı kuvvetlerinin bozgunu ile sonuçlandı. Bu olay üzerine İstanbul'un Akdeniz'le irtibatı tamamen kesilmiş oluyordu. Bundan sonra Köprülü Mehmed Paşa'nın sadârete geçmesiyle başlayan ve Köprülüler devri adı verilen yeni dönemde Çanakkale Boğazı ile daha yakından ilgilenilmeye başlandı. Köprülü Mehmed Paşa bu defa 100'den fazla gemiden oluşan bir deniz kuvvetini Çanakkale Boğazı'na gönderdi. Ayrıca kendisi de karadan Çanakkale'ye giderek boğaz kıyısına yerleştirilen toplar ve kazdırılan siperlerle bizzat ilgilendi. Köprülü'nün Çanakkale Boğazı'nın savunmasıyla özel olarak ilgilenmesi, semeresini vermekte gecikmedi. 17 Temmuz 1657'de başlayan ve üç gün süren büyük deniz muharebesi düşman amiralinin de içinde bulunduğu geminin Kumburnu'ndan atılan gülle ile havaya uçurulması sonunda büyük bir başarıyla neticelendi ve Çanakkale Boğazı uzun süreden beri devam eden ablukadan kurtulmuş oldu. Bu başarıdan cesaret alan Köprülü, Çanakkale Boğazı'ndaki savunma sisteminin yetersiz olduğuna Padişah IV. Mehmed'i ve vâlide sultanı inandırdı. Onlardan izin alarak Çanakkale Boğazı'nın

korunmasında önemli rol oynayacak iki kalenin daha inşasını başlattı. Yeni inşa edilen kaleler Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı kalelerden daha güneyde bulunuyordu. Bunlardan Rumeli kıyısında bulunana Seddülbahir, Anadolu kıyısında bulunana da Kumkale adı verildiği gibi Seddülbahir'in masrafını vâlide sultan üstlendiğinden buna Kal'a-i Sultâniyye, Kumkale'nin masrafını padişah karşıladığı için buna da Kal'a-i Hâkaniyye de denilmiştir. İnşaları 1659 yılında tamamlanan karşılıklı bu iki kaleye Batılı yazarlar "Yeni Şatolar" adını vermiştir. Bu iki kale daha kuzeyde bulunan ve Batılılar'ın "Eski Şatolar" adını verdikleri Kilitbahir ve Kal'a-i Sultâniyye ile düzenli bir kare meydana getirerek boğaz için mükemmel bir savunma sistemi oluşturuyordu. Padişah IV. Mehmed, kendi döneminde yapılan bu iki kaleyi 1659 Eylülünde bizzat ziyaret etmiş ve bunların birçok topla teçhiz edilmesini sağlamıştır.

Çanakkale Boğazı'ndaki eski ve yeni kaleler çeşitli Batılı yazar ve seyyahlar tarafından tasvir edilmiştir. Bu yazarların tasvirleri arasında boğazdan geçen gemilerin uyması gerekli olan kurallar da kaydedilmiştir. Meselâ ticaret gemileri Çanakkale Boğazı'na gelişlerini toplar atmak suretiyle haber verir, buna da kaleden toplar atılarak mukabelede bulunulurdu. Bu merasim tamamlandıktan sonra gemiler kontrol edilir ve geçiş vergisi alınırdı. Yabancı gemilerin en çok beşinin bir arada Çanakkale Boğazı'nı geçmesine müsaade edilirdi. Bu kurallar daha sonraki yüzyıllarda bir dereceye kadar ihmal edilmekle birlikte XVIII. yüzyılda da devam ediyordu. XVIII. yüzyıl ortalarına doğru bakımsızlık sebebiyle Çanakkale Boğazı'nın tahkimatı harap bir duruma gelmişti. 1768 yılında başlayan Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı donanmasının Çeşme'de yakılmasından sonra Rus donanması 1770'te Çanakkale Boğazı ağzına dayanınca Osmanlı hükümeti bu defa Baron de Tott'u Çanakkale Boğazı'nın tahkimi işiyle görevlendirdi. Baron de Tott, boğazın Anadolu kıyısında Nağaraburnu'ndan Kumkale'ye kadar olan kesimde bir sıra tabyalar meydana getirdiği gibi Kumkale ve Seddülbahir'de bulunan topları da takviye etmiştir. Bu takviyelerden sonra boğazı bir Rus donanması zorlamışsa da başarı kazanamamıştır.

XIX. yüzyılın başlarında Baron de Tott'un yaptırdığı tabyalar ve tahkimat yeniden harap bir duruma gelmişti. Bu sebeple III. Selim (1789-1807) padişah olunca Çanakkale Boğazı ile ilgilenmek gereğini duymuş ve

Osmanlılar'ın hizmetinde bulunan Fransız istihkâm subayı M. Juchereau de St. Denys'den Çanakkale Boğazı'ndaki kalelerin durumu hakkında bir rapor istemişti. Adı geçen istihkâm subayı saraya sunduğu raporda Çanakkale Boğazı'ndaki kalelerin savunmaya yeterli olmadığını ve kuvvetli bir donanmanın bu boğazı kolaylıkla geçebileceğini söylüyor ve Nağaraburnu'nun tahkim edilmesini teklif ediyordu. Nitekim 1807 yılının 19 Şubatında bir İngiliz donanmasının Çanakkale Boğazı'ndan fazla bir zorlukla karşılaşmadan geçmesi söz konusu rapor yazarını haklı çıkarmıştı. III. Selim bu olaylardan sonra Çanakkale Boğazı'nın tahkimi işiyle yeniden ilgilendi ve boğazın iki kıyısında da yeni tabyalar yapılmasını emretti. Bunun üzerine Nağaraburnu'nda yeni tabyalar yapıldı, ayrıca boğazın Ege denizine yakın kesiminde Seddülbahir ve Kilitbahir kaleleri arasında ve boğazın Marmara'ya yakın kesiminde Gelibolu civarında ayrı ayrı tabyalar inşa edildi. Boğazın XIX. yüzyıldaki durumu da birçok Batılı seyyah tarafından tasvir edilmiştir. Bunlar arasında Alman Mareşali von Moltke'nin mektuplarında geçen tasvirlerde boğaz kıyısındaki surların top ateşine karşı dayanıklı olmadığı, fakat eğer silâh teçhizi iyi yapılacak olursa hiçbir düşman donanmasının buradan geçemeyeceği zikredilmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında ve ikinci yarısında da Çanakkale Boğazı'nın kıyılarında Mecidiye, Hamidiye, Mesudiye, Namazgâh, Yıldız, Ertuğrul ve Orhaniye adlarını taşıyan yeni tabyalar meydana getirilmiştir.

XIX. yüzyıl aynı zamanda Çanakkale Boğazı'nda ilmî araştırmaların da yoğunlaştığı bir asırdır. Çanakkale Boğazı'ndaki üst akıntının varlığı eski çağlardan beri bilindiği halde bunun altındaki akıntı XIX. yüzyılın ortalarından beri yapılan ilmî araştırmalarla ortaya konuldu. Bu araştırmalar sırasıyla Wharton (1872), Makaroff (1881-1882), Magnaghi (1884), Wolf ve Luksch (1892), Spindler'e (1894) aittir. XX. yüzyılda da devam eden bu araştırmalar arasında en önemlileri Nielsen (1910) ve A. Merz (1917-1918) tarafından yapılanlardır.

XX. yüzyılda Çanakkale Boğazı'nda cereyan eden en önemli hadise, I. Dünya Savaşı (1914-1918) içinde Ruslar'a yardım etmek ve İstanbul'u zaptetmek için boğazın zorlanması, boğaz üzerinde ve çevresinde tarihin en kanlı savaşlarından birinin meydana gelmesidir (bk. ÇANAKKALE MUHAREBELERİ). Çanakkale Boğazı günümüzde bir deniz yolu geçişi olarak önemini korumaktadır. Çanakkale Boğazı'ndan geçişin hukukî

durumu 20 Temmuz 1936'da İsviçre'nin Montrö (Montreux) şehrinde imzalanan Montrö Boğazlar Sözleşmesi ile düzenlenmiştir. Buna göre barış zamanında geçiş serbest, fakat Türkiye'nin denetimindedir. Savaş zamanında ise Türkiye buradan geçişi belirli şartlarda yasaklayabilme hakkına sahip bulunmaktadır (bk. BOĞAZLAR MESELESİ).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, s. 145; İdrisî, Géographie d'Édrisi (nşr. A. Jaubert), Paris 1836-40, II, 135, 384; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân, I, 261, 374; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 75; A. A. Vasiliev, Bizans İmparatorluğu Tarihi (trc. Arif Müfit Mansel), Ankara 1943, I, 299; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I/3, s. 152, 227, 232, 411, 468; Danişmend, Kronoloji, I, 43-45, 92, 154, 299, 409; IV, 50, 132, 144, 217, 298, 380, 384, 414; Besim Darkot, "Çanakkale Boğazının Coğrafyası", Çanakkale Haftası, İstanbul 1953, s. 87-95; a.mlf. – Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 17, 19; W. Heyd, Yakın Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 124, 295, 332; Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 391; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 12-13, 104; Ali Sevim – Yaşar Yücel, Türkiye Tarihi: Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi, Ankara 1989, s. 119, 219; Mücteba İlgürel, "Dördüncü Mehmed", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XI, 24, 26, 30, 34; Besim Darkot – M. C. Şihabeddin Tekindağ, "Çanakkale", İA, III, 331-347; V. J. Parry, "Čanakkalᶜe Boghazi", EI² (İng.), II, 11-12.

Metin Tuncel

ÇANAKKALE HİSARI

Marmara denizine girişi kontrol eden Çanakkale Boğazı kalelerinden biri.

Eski adıyla Kal‘a-i Sultâniyye, Çanakkale Boğazı’nın en dar yerinde ve Rumeli yakasındaki Kilitbahir (Kilîdü’l-bahr) Hisarı’nın tam karşısında bulunmaktadır. Batı kaynaklarında buraya Dardanel hisarlarından Anadolu veya Asya Hisarı denilmektedir. Boğazın aşağı kesiminde sonraları yeni kaleler yapıldığında da batıdaki Kal‘a-i Sultâniyye ile karşısındaki Kilitbahir’e Eski Hisarlar adı verilmiştir. İkisi arasındaki mesafenin 1200-1250 m. kadar olduğu söylenir.

Çanakkale Hisarı’nın iki tarafı denize, bir cephesi ise karaya bakmaktadır. Dördüncü cephesini Kocaçay olarak adlandırılan akarsu sınırlar. Hisarın yanındaki yerleşme yeri vaktiyle çanak-çömlek yapımı ile tanındığından kale de halk tarafından bu adla anılmıştır. Ahmet Rasim (Dz. albayı), buraya Çimenlik Kalesi de denildiğini bildirir, yanındaki akarsuyun adını ise Sarıçay olarak kaydeder.

Çanakkale Hisarı’nın ne zaman yapıldığını kesin olarak belirtecek bir belgeye şimdiye kadar rastlanmamıştır. Evliya Çelebi’nin “Kal‘a-i Sultâniyye” başlığı altında 1069 (1658) yılında yapılmakta olduğunu bildirdiği kale veya hisar, Çanakkale’deki bu yapı olmayıp IV. Mehmed’in annesi Turhan Sultan tarafından yaptırılan Seddülbahir Kalesi’dir. E. Hakkı Ayverdi, Evliya Çelebi’nin Kilitbahir Kalesi hakkında yazdıklarını burası ile ilgili sandıysa da bu bir yanılmadır.

Fâtih Sultan Mehmed tarafından boğazı kontrol altında tutabilmek için Anadolu ve Rumeli yakalarında karşılıklı iki tahkimat yapıldığını dönemin vekayi‘nâmeleri bildirmektedir. Tursun Bey bu kaleleri, “Ve Akdeniz tarafında, Gelibolu altında Ece ovası demekle mâruf bir kısık yerde bu akar denizin iki tarafına birbirine mukabil iki kal‘a yaptırdı. Birine Kilîdü’l-bahr ve birine Sultâniyye ad

verdi. Boğaz kesen tertibince bunlara da mehîb toplar kurdu ki Akdeniz tarafından dahi icâzetsiz kuş uçurmazlar. Çün iki taraftan düşman gelecek yol komadı" diyerek anlatır. Bizanslı müellif Kritoboulos da Çanakkale Boğazı'ndaki kaleleri Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığını kaydeder. Kritoboulos'un verdiği bu bilgide bir yanılma olabileceğine pek ihtimal verilemez. Çünkü İmroz adası beyi olan bu Bizanslı Fâtih'e yaklaşarak onun yardımıyla adasında Türk himayesinde bir Rum idaresi sürdürmek gayretindeydi. XVI. yüzyılda Pîrî Reis de bu kalelerin Fâtih tarafından yaptırıldığını ve gemilerin geçiş rüsûmu ödediklerini bildirmektedir. Ayrıca Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinde her iki kalenin ana çizgileri bakımından gerçeğe uygun birer resmi yer alır. İtalya'da Bologna Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve Luigi Ferdinando Marsili (ö. 1730) tarafından elde edildiği bilinen, Sultan IV. Mehmed zamanında (1648-1687) Seyyid Nuh adında bir denizcinin düzenlediği Deniz Kitabı'nda da Kal'a-i Sultâniyye, aynı esaslar içinde gerçekçi biçimde bir minyatür gibi renkli olarak tasvir edilmiştir.

İstanbul'a deniz yoluyla gelen yabancılar Çanakkale Boğazı hisarlarından seyahatnâmelerinde bahsederler. Seyyahlardan bazıları hisarların resimlerini de yapmışlardır. Nitekim 8 Ağustos 1544'te gemisini Çanakkale Hisarı önünde demirleyen Jérome Maurand, boğazın her iki yakasındaki hisarların çok basit krokiler halinde resimlerini çizmiştir. Bu resimlerde Kal'a-i Sultâniyye, denize kadar inen beden duvarları ve kuleleri ortasındaki iç kalesiyle tasvir edilmiştir. Böylece 1544 yılında hisarın şimdiki biçimini almış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hisarın dışarı açılan kapısının üstünde 1,37 x 0,58 m. ölçüsünde iki satır halinde Türkçe bir kitâbe vardır. E. Hakkı Ayverdi, murçlanarak kasten tahrip edilen ve bu yüzden tamamı okunamadığı gibi bazı kısımları da şüpheli kalan bu kitâbenin 978 (1570-71) tarihini taşıdığını ve yapının Kilitbahir Kalesi'ndeki 948 (1541-42) tarihli Kanûnî Kulesi'nin tamamıyla benzeri olduğunu ileri sürmektedir. Gerçekten de kitâbenin son mısraında 978 tarihi seçilebilmektedir. Bu da hisarın hiç değilse bu kapının bulunduğu kısmının Sultan II. Selim döneminde bir değişikliğe uğradığını veya takviye edildiğini ispatlar. Kale belli başlı mimari elemanları ile daha önce tamamlanmış bulunuyordu.

Hisarın çeşitli yüzyıllarda Batılı seyyahlar tarafından çizilen resimleri, bu tahkimatın sadece dış görünüşü hakkında fikir vermektedir (geniş bilgi için bk. Eyice, Bedreddin Cömert'e Armağan, s. 257-275). Hisarın güzel bir resmi Venedik'te Biblioteca del Museo Civico Correr'de bulunmaktadır. Bir Türk ressamı tarafından 1660 yılı civarında meydana getirildiği tahmin edilen bu resimde Çanakkale Boğazı'nın her iki kalesi de gayet iyi bir şekilde tasvir edilmiştir. Burada Kal'a-i Sultâniyye'nin dört köşe mimarisi, aşağı seviyeden, herhalde deniz sathından ateş eden topları, ortasındaki iç kale ve avluyu dolduran evler işaretlenmiştir. Ancak resimde, karenin köşelerinde kuleler gösterilmişken aralardaki kuleler işaretlenmemiştir. Türk-Venedik savaşları münasebetiyle Venedik'te basılan bir albümdeki bir gravürde de hisar oldukça ayrıntılı ve gerçeğe daha uygun biçimde tasvir edilmiştir.

1579 yılında İstanbul'a gelen Philippe du Fresné-Canaye, yurduna dönerken gemilerinin birkaç gün Çanakkale önünde demirlemek zorunda kaldığını belirterek şu bilgileri verir: "Marmara'dan gelen her gemi burada üç gün kalarak sıkı bir kontrolden geçirilir. Anadolu yakasındaki kale (Kal'a-i Sultâniyye) geniş bir düzlüğün ucundaki burunda inşa edildiğinden karşıdakinden daha muhkemdir. Etrafında derin su hendekleri vardır. Burada, içinde pek çok top bulunan bir düzlük bulunur. Bu kaleler İstanbul'un anahtarları olduğundan Türk Devleti'nin emniyeti bu iki kaleye bağlıdır". Seyyah ayrıca tamamen kıyıda olan hisarın, her birinde birer top bulunan yirmi beş otuz kadar top menfezi olduğuna işaret eder. Bunların hepsi de deniz yüzeyinden atış yapabildiği için ne kadar küçük olursa olsun bir deniz aracının isabet almaksızın boğazdan geçemeyeceğini belirtir. Nicolas de Nicolaië, ilk baskısı 1567'de yapılan seyahatnâmesinde, "her ikisini de Sultan II. Mehmed'in inşa ettirdiği" iki kaleden Anadolu tarafında olanın kare şeklinde, her köşesinde yuvarlak bir burç bulunan bir plana göre bataklık bir düzlükte yapıldığını, etrafının da bağlık ve bahçelik olduğunu söyler. Ortadaki avlusunda ise çok yüksek kare şeklinde bir kule bulunur. Bunun üst terası her tarafa hâkimdir. Bütün hisar oldukça iyi bir hendekle çevrili ve mükemmel toplara sahiptir. Şehir tarafındaki kapının dışında, üzerinde pazar kurulan geniş bir meydan ile güzel bir cami vardır.

Fransa kralı tarafından 1700 yılında Doğu'ya gönderilen Joseph Pitton de Tournefort'un seyahatnâmesinde, herhalde yanındaki ressam Aubriet

tarafından çizilen gravürde köşe kuleleri, su hizasındaki top mazgalları ve ortasındaki iç kalesiyle Kal‘a-i Sultâniyye’nin de bir resmi bulunmaktadır. III. Selim zamanında İstanbul’da uzun yıllar kalan J. Melling, gravürleriyle ünlü seyahatnâmesinde Çanakkale Boğazı’nı ve iki kıyısındaki hisarların resimlerini yayımlamış, burada Kal‘a-i Sultâniyye’yi basit bir şema ile belirtmiştir.

XIX. yüzyılda ihmale uğradığı anlaşılan hisarın deniz tarafındaki dış duvarı ile burçları Sultan Abdülaziz devrinde 1863’e doğru yıktırılmış, buraya toprak tabyalar yapılmıştır. Bu arada mimari bünyesi de değiştirilmiş, bilhassa eski mazgallar bozularak daha geniş açıklıklar meydana getirilmiştir. Havadan çekilen bir fotoğrafta deniz tarafındaki duvar ve burçların izleri görülebilmektedir. Bakımsız kalan hisar I. Dünya Savaşı’nın ardından geniş ölçüde tahrip edilerek içindeki ahşap katlar sökülmüş ve taşları çevredeki yapılarda kullanılmıştır.

Çanakkale Hisarı, H. Högg tarafından bir doktora tezinde (Dresden Teknik Üniversitesi, 1932), İsmail Utkular tarafından doçentlik tezinde (İstanbul Teknik Üniversitesi, 1952) işlendikten sonra daha

etraflı olarak E. Hakkı Ayverdi tarafından incelenerek elde edilen bilgiler yayımlanmıştır. İsmail Utkular’ın rölövelerinden daha doğru olan çizimler, burada yedek subay olarak bulunan Sadettin Feyz adlı mimarın rölövelerine dayanır.

Anlaşıldığına göre hisar tam bir kare şeklinde değildir. Şimdi yıkık olan deniz tarafındaki kenarının yamuk biçimde olduğu tesbit edilmiştir. Kuzey cephesi 139, güney cephesi 125, batı cephesi 101, doğu cephesi 98 metredir. Doğu köşesindeki kule on iki köşeli, diğerleri ise yuvarlaktır. Güney ve kuzey cephelerinin ortalarında birer küçük kuleden başka doğu cephesinde de ortada beş cepheli çıkıntılar halinde bir çift küçük kule daha vardır. İç avlunun ortasında heybetli bir kitle halinde dikdörtgen planlı dört katlı iç kale yükselir. Bu avluda iç kalenin doğu tarafında yuvarlak planlı, penceresiz bir yapı olan ve yanlış olarak hamam denilen cephanelik bulunur.

Sur duvarının kalınlığı 4,50-5,20 m. arasında değişen hisarın girişi, kuzey

cephenin ortasındaki küçük ara burcunun içindendir. Burada kapı tam ortada değil sur duvarına bitişik olarak şevli biçimde açılmıştır. Kulenin içindeki methal dehlizi emniyetli biçimde korunmuştur. Bunun güney tarafına bitişik iki küçük mekân bulunur. Bunlar, dıştan merdivenle çıkılan hisar mescidinin alt yapısını teşkil ederler. İçten 12,12 x 5,24 m. ölçüsünde, ince uzun dikdörtgen biçiminde olan mescidin burcun üstüne oturtulan minaresinin alt kısmı taş, gövdesi tuğladır. Şerefe çıkmaları, beş sıra testere dişi biçiminde yerleştirilmiş tuğlalarla sağlanmıştır. 1914-1918 harbinde isabet eden bir top mermisi yüzünden yarısı yıkılmış durumda olan minare gövdesi 1968'den sonraki yıllarda tamir edilmiştir. Mescidin kıble yönünü vermesi için sağ köşede yapılan mihrabı tuğladan mukarnaslara sahipti. Kapı kemeri ise bu kadar mütevazi bir yapıya ters düşecek derecede itinalı işlenmiş, çift renkli ve geçmeli mermerlerden yapılmıştır. Sultan Abdülaziz devrinde iç avlunun güney tarafına kiremit örtülü daha büyük bir mescid inşa edilmiştir. Minaresi olmayan bu mescid, dıştan dışa 12 x 15 m. ebadında ahşap bir yapıdır. Her iki mescid bir ara, vakit namazlarında askerlerin, cuma, bayram ve ramazanlarda ise halkın ibadetine açıktı. Ancak kale son yıllarda boğaz kumandanlığı emrinde müze olarak kullanıldığından mescidlerden ibadet maksadıyla faydalanılamamaktadır.

Avlunun ortasında yükselen iç kale, 28,70 x 42,50 m. ölçüsünde bir dikdörtgen şeklindedir. En altta duvar kalınlığı 7 metreyi bulan bu başkule, Batı askerî ve şato mimarisindeki donjonları andırır. Hisarın, tam karşısında olan bir taş merdivenle çıkılan girişinin sivri Türk kemerinin iki yanında Antikçağ'a ait devşirme parçalar kullanılmıştır. Bunlardan biri mermerden yontulmuş bir koltuktur ve bir söylentiye göre Fâtih Sultan Mehmed burada oturmuştur.

Yüksekliği 20 metreyi bulan iç kale, en yüksek kuleyi 8 m. aştığından hisarın ortasında heybetli kitlesini daima belli eder. İçindeki katlardan ikisinin döşemeleri ahşaptı. İlk kattan ikinciye iki taraflı taş merdivenlerden ulaşılmasına karşılık ikinci kattan üçüncüye ahşap dayama merdivenlerle çıkılıyordu. Üçüncü kattan en üstteki terasa ise ortada bulunan çekirdek içindeki taş merdivenlerden ulaşılıyordu. Bütün bunlardan, iç kalenin tahkimat mimarisinin en emniyetli buluşları ile meydana getirildiği anlaşılmaktadır.

Çanakkale Hisarı, Osmanlı dönemi Türk askerî mimarisinin en başta gelen örneklerinden biridir. Her şeyden önce bu kalenin özelliklerini daha iyi belirtecek rölöve ve resimlerinin derlenmesi, etraflı araştırmalar yapılarak eksik elemanların tesbit edilmesi ve su ihtiyacının nasıl sağlandığının anlaşılması gerekir. Ahmet Rasim, "... Çimenlik Kalesi derunundaki su, mevkiinden borular ferşedilerek iskeleye kadar ..." getirildiğini bildirir ki, bu da araştırılması gereken bir husustur. Türk tarihi bakımından olduğu kadar Türk yapı sanatı bakımından da büyük değere sahip olan bu eserin tam ve ilmî etütlere dayalı bir restorasyonu gereklidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 75; Kritoboulos, Târîh-i Sultân Muhammed Hân-ı Sânî (trc. Karolidis), İstanbul 1328, s. 165, 174; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Fevzi Kurtoğlu – Ali Haydar Alpagut), Ankara 1935, s. 86; Seyyid Nuh, Deniz Kitabı: Der See-Atlas des Sejjid Nûh (nşr. H. J. Kissling), München 1966, lv. 20; J. Maurand, Itinéraire d'Antibes à Constantinople: 1544 (nşr. L. Dorez), Paris 1901, s. 181, lv. XIV, rs. 2; N. de Nicolaıë, Le Premier livre de Navigations et peregrinations orientales, Lyon 1567, s. 56-57; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 303; J. P. de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant, Paris 1717, I, 455; Ph. du Fresné-Canaye, Le Voyage du Levant (nşr. H. Hauser), Paris 1897, s. 159-160; H. Högg, Türkenburgen am Bosporus und Hellespont Ein Bild frühosmanischen, Wehrbaues bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts, Dresden 1932, s. 18, rs. 1517; Ahmet Rasim (Dz. Albayı), Marmara Denizi Kılavuzu, İstanbul 1945, s. 116-117; İsmail Utkular, Çanakkale Boğazında Fatih Kaleleri, İstanbul 1954, s. 11-26; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, s. 171-186; Semavi Eyice, "Çanakkale Boğazı Kalelerinin XVI. Yüzyılda İtalya'da Basılmış Gravürleri", Bedrettin Cömert'e Armağan: Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdarî Bilimler Fakülteleri Beşeri İlimler Dergisi (özel sayı), Ankara 1980, s. 257-275, 21 resim ile; Mahmut Şakiroğlu, "Venedik Kütüphanelerinden İstanbul Hakkında Bazı Resimler", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 221-231, rs. 2.

Semavi Eyice

ÇANAKKALE MUHAREBELERİ

I. Dünya Savaşı içinde 3 Kasım 1914-9 Ocak 1916 tarihleri arasında Çanakkale Boğazı'nda cereyan eden savaşlara verilen ad.

Merkezî devletler yanında savaşa giren Osmanlı Devleti'ni saf dışı bırakmak amacıyla İtilâf devletleri tarafından düzenlenmiş olan Çanakkale harekâtı, I. Dünya Savaşı'nın en önemli askerî faaliyetlerinden birini teşkil etmektedir. Osmanlı Devleti'nin Almanya yanında savaşa katılmasıyla zor durumda kalan

İngiltere ve Fransa, Rusya ile doğrudan temasa geçip savaş güçlerini arttırmak, Osmanlı Devleti'nin Süveyş Kanalı ve Hint yolu üzerindeki baskısını kaldırmak, ayrıca Orta Avrupa'ya sızan Alman-Avusturya ordularını arkadan çevirmek için bu harekâtı gerekli görmüşlerdi. Boğazlar'a karşı girişilecek bir deniz harekâtı ile İstanbul'un ele geçirilip Osmanlılar'ın savaş dışı bırakılması fikri, özellikle İngiliz Bahriye nâzırı ve sonra başbakanı olan Winston Churchill tarafından savunulmuştu. İtilâf devletleri bu harekâtla ayrıca henüz savaşa katılmamış olan Balkan devletlerini de kendi yanlarına çekmeyi hedefliyorlardı.

Batı kaynaklarında "Gelibolu savaşları" adıyla da anılan Boğazlar'a yönelik bu harekâtın ilk deniz hücumu, 3 Kasım 1914'te iki İngiliz harp gemisinin Ertuğrul ve Seddülbahir, iki Fransız gemisinin de Kumkale ve Orhaniye tabyalarını bombardıman etmesiyle başladı. Henüz Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilân edilmeden yapılan bu saldırı, hem fiilen savaş ilân edildiğinin, hem de yapılacak askerî harekâtın hedefinin Boğazlar olacağının ilk habercisiydi. İtilâf devletleri (Fransa ve İngiltere) 5 Kasım 1914'te Osmanlı Devleti'ne savaş ilân ettiler. Osmanlı Devleti buna 11 Kasım'da çıkan bir irade ile cevap verdi. İngiliz ve Fransız savaş gemilerinin ikinci hücumu, 19 Şubat 1915'te boğazın gerisindeki Türk tabyalarını uzaktan topçu ateşine tutmak suretiyle gerçekleşti. Hemen arkasından İngiliz-Fransız filosu daha çok savaş gemisiyle boğazın önüne gelerek tekrar saldırıya geçti, Ertuğrul ve Orhaniye tabyaları tahrip edildi. Ardından İtilâf kuvvetlerine mensup bazı savaş gemileri 26-27 Şubat

günleri boğaza girerek merkez tabyalarını ateş altına aldılar; bu saldırıyı mart ayı başlarında tekrarladılarsa da bir sonuç alamadılar. Bu cephe açılmadan önce bir ay içinde Marmara'ya girmeyi planlayan, fakat başarısız taarruzlardan sinirleri bozulan İngiliz Amirali Carden, başkumandanlık yapamayacağını bildirdiğinden İngiltere'ye geri gönderilmişti. Girişilecek büyük taarruz öncesinde bu kumanda boşluğu İngiliz kuvvetlerini şaşırttıysa da onun yerine Londra'dan gelen emirle en kıdemli Fransız kumandan Amiral J. M. de Robeck tayin edildi. Robeck de Carden gibi bütün gücüyle boğazı zorlayarak İstanbul'a ulaşma hazırlıklarına başladı. 17 Mart 1915'te Bozcaada'da, Akdeniz orduları başkumandanı General Hamilton'un da katıldığı bir toplantıda görüşülen deniz harekâtı planına göre, bir hafta önce mayınlardan temizlenmiş olan boğazın aşağı kesimlerinde bütün savaş gemileri kullanılarak boğaz zorlanacaktı. Fakat aynı günün akşamı, Türk donanmasına mensup Nusret mayın gemisinin Karanlık Liman bölgesini mayınlaması deniz harekâtının kaderini değiştirdi.

18 Mart 1915 sabahı boğaza giren ve tabyaları topa tutan İngiliz ve Fransız filoları, Çanakkale Boğazı'nın iki yakasındaki mevzilerden açılan yoğun ateş ve Karanlık Liman'a dökülen mayınların etkisiyle, mevcutlarının % 35'ini kaybedip çekilmek zorunda kaldılar. Manevralar sırasında mayınlara çarpan İtilâf donanmasının Bouvet, Océan, Irrésistible savaş gemileriyle iki muhrip ve yedi mayın arama gemisi battı; Gaulois ve Inflexible da dahil olmak üzere yedi zırhlı görev yapamayacak duruma geldi. Bu başarılı savunmayı idare eden Çanakkale müstahkem mevki kumandanı Cevad Paşa "18 Mart kahramanı" unvanı ile anıldı.

18 Mart bozgunu İtilâf devletlerine, karadan destek almaksızın yalnız deniz kuvvetleriyle boğazın geçilemeyeceğini gösterdiğinden General Hamilton'un emrinde bir çıkarma ordusu hazırlanmaya başlandı. Avustralya ve Yeni Zelanda askerlerinden oluşan kolordu (Australian and New Zealand Army Corps = ANZAC Kolordusu) Arıburnu'na, İngiliz ve Fransız kuvvetleri de Seddülbahir'e çıkartılacaktı. Bu amaçla yaklaşık 75.000 kişilik bir ordu Limni'de toplanırken Türk başkumandanlığı da Çanakkale bölgesindeki birliklerini yeni kuvvetlerle takviye ederek Beşinci Ordu'yu kurdu ve başına Mareşal Liman von Sanders'i getirdi. Liman von Sanders, Türk birliklerini boğazın her tarafına dağıtmak yerine muhtemel çıkarma

bölgelerine yakın yerlerde topladı. Çıkarma harekâtı, 25 Nisan 1915 günü sabaha karşı İngiliz Generali Hamilton ve Fransız Generali D'Amade'un (daha sonra Gouraud) idaresinde başladı. Asıl çıkartma Seddülbahir ve Arıburnu bölgelerine yapılacaktı. Savaş gemilerinin ve muhriplerin korumasında kıyıya yaklaşan Avustralya tümeninin bir tugayını taşıyan çıkarma gemilerinin, akıntı sebebiyle sürüklenerek kumluk bir kıyı (Kabatepe) yerine sarp bir kıyı olan Arıburnu bölgesine çıkmak zorunda kalmaları üzerine Beşinci Ordu İhtiyat Tümeni kumandanı Mustafa Kemal, herhangi bir emir almadığı halde, 57. Alay'ı bir dağ bataryası ile takviye ederek karşı taarruz için Arıburnu'na sevketti. Ayrıca Eceabat bölgesindeki 27. Alay'ın önemli bir kısmı da çıkarma bölgesine gönderildi.

Bu tedbirler Beşinci Ordu kumandanlığınca da tasvip edildiğinden karşı taarruz başlatıldı. Böylece kıyıya çıkan İngiliz ve Fransız kuvvetleri geri püskürtüldü; ancak geriden gelen kuvvetlerin yardımıyla Kanlısırt batısı ile (Sivritepe-Merkeztepe) Yükseksırt hattında tutunabildiler. İtilâf donanmasına mensup kuvvetler, aynı günün sabahında donanmanın ateş desteğiyle Seddülbahir'e de çıkarma yapmaya başladılar. Seddülbahir kesimini ay biçiminde çevreleyen yüzlerce geminin yakın mesafeden Türk siperlerine yönelttiği top ateşine rağmen Türk kuvvetleri çıkarmaya yeltenenlere ağır zayiat verdirdi. Daha sonra 27 Nisan'da İngilizler yeni bir saldırıda bulundularsa da Türk savunma mevzilerinin 700-800 m. ilerisinde Zığındere-Eski Hisarlık hattında durduruldular. 28 Nisan'da İngiliz ve Fransız birliklerinin ortak bir teşebbüste daha bulunarak Kirte'yi ele geçirme çabaları da Türk kuvvetlerinin karşı taarruzları sonucu başarısızlığa uğratıldı.

İtilâf kuvvetleri bütün güçleriyle boğazı zorlarken Türkler de sadece mevzilerini savunmakla kalmamış, zaman zaman karşı taarruzlarda bulunmuşlardır. İlk Türk taarruzunu, Anafartalar bölgesine çıkan İngilizler'e karşı 27 Nisan 1915 sabahı Arıburnu kesimindeki Türk birlikleri gerçekleştirdi. Ancak İngiliz-Fransız savaş gemilerinin yoğun ateşi sebebiyle Türk taarruzu yavaşladı ve İngilizler'i mevkilerinden söküp atma gücünü kaybetti. Türk birlikleri 1 Mayıs sabahı tekrar Merkeztepe, Sivritepe, Kanlısırt hattındaki İngiliz kuvvetlerine saldırdıysa da İngiliz donanmasının etkili desteği bir defa daha Anzak Kolordusu'nu imha edilmekten kurtardı.

Türk birliklerinin ikinci önemli taarruzu, 1-2 Mayıs gecesi Seddülbahir bölgesinde gerçekleştirildi ve çok kanlı geçmesine rağmen önemli bir başarı sağlanamadı. Bunun üzerine 3-4 Mayıs gecesi yeniden taarruza karar verildi. Bu defa Türk birlikleri karşısında İngiliz ve Fransız hatlarında çözülmeler başladıysa da İngiliz-Fransız savaş gemilerinin açtığı şiddetli ateş yüzünden taarruz durduruldu ve birlikler eski mevkilerine çekilmek zorunda kaldı. Bundan sonra Türk birlikleri kumandasında bazı değişiklikler yapıldı, ordu güney ve kuzey grupları olarak ikiye ayrıldı. Seddülbahir kesimindeki birliklere Güney Grubu adı verildi ve kumandanlığına Weber Paşa (Vehib Paşa'nın yerine) getirildi. Arıburnu bölgesi de Kuzey Grubu adıyla önce Esad Paşa'nın, daha sonra da Ali Rızâ Bey'in kumandasına verildi.

Türk ordusunda bu değişiklikler yapılırken General Hamilton da Türkler'in mevzilerini tahkim edip takviye almalarına imkân vermeden Kirte bölgesini almak için 6 Mayıs günü İngiliz birliklerini harekete geçirdi; ancak bunlar Türk karşı taarruzu ve yan ateşleriyle geri püskürtüldüler. Taarruz İtilâf kuvvetlerince 7, 8 ve 9 Mayıs günleri tekrarlandıysa da yine başarısızlığa uğratıldılar.

Bu arada 11 Mayıs'ta Çanakkale'ye gelip cepheyi dolaşan Enver Paşa, Arıburnu'nda bir karşı taarruzla İngilizler'i denize dökmek için 13 Mayıs'ta Beşinci Ordu kumandanlığına emir vermişti. Bunun üzerine Mareşal Liman von Sanders 19 Mayıs'ta saldırıyı başlattı. Türk birlikleri önce bazı başarılar elde ettiler; ancak dar sahil şeridi üzerinde tutunmaya çalışan Anzak kuvvetlerinin şiddetle müdafaası yüzünden kesin bir sonuç alamadılar. Bundan sonra her iki cephede de günlerce siper savaşları sürdürülmüş, özellikle 21 Haziran'da Kerevizdere, 28 Haziran'da da Zığındere çarpışmaları çok şiddetli geçmiştir. Bunun ardından İtilâf kuvvetleri kesin bir sonuç almak maksadıyla büyük takviye kuvvetleri getirtip Türk birliklerinin geri ile irtibatını kesmek için 6-7 Ağustos gecesi Arıburnu'nun kuzeyinde Suvla Limanı ve civarına asker çıkararak Anafartalar'a doğru ilerlemeye başladılar. Dört gün süren muharebeler sonunda Yarbay Mustafa Kemal kumandasındaki kuvvetler tarafından Conkbayırı'nda durduruldular. Böylece I. Anafartalar Zaferi'nden sonra İtilâf kuvvetlerinin yaptığı bütün taarruzlar neticesiz kaldı. Ancak 21

Ağustos'ta yeni bir saldırı başlattılar. II. Anafartalar Muharebesi denilen bu harekât da başarılı olamayınca muharebeler günlerce süren siper savaşlarına dönüştü. Her iki taraf da büyük güçlükler içinde siperlerini korumaya çalıştı. Bu çarpışmalarda bütün mahrumiyetlere ve mühimmat yetersizliğine rağmen Türk askeri Çanakkale'nin geçilmez olduğunu ispatladı. Kasım 1915'te cepheye gelen İngiliz Harbiye Nâzırı Lord Kitchener durumu görünce bölgeyi tahliye etmekten başka çare kalmadığına karar verdi. Böylece İtilâf kuvvetleri, 19-20 Aralık gecesi Anafartalar ve Arıburnu cephesinden, 8-9 Ocak 1916'da da Seddülbahir'den çekildiler.

İtilâf devletlerinin başarısızlığı ile sonuçlanan Çanakkale muharebeleri, I. Dünya Savaşı'nın seyrini değiştirip uzamasına sebep olduğu gibi Çarlık Rusyası'nın çöküşünü de hazırlamış ve İngiltere'de hükümet değişikliğine yol açmıştır. Bir yıldan fazla süren ve dünya savaş tarihinde farklı bir yeri olan bu muharebelerde her iki taraf büyük kayıplar vermiştir. İtilâf devletleri Çanakkale'ye 410.000 İngiliz, 79.000 Fransız olmak üzere yarım milyona yakın asker göndermiş, sadece İngiliz kuvvetlerinin toplam kaybı 213.980 kişiyi bulmuştur. Çanakkale muharebelerine katılan Türk kuvvetleri (yaklaşık 700.000 kişi) genellikle kısım kısım kullanıldığından zayiatın belirlenmesi güçleşmiş ve çeşitli rakamlar ortaya atılmıştır. Bu rakamlar 190.000 ile 350.000 arasında değişmektedir. Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı'nın resmî kayıtlara dayanarak tesbit ettiği şehid sayısı ise 213.882'dir.

Türk milleti bu savaşta çok sayıda yetişmiş insanını kaybetmesine rağmen, kendine has bir kahramanlık örneği sergileyen ordusu sayesinde, Balkan Savaşı'ndan kalma ezikliği üstünden atarak büyük bir askerî başarı kazanmıştır. Bu zafer bütün İslâm dünyası ve ezilmiş milletler için yeni bir ışık olmuş, Türk edebiyatında halkın hislerini dile getiren pek çok esere de konu teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahattin Delar, Çanakkale Seferi, İstanbul 1930; C. F. Aspinall-Oglander, Çanakkale Muharebeleri, İngilizlerin Gelibolu Seferinin Resmi Tarihi (trc. M. Feyzi), İstanbul 1932; Fahri Belen, Çanakkale Savaşı, İstanbul 1935; Fevzi Kurdoğlu, Çanakkale, 18 Mart 1915, İstanbul 1935; Kadri Perk, Çanakkale Savaşları Tarihi, İstanbul 1935; Danişmend, Kronoloji, IV, 422-425; Atatürk, Anafartalar Muharebesine Ait Hatıralar (haz. Uluğ İğdemir), İstanbul 1955; Orhan Yıldıran, Çanakkale Muharebeleri, Ankara 1966; Erol Ulubelen, Çanakkale Muharebesi, İstanbul 1967; İhsan İlgar, Çanakkale 1915, İstanbul 1969; Selahaddin Eryıldız, Çanakkale Muharebeleri, İstanbul 1969; Frank Kninght, Çanakkale Savaşı, İstanbul 1971; Alan Moorehead, Çanakkale Geçilmez (trc. Selman Güney), İstanbul 1972; David Walder, Çanakkale Olayı (trc. M. Ali Kayabel), İstanbul 1979; Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Çanakkale Savaşları (haz. Genel Kurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı), Ankara 1980, V/3; Besim Darkot, "Çanakkale", İA, III, 347-351; "World Wars", EBr., XXIII, 710-712.

Zekeriya Kurşun

EDEBİYAT.

Çanakkale muharebeleri Türk edebiyatında çok sayıda şiir, makale ve hâtıra türünde yazılar yanında müstakil eserlerde de dile getirilmiştir. Bunların başında, Mehmed Âkif Ersoy'un Safahat'ının altıncı kitabı olan Âsım'da yer alan şiiri gelmektedir (s. 411-413). İlk olarak 10 Temmuz 1924'te Sebîlürreşâd dergisinde (nr. 608, XXIV, 145) "Âsım'dan Bir Parça" adıyla yayımlanan, Çanakkale şehid ve gazilerine hitap ettiği için "Çanakkale Şehidlerine" adıyla tanınan şiir, gerek kuruluş gerekse muhteva bakımından bu savaşı, Mehmetçiğin kahramanlıklarını realist tablolar halinde, çok heyecanlı, coşkun ve duygulu bir ifade ile tasvir etmiştir. Mehmed Âkif bundan başka daha 1915'te, savaşın devam ettiği sıralarda görevli olarak bulunduğu Berlin'den Çanakkale Savaşı'nı günü gününe takip ederek "Berlin Hâtıraları"nın sonunda (322-325), "Beş altı pençe bir olmuş boğazlamakta bizi/Silindi gitti hilâlin şu anda belki izi" şeklinde başlayıp seksen mısra kadar devam eden ilk şiirini yazmıştı. Burada, Çanakkale'de ölüme meydan okurcasına arslanlar gibi dövüşen Mehmetçiğe dayanmasını tavsiye eder ve onun şaire verdiği, "Cihan yıkılsa emîn ol bu cephe sarsılmaz" cevabıyla şiir sona erer.

Çanakkale muharebeleri için yazılan en tanınmış şiirlerden biri de dönemin padişahı Sultan V. Mehmed Reşad'ın beş beyitlik gazelidir. Şair Sâfî Efendi tarafından manzum olarak Arapça'ya da çevrilen bu şiire o yıllarda birçok tahmis ve nazîre yazılmıştır. Bunların arasında bilhassa Yahya Kemal'in tahmisini çok beğenen padişahın ona bir altın saat hediye ettiği rivayet edilir. "Tahmîs-i Gazel-i Hümâyun" başlığını taşıyan şiirin ilk bendi şöyledir: "Cepheden topları ejder gibi bârû-efken / Arkasından gemiler bir sürü dîv-i âhen / Gökte tayyârelerinden saçarak nâr-ı fiten / Savlet etmişti Çanakkal'a'ya bahr ü berden / Ehl-i İslâm'ın iki hasm-ı kavîsi birden" (tamamı için bk. Eski Şiirin Rüzgârıyle, İstanbul 1962, s. 109-110).

Abdülhak Hâmid de düşman kuvvetlerinin Çanakkale'den çekilmesi üzerine padişahın isteğine uyarak "İlhâm-ı Nusret" adıyla yetmiş mısralık bir şiir yazmış, ayrıca bu vesile ile kaleme aldığı "Millî Tekbir" isimli diğer bir şiiri Rauf Yektâ Bey tarafından bestelenmiştir (güfte ve notaları için bk. Tezeren, s. 16-17). Ziya Gökalp da hece vezniyle 15 kıtalık "Çanakkale" adlı hamasî bir şiir yazmıştır. Ayrıca Ahmed Nedim'in "Çanakkalenin Ölmez Hatıralarından" üst başlığı ile yayınlanan ve ateş altında süngüsünden kurduğu mihrap önünde namazını kılarak Kanlısırt'taki nöbetine koşan eri tasvir eden "Namaz" adlı uzun şiiri bir iman ve vatan destanı olarak kabul edilmiş ve büyük rağbet görmüştür. İdris Sabih'in Çanakkale muharebelerinde şehid olan kardeşi için hece vezniyle ve samimi duygularla yazdığı "Kardeşime" adlı dramatik şiiri de o yıllarda çok beğenilmiştir. Aslında İstiklâl Savaşı için yazılmış olan, fakat Çanakkale cephesinde gösterilen kahramanlıkları da kuvvetle ifade eden, belki de bu sebeple Çanakkale tepelerine yazıldığı için Çanakkale ile âdeta özdeşleşen Necmettin Halil Onan'ın "Bir Yolcuya" adlı epik şiiri de hâfızalarda yer etmiş bir manzumedir.

Muharebeler devam ederken başkumandanlığın daveti üzerine 11 Temmuz 1915'te Çanakkale'ye giden Ağaoğlu Ahmet, Orhan Seyfi (Orhon), Enis Behiç (Koryürek), Celâl Sahir (Erozan), Hıfzı Tevfik (Gönensay), Hakkı Süha (Gezgin), Hamdullah Suphi (Tanrıöver), ressam Çallı İbrahim, ressam Nazmi Ziya, Selâhaddin, Ali Canip (Yöntem), Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin (Yurdakul), Muhiddin, mûsikişinas Rauf (Yektâ), Yusuf Râzî Bey gibi sanatkâr ve edebiyatçılar savaşın cereyan ettiği yerlerde incelemelerde

bulunmuşlar, dönüşlerinde savaşla ilgili duygu, düşünce ve gözlemlerini çeşitli şiir ve yazılarla dile getirmişlerdir. Enis Behiç "Çanakkale Şehidliğinde" adlı şiirinde hissiyatını ortaya koymuş, aynı toplulukta yer alan İbrahim Alâeddin (Gövsa) bu ziyaretteki hissiyatının ifadesi olan şiirlerini Çanakkale İzleri (İstanbul 1926) adıyla kaleme aldığı eserinde toplamıştır. Faik Âli de (Ozansoy) "Kal'a-i Sultâniyye Müdâfîlerine" adlı bir şiir yazmıştır. Zaferin hemen arkasından hazırlanan Yeni Mecmua'nın Çanakkale özel sayısı (28 Mart [?] 1334 r.; yeni yazıya aktarılan bazı parçaları için bk.

Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal, İstanbul 1981, I, 1-50), birçok yazar ve devlet adamıyla yapılan mülâkatları, çeşitli şiir ve yazıları ihtiva etmektedir. Aynı yıllarda çıkan Donanma Mecmuası ile Harb Mecmuası'nda Çanakkale savaşlarıyla ilgili kahramanlık şiirleri yayımlanmıştır. Bunların bir kısmı Çanakkale Savaşları Kahramanlık Şiirleri Antolojisi adlı derlemede yer almıştır (haz. Ziver Tezeren, İstanbul 1990). Bunlardan başka Yahya Saim'in (Ozanoğlu) Hilâlin Gölgesinde: Çanakkale-Kūtü'l-emâre Zafer Destanı ile (İstanbul 1332; 2. bs. [hz. Hasan Kolcu], Ankara 1991) Mithat Cemal'in (Kuntay) 28 Kânûn-ı Evvel Çanakkale Hakkında Manzum Tiyatro (İstanbul 1334) adlı eserleri de konu ile ilgili diğer bazı kitaplardır (Çanakkale Zaferi'nin yukarıda belirtilenler dışında devrin tiyatro, hikâye ve romanlarıyla mensur eserlerindeki diğer örnek ve akisleri hakkında geniş bir değerlendirme ve iktibaslar için bk. Enginün, s. 111-129).

Ömer adlı bir yazarın kaleme aldığı Seddülbahir'de Sağ Cenahta Birinci Fırkanın Şehitler Sırtı Destanı adlı küçük risâle de (İstanbul 1915) hadiseyi sıcağı sıcağına dile getiren bir eserdir.

Çanakkale zaferi ile ilgili eserler arasında Nihal Atsız ve sekiz arkadaşının 3 Ağustos 1933 tarihinde Çanakkale'ye yaptıkları gezinin anlatıldığı Çanakkale'ye Yürüyüş (İstanbul 1933) adlı eserin bazı aşırı tarafları dışında Çanakkale şehidlerinin bütün yurt sathında ve resmi törenlerle her yıl anılması gerektiğini gündeme getirmesi bakımından ayrı bir yeri vardır. O yıllara kadar vapurla Seddülbahir veya Arıburnu önlerine gidilerek kıyıya dahi çıkılmadan, bazan mevlit okunarak bazan da çeşitli eğlenceler düzenlenip nutuklar verilerek yapılan bu mahallî anma faaliyeti sonraki

yıllarda her 18 Mart'ta nâdiren bazı cumhurbaşkanı ve başbakanların da katılımıyla Çanakkale'de ve bütün yurt çapında zaferin ve şehidlerinin şanına uygun anma törenleri düzenlenmeye başlamıştır. Çanakkale'ye bir şehidler âbidesi dikmek için gençliği harekete geçirmek maksadıyla kaleme alınan Çanakkale Âbidesi adındaki küçük kitap da (İstanbul 1936) neticesi itibariyle önemlidir. Halûk Nihat Pepeyi Çanakkale savaşlarını Çanakkale Destanı (İstanbul 1936) adlı kitabında işlemiştir. Galip Çaka 18 Mart 1915 Çanakkale Destanı (Hasan-Mevsuf) (Çanakkale 1952) adlı manzum kitapçıkta Dardanos bataryası kumandanı Hasan ile takım subayı Mevsuf'un şahadetlerini destanlaştırmıştır. Oğuz Ermumcu aynı konuda Çanakkale Destanı (Ankara 1986) adlı bir eser hazırlamıştır. Sadri Karakoyunlu, Türk Askeri İçin Savaş Şiirlerinden Seçmeler 1914-1918 (Ankara 1987) adını verdiği antolojisinde Çanakkale için yazılmış birçok şiire yer vermiştir. Ruşen Eşref Ünaydın, Çanakkale muharebelerine katılmış yedi gaziyle yaptığı mülâkatları Çanakkale'de Savaşanlar Dediler ki adıyla kitap halinde yayımlamış (Ankara 1960, 1990), Çanakkale muharebelerini onları yaşayanların ağzından çok canlı şekilde gözler önüne sermiştir. Mustafa Necati Sepetçioğlu, "Çanakkale İçinde Bir Dolu Desti" ismiyle Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu için hazırladığı senaryoyu daha sonra ... Ve Çanakkale-Geldiler (İstanbul 1989), ... Ve Çanakkale-Gördüler (İstanbul 1989), ... Ve ÇanakkaleDöndüler (İstanbul 1989) adıyla üç ciltlik bir roman serisinde ele almıştır.

Anadolu'nun hemen her yöresinde o yörenin amatör yazarları tarafından tiyatro oyunu haline getirilen ve okullarda temsil edilen Çanakkale muharebeleri halk edebiyatı mahsulleri içinde de yer almıştır. Bilhassa, "Çanakkale içinde sıra selviler / Binbaşılar oturmuş asker öğütler" mısralarıyla başlayan ve günümüzde de çok yaygın olan halk türküsü, Çanakkale muharebelerindeki millî vicdanın hüzün dolu anonim ifadesidir. Bu türkü ayrıca Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde yaşayan diğer halkların edebiyatlarına da geçmiş olup bugün özellikle Balkanlar'da yaşayan Türkler ve Arnavutlar arasında şekil, muhteva ve ezgi açısından bazı değişikliklere uğramış olarak yaşamaktadır. Yetmiş beş yıldan beri millî hâfızayı tazeleyen bu türkü marş, destan ve ağıt gibi eserlerin ortak özelliklerini taşımaktadır.

Halk edebiyatı mahsulleri arasında, Çanakkale'de şehid olanlar için bazan

onların ağzından yazılmış çeşitli destanlara da rastlanır. Bunların içinde, Boyabatlı Ömer oğlu Mustafa adlı bir şehidin üstünden çıkan kendisine ait "Çanakkale Destanı" en tanınmış olanıdır. Eyüplü Mustafa Şükrü'nün Çanakkale Bombardımanı ve Şanlı Askerler Destanı (İstanbul, ts.), Çanakkale Şarkısı (İstanbul 1915) ile Çanakkale Kabatepe Muzafferiyat Destanı (İstanbul 1915) adlarını taşıyan üç destanı yanında Abdülgaffar Kemâli'nin Çanakkale Önünde Düşmana Kan Kusduran Arslan Yürekli Kahraman Mehmed Çavuşun Müdafaa-i Vatan Destanı (İstanbul 1915) ve nazımı meçhul Çanakkale Destanı (İstanbul 1331) tesbit edilebilen diğer destanlardır. Behçet Kemal Çağlar'ın "Ankaralı Âşık Ömer" takma adıyla yazdığı Çanakkale destanı da daha sonraki yıllarda yazılmış güzel örneklerden biridir.

Çanakkale muharebeleri birçok şair ve yazara ilham kaynağı olduğu gibi çok sayıda Türk ve yabancı devlet adamının hâtıraları içinde de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yeni Mecmua (Çanakkale Nüsha-i Mümtâzesi), III, İstanbul 1334 r., s. 130-143; Mehmed Âkif Ersoy, Safahat [İstanbul 1924] (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 411-413; Süleyman Nazif, Mehmed Âkif [İstanbul 1924] (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991, s. 96-100; İbrahim Alâeddin (Gövsa), Çanakkale İzleri, İstanbul 1926, ayrıca bk. Ankara 1989 baskısı; Atsız, Çanakkale'ye Yürüyüş, İstanbul 1933; M. Atsıza Yoldaş – K. Akdağlı, Çanakkale Âbidesi, İstanbul 1936; Halûk Nihat Pepeyi, Çanakkale Destanı, İstanbul 1936; Ruşen Eşref Ünaydın, Çanakkale'de Savaşanlar Dediler ki, Ankara 1960; Yahya Kemal Beyatlı, Eski Şiirin Rüzgârıyle, İstanbul 1962, s. 109-110; Etem Ruhi Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 183; Özege, Katalog, I, 224; Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal (haz. M. Kaplan v.dğr.), I, İstanbul 1981, s. 1-50; Sema Uğurcan, "Mehmet Âkif'in Şiirlerinde Savaş", Ölümünün Ellinci Yılında Mehmet Âkif Ersoy, İstanbul 1986, s. 151-158; İrfan Morina, "Çanakkale Türküsünün Arnavutça Söylenişi", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1987, s. 161-166;

Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1989, I, 145-154; II, 97-115; Ziver Tezeren, Çanakkale Savaşları Kahramanlık Şiirleri Antolojisi, İstanbul [1990]; İnci Enginün, "Çanakkale Zaferinin Edebiyata Aksi", Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1987, s. 111-129; Bekir Oğuzbaşaran, "Edebiyatımızda Çanakkale", Türk Edebiyatı, sy. 221, İstanbul 1992, s. 15-17; a.mlf., "Edebiyatımızda Çanakkale-2", a.e., sy. 222 (1992), s. 21-22; "Çanakkale Türküsü", TDEA, II, 116-117.

Mustafa Uzun

ÇANDARLI

XIV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı hânedanı ile birlikte ortaya çıkan ve Osmanlı Devleti'nin gelişmesinde rol oynayan bir Türk ailesi.

Orhan Gazi devrinden başlayarak II. Selim'in tahta çıkışının ilk yıllarına kadar birçok ilmiye ricâli ve devlet adamı yetiştirmiş bir sülâledir. Mevcut şecerelere göre bu aile mensupları çeşitli kollar halinde zamanımıza kadar gelmiş,

son devirlerde içlerinden bazıları mutasarrıf olarak görev yapmış, bir kısmı da İznik yöresinde âyanlıkta bulunmuştur.

Ailenin adı çeşitli kaynaklarda Cenderî, Çenderî, Çandarlı, Cenderlü ve Çandarlu, Cendereli ve Cenderelü olarak değişik şekillerde yazılmış olmakla beraber sonradan Çandarlı okunuşu yaygınlık kazanmıştır. Ancak ailenin reisi Halil Hayreddin Paşa'nın, İznik'te bulunan cami kitâbesiyle Serez'deki Eskicami kitâbesinde nisbesi Cenderî şeklinde gösterildiği ve Gazi Evrenos Bey'e verilen 1390 tarihli beratta, oğlunun isminin İlyâs b. Halîl el-Cenderî olarak yazıldığı hususları dikkate alınırsa aile adının Cenderî tarzında okunmasının daha doğru olacağı söylenebilir.

Çandarlı ailesinin nasıl ve nereden ortaya çıktığı hususu da pek açık değildir. Gerek aile arasındaki rivayetler gerekse ilk Osmanlı müelliflerinden Ahmedî'nin Kara Halil Hayreddin Paşa'yı "Cenderî" olarak belirtmesi, ailenin Karaman vilâyetinin Sivrihisar (Nallıhan) kazasına bağlı Çendere köyünden çıktığı ihtimalini ortaya koymaktadır.

Kara Halil Efendi, ilk Osmanlı Sultanı Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli ile akraba (bacanak) olup Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan ahî teşkilâtına mensuptu. Dolayısıyla Çandarlı ailesi daha o devirde seçkin şahsiyetlere sahipti ve tanınmış ailelerle akrabalık kurmuştu.

Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'dan sonra gelen oğulları ve torunlarından Ali Paşa, İbrâhim Paşa, II. Halil Paşa ve II. İbrâhim Paşa

vezîriâzamlığa kadar yükselmiş devlet adamlarıdır. Halil Hayreddin Paşa'nın üç oğlundan ikincisi olan İlyas Paşa ise babası ve kardeşleri gibi ilmiye sınıfına girmeyerek askerî hizmetlerde bulunmuş, beylerbeyiliğe kadar yükselmiş ve Yıldırım Bayezid zamanında vefat etmiştir. Kabrinin nerede olduğu bilinmemektedir. Ailenin Serez kolu bu İlyas Paşa evlâtlarından günümüze kadar gelmektedir. İlyas Paşa'nın İznik'te bazı eserleri ve vakıfları vardır. Onun Kasım 1482'de vefat eden oğlu Dâvud Çelebi İznik'te ceddi Hayreddin Paşa Türbesi'nde medfundur. Dâvud Çelebi'nin bu şehirde Süleyman Paşa Camii civarında bir de çeşme yaptırttığı bilinmektedir.

Halil Hayreddin Paşa'nın büyük oğlu Vezîriâzam Ali Paşa'nın çocuğu olmadığından ailenin bu kolu kendisinden sonra son buldu. Aile içinde önemli bir yeri olan küçük oğlu Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın ise Dedebâli kızı İsfahan Şah veya Hanım Hatun adındaki zevcesinden Mahmud Çelebi, Mehmed Çelebi, Fatma Hatun ve Hatice Hatun adında iki oğlu ve iki de kızı oldu. Büyük oğlu olan Vezîriâzam II. Halil Paşa'nın annesi ayrıydı.

İbrâhim Paşa'nın oğlu Mahmud Çelebi, II. Murad devrinde Çelebi Sultan Mehmed'in kızı yani padişahın kız kardeşi Hafsa Sultan'la evlendirilmek suretiyle Osmanlı hânedanına damat oldu ve Bolu sancak beyiliğine kadar yükseldi. Fakat Macarlar'la meydana gelen mücadeleler sırasında Niş'te (Şehir-köy) pusuya düşürülüp Jan Hünyadi Yanoş kuvvetleri tarafından esir alındı ve Sırp despotuna teslim edildi. 1444 Segedin (Szeged) anlaşmaları sırasında 70.000 duka altın fidye karşılığı esaretten kurtuldu, elçilikle gelen Macar delegelerinin yanında Edirne'ye gönderildi. Mahmud Çelebi'nin daha sonraki hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Kendisinin 1442 yılında İznik'te inşa edilmiş bir camii vardı. Ölümünde bu caminin mihrabı önüne defnedildi ve mezarının etrafı sonradan demir parmaklıkla çevrildi. Zevcesi Hafsa Hatun da kendisinden sonra Mekke'de vefat etti. Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in yani babasının türbesinde, ayak ucunda mevcut levha kitâbeli mahal onun makam yeri olmalıdır.

II. Murad devri vezîriâzamlarından İbrâhim Paşa oğlu Maktul Halil Paşa'nın Ahmed, Yûsuf, Mehmed, Süleyman, Mustafa ve İbrâhim adında altı oğlu ile İlaldı ve Esleme isminde iki de kızı vardı. Çocuklarından ilk ikisi babalarının sağlığında vefat etti. Mehmed Çelebi de tarikata intisap

ederek dünya işleriyle meşgul olmadı. Fakat Halil Paşa'nın en büyük oğlu Süleyman Çelebi, ailenin birçok ferdi gibi medrese tahsiline devam edip ilmiye sınıfına girdi ve babasının sağlığında XV. yüzyıl ortalarında kazaskerliğe kadar yükseldi. Ancak babasının katli üzerine vazifesinden azledilerek, bir müddet açıkta kaldı. 1455 yılında vefat etti. İznik'te babasının türbesinde medfundur. Süleyman Çelebi'nin XVI. yüzyıl başlarına kadar hayatta olan çocuklarından Hayreddin Çelebi ile 1490'da ölen Mehmed Çelebi'nin ve bunun oğlu Câfer Çelebi'nin ancak isimleri tesbit edilebilmiştir.

Maktul Halil Paşa'nın en küçük oğlu İbrâhim Paşa da babası ve kardeşi gibi medreseden yetişti ve Edirne kadısı oldu. II. Bayezid devrinde vezîriâzamlık makamına getirildi. Halil Paşa'nın kızlarından Esleme Hatun ümerâdan Hamza Bey oğlu Yahşi Bey, İlaldı Hatun da yine ümerâdan Bâli Bey ile evlendi. Aileden çıkan sonuncu vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın üç hanımı ve yedi çocuğu vardı. Bunlardan Hızır Bey kızı Hundi Hatun'dan İshak isminde bir oğlu ile Hatice Hatun adında bir kızı dünyaya geldi. İshak Bey daha sonra babasının ve annesinin Edirne'de bulunan vakıflarına mütevelli oldu ve kendisinden sonra da oğlu Ali Bey bu evkafa baktı.

İbrâhim Paşa'nın, Belgrad muhasarasında şehid düşen Dayı Karaca Paşa'nın

kızı ve ikinci zevcesi Hundi Hatun'dan da Şah Hûban Hatice isminde bir kızı olmuştu. Buna ait vakıflar ise Bursa'da bulunuyordu. İbrâhim Paşa'nın Muhiddin Mehmed, Süleyman, Îsâ ve Hüseyin isimlerinde dört oğlu daha vardı. Bunlardan Çelebi Sultan Mehmed'in kızı Selçuk Sultan'ın kızı Hanzâde Hanım Sultan'dan olan oğlu Muhyiddin Mehmed Çelebi babasının İstanbul'daki evkafına mütevelli tayin edilmişti.

İbrâhim Paşa'nın Hüseyin adındaki oğlunun da, Konya, Halep ve Diyarbekir beylerbeyiliklerinde bulunduğuna ve 940'ta (1533-34) vefat ettiğine dair bazı bilgiler mevcuttur. İbrâhim Paşa'nın Îsâ Çelebi adındaki oğlu ise medreseden yetişmiş, İstanbul'da Dâvud Paşa, daha sonra Edirne'de Üç Şerefeli medreselerine müderris tayin edilmiş, Filibe kadılığında bulunmuş, 1511'de Tâcîzâde Câfer Çelebi yerine nişancı olmuştu. Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkması üzerine bir ara nişancılık

uhdesinde bulunduğu halde Anadolu kazaskerliğine getirildi. Îsâ Çelebi'nin bu vazifeden ayrıldığı tarih bilinmemektedir. Ancak 28 Şubat 1514'ten önce sancak beyi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. 1523'de ise Menteşe sancak beyiliğinden Halep sancak beyiliğine getirildi. 1527'den sonra Karaman ve Şam beylerbeyiliği yaptı. Bu sırada Halep'teki bir ayaklanmayı şiddetle bastırması hakkında çeşitli şikâyetlere yol açtı ve bu sebeple Sivas beylerbeyiliğine gönderildi. Ancak Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezîriâzamlarından Makbul İbrâhim Paşa'nın himaye ve desteği sayesinde tekrar Şam beylerbeyiliğine getirildi ve 1549'da ölümüne kadar bu görevde kaldı. Devrin kaynakları, onun tıp ilmi de dahil olmak üzere her türlü ilme vâkıf, faziletli bir insan olduğunu yazar.

Îsâ Paşa'nın İbrâhim, Ahmed, Mehmed ve Halil adlı çocuklarından yalnız Halil Çelebi hakkında bilgi mevcuttur. Halil Çelebi 1508'de doğmuş ve medrese tahsili görüp mülâzım olduktan sonra dedesinin İstanbul'da Uzunçarşı'da bulunan medresesine müderris olmuştu. 1546'da İstanbul'da Atik Ali Paşa Medresesi'ne tayin edilmesine rağmen daha sonra bu meslekten ayrılarak ecdadı gibi idarî ve askerî göreve geçti. Önce Maraş eyaleti defterdarı oldu, daha sonra sancak beyi olarak görev yaptı. 1558 Martında Afyonkarahisar sancak beyi idi ve aynı zamanda Şehzade Bayezid'in oğlu Orhan Çelebi'ye lalalık yapıyordu. Fakat Şehzade Bayezid'in ve çocuklarının katli olayı üzerine bir müddet açıkta kaldı. Daha sonra Budin eyaleti defterdarlığına getirildi. Bir süre bu görevde kaldı, ardından bu vazifeden affını istediğinden 9 Eylül 1565 tarihli fermanla görevine son verildi. İstanbul'a döndükten sonra 1570'te ölümüne kadar bu şehirde kaldı. Bu son vazifesi sırasında Budin eyaletinin on iki sancağının tahrir*ini yaptı. Düzenlediği ve Defteri Halîl adıyla anılan bu tahrir defteri Avusturya ile yapılan müzakerelerde esas alındı. Halil Bey'in Muhlisî ve Defterî mahlasları ile yazdığı şiirleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihleri içinde, nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 14, 36-37; Âşıkpaşazâde, Târih, s.

40; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîẖ (Osmanlı Tarihleri içinde, Osmanlılar'la ilgili kısım, nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 55; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 20-22, 92-94; Neşrî, Cihânnümâ (Unat), I, 154, 190; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 69, 90, 321; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 52; Hammer (Atâ Bey), II, 214; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livası, s. 100; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986; a.mlf., "Çandarlı", İA, III, 351-357; Fr. Taeschner # P. Wittek, "Die Vezirfamilie der Ǧandarlyzāde (14./15. Jhdt.) und ihre Denkmäler", Isl., XVIII/1-2 (1927), s. 60-115; V. L. Ménage, "Djandarlı", EI² (İng.), II, 444-445.

Münir Aktepe

ÇANDARLI ALİ PAŞA

(ö. 809/1406)

Osmanlı vezîriâzamı.

Kara Halil Hayreddin Paşa'nın büyük oğludur. Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak medreseden yetiştiği ve ilmiye sınıfına intisap ederek 788 (1386) yılından önce kazaskerlik görevinde bulunduğu bilinmektedir.

I. Murad'ın Karamanoğlu Alâeddin Bey üzerine sefer hazırlığı sırasında vezirliğe getirildi ve onunla birlikte Rumeli'den hareket ederek Bursa'ya gitti. Fakat 1387'de babasının ölümü üzerine Serez'e dönerek cenazesini İznik'e nakletti ve defninden sonra tekrar Afyonkarahisar'da ordu ile birlikte bulunan Sultan I. Murad'a katıldı. Karamanoğulları'ndan barış için gelen elçiler onun mütalaası gereği reddedildikten sonra kendisinin de dahil bulunduğu Osmanlı ordusu Karaman kuvvetlerini yenerek Konya'yı muhasara altına aldı. Ancak Bosna civarındaki yenilgi (Ploşnik Vak'ası) ve Balkanlar'da Osmanlılar aleyhine meydana gelen ittifak neticesi Sultan I. Murad kızı Melek Hatun'un da ricası üzerine Konya kuşatmasını kaldırdı. Bunun üzerine Ali Paşa padişahla birlikte Beyşehir üzerinden Bursa'ya geldi ve derhal Rumeli'ye geçti. Bu sırada Konya muhasarasına katılan Beylerbeyi Kara Timurtaş Paşa da vezir olduğu için iki vezirden birisi yani birinci vezir Ali Paşa "vezîriâzam" unvanını aldı.

I. Murad, Balkan ittifakına katılmak isteyen Bulgar Kralı Şişman'a karşı girişilecek harekât için vezîriâzamı Ali Paşa'yı görevlendirdi. Ali Paşa, önce 30.000 kişilik bir kuvvetle Aydos'un kuzeyindeki Nâdir Geçidi'nden Balkan dağlarını aşıp 1388 yılında Doğu Bulgaristan'a girdi ve batıya doğru ilerleyerek sırasıyla Pravadi, Şumnu, Tırnova ve daha sonra da Tuna boyundaki Silistre ile Rusçuk taraflarını ele geçirdi. Bunun üzerine Bulgar kralı barış istemek zorunda kaldı, yapılan antlaşma ile Bulgar Kralı Şişman'ın Osmanlılar aleyhindeki ittifaka girmesi dolayısıyla Bulgarlar'ın Kosova Meydan Savaşı'na katılması önlendi.

Ali Paşa Kosova sahrasında toplanan diğer müttefik Haçlı kuvvetleri karşısında Osmanlı ordusunun merkezinde ve I. Murad'ın yanında yer aldı. Kaynakların verdiği bilgiye göre Ali Paşa, Allah'ın inâyetiyle azlığın çokluğa galebesine dair olan âyeti (el-Bakara 2/249) okuyarak padişahın mâneviyatını kuvvetlendirdiği gibi endişelerini de bertaraf etti. Bir ara bozulma alâmetleri gösteren Osmanlı ordusunun sol koluna Şehzade Bayezid ile birlikte yardıma koşarak bizzat savaşmak suretiyle Kosova Meydan Muharebesi'nin kazanılmasında önemli bir rol oynadı (10 Ağustos 1389).

Bu savaşta Sultan Murad'ın şehid edilmesi üzerine yerine geçen oğlu Yıldırım Bayezid'in saltanatı süresince ona da vezîriâzamlık yaptı. 1391'de İstanbul muhasarasında bulundu, 1393'te Niğbolu Savaşı'nda Şehzade Emîr Süleyman ile beraber Osmanlı kuvvetlerinin sağ kanadında yer aldı. Timur tehlikesi karşısında Bizans Devleti'nin Osmanlılar'la anlaşmasını sağladı. Kendi görüş ve savaş planları uygulanmayan Ankara Savaşı (1402) sonunda yeniçeri ağası Hasan Ağa ve vezir Murad Paşa ile birlikte yanında Şehzade Süleyman Çelebi de olduğu halde savaş meydanından çekilerek Bursa'ya gitti. Buradan süratle Gemlik ve Marmara denizi yoluyla

Anadoluhisarı üzerinden Doğu Trakya'ya geçti ve Emîr Süleyman Çelebi de yanında bulunduğu halde Edirne'ye geldi.

Şehzade Süleyman'ın Bizans imparatoru ile anlaşıp Edirne'de padişahlığını ilân etmesinden sonra Ali Paşa yine vezîriâzam olarak onun yanında kaldı ve yeni hükümdarın Rumeli tarafında hâkimiyetini sağladı. Fetret Devri'nde Emîr Süleyman Çelebi ile beraber Anadolu'ya geçerek Bursa'ya girdi, ardından hile ile Ankara Kalesi'nin Emîr Süleyman tarafından zaptını sağladı. Kardeşler arasında mücadelelerin meydana geldiği bir sırada Karamanoğlu ile anlaşan Çelebi Mehmed'e karşı Emîr Süleyman'a Ankara civarında çarpışması tavsiyesinde bulundu. Süleyman Çelebi'nin kuvvetleriyle bu yöreye geldiği ve Ankara Kalesi önünde savaş hazırlıklarına başladığı sırada 7 Receb 809 (18 Aralık 1406) günü vefat etti. Cenazesi İznik'e babası Kara Halil Hayreddin Paşa'nın türbesine defnedildi.

Ali Paşa'nın Bursa'da bir mescidi ile bir zâviyesi mevcut olup bunlara dair Zilhicce 796 (Ekim 1394) ve Receb 808 (Ocak 1406) tarihli iki de vakfiyesi vardır. Bütün kaynaklar onun âlim, değerli ve tedbirli bir vezir, teşkilâtçı iyi bir kumandan, kudretli bir devlet adamı, mâhir bir diplomat, yerine göre iyi bir siyasetçi, cömert, fakat dünya zevklerine de düşkün bir vezir olduğunu yazarlar. Yıldırım Bayezid devrindeki vezirliği sırasında kadıların sicilden 7, hüccetten 25, nikâhtan 12, mirastan binde 20 akçe alması kanun haline gelmişti. Osmanlı Devleti'ndeki İç Oğlanları Ocağı ilk defa onun zamanında kuruldu. Merasim elbiselerinden ak kaftan üzerine kırmızı düğme takılması da yine onun buluşu idi. Timur'a karşı yapılan Ankara Savaşı'ndan önce "cerehor" adıyla Rumeli'den, hatta Bizans'tan ücretli asker toplama işi Ali Paşa'nın tavsiyesiyle ortaya çıktı ve daha sonra bir askerî teşkilât halini aldı.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 67-78, 188; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 221 vd., 290-292, 330; II, 479; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 103, 105, 118, 148-149, 169, 235, 241-243; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 74, 135, 158, 160; Hammer (Atâ Bey), I, 239, 286; II, 99-100; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986, s. 31-45.

Münir Aktepe

ÇANDARLI HALİL PAŞA

(ö. 857/1453)

Osmanlı vezîriâzamı.

Çandarlı İbrâhim Paşa’nın büyük oğlu olup babası gibi medreseden yetişti. Fakat kimlerden ders gördüğü ve ilk vazifelerini nerelerde yaptığı bilinmemektedir. Sultan I. Murad’ın kızı Üzer Hatun’un torunu Mehmed Bey’in Receb 829 (Mayıs 1426) tarihli vakfiyesine göre bu tarihte kazasker olarak görev yapıyordu. Daha sonra ailenin diğer fertleri gibi ilmiye sınıfından ayrıldı ve babasının ölümünden sonra kazaskerlikten vezîriâzamlığa getirildi. II. Murad’ın saltanatının sonuna kadar padişahın güvenini kazanmış biri olarak tam yetki ile vezîriâzamlık görevini yerine getirdi.

Osmanlı kuvvetlerinin Hermanştad ve Vasag’da Macar orduları kumandanı Jan Hünyad’a yenilmeleri ve ardından 13 Haziran 1444’te Edirne, 12 Temmuz 1444’te Segedin antlaşmalarının imzalanması sonucu II. Murad’ın saltanatı oğlu II. Mehmed’e bırakmasından sonra da görevini sürdürdü. Fakat çocuk denecek yaşta hükümdar olan II. Mehmed’in, devlet işlerinde lalası devşirme Zağanos Mehmed Paşa’nın tesiriyle hareket etmesi onu tedirgin etmeye başladı. Hemen harekete geçerek Bursa’ya çekilmiş bulunan II. Murad’a durumu anlattı. II. Mehmed’i Karamanoğulları’na ve Candaroğulları’na karşı düşmanca muameleye teşvik edenlerin cezalandırılmalarını sağladı.

Halil Paşa, Segedin Antlaşması’na rağmen papanın da gayretiyle Macarlar, Arnavutlar ve daha bazı Avrupa devletleriyle birlikte Eflak Prensi Mirçea’nın da Osmanlılar aleyhinde harekete geçmesini fırsat bilerek II. Murad’ı başkumandan sıfatıyla Osmanlı ordusunun başına geçmek üzere davet ettirdi. Bursa’da bulunan II. Murad’ın, papalık ve müttefik donanmasının Çanakkale Boğazı’nı kapatmış olmasından dolayı İstanbul Boğazı’ndaki Anadoluhisarı önünden Rumeli tarafına geçmesini sağladı. Haçlılar’a karşı 11 Kasım 1444’te Varna’da vuku bulan savaş sırasında II.

Mehmed ile birlikte Edirne'de kaldı. Varna Zaferi'nden sonra II. Murad'ın Edirne'ye gelmesi üzerine onun tekrar cülûsu için faaliyet gösterdi, hatta bir rivayete göre bunu başardı. Daha kuvvetli bir rivayete göre ise Varna Zaferi'nin ardından bir süre Edirne'de kalan Sultan Murad tekrar Manisa'ya çekildi. Halil Paşa, II. Murad'ı Edirne yangını (Mart 1444) ve bu olayın ardından meydana gelen yeniçeri isyanından sonra (bk. BUÇUKTEPE VAK'ASI) Edirne'ye çağırdı ve tahta geçmesini sağladı. Böylece II. Murad'ın ölümüne kadar (3 Şubat 1451) devleti yine eskisi gibi müdahalesiz bir şekilde idare etti. Mora'nın Türk hâkimiyetine geçmesi bu vezirliği dönemine rastlamakla beraber özellikle II. Kosova Savaşı'nda Eflak prensi olan Drakola'yı müttefiklerinden ayırarak padişahın bu zaferi kazanmasında politik bakımdan önemli rol oynadı.

II. Murad'ın ölümünden sonra Manisa'da bulunan Şehzade Mehmed'e haber gönderip kendisini Edirne'ye davet etti ve yeni padişahın saltanatı teslim almasına kadar arada geçen on altı gün zarfında devlet idaresini büyük bir yetkiyle yürüttü. Şehzade Mehmed'in Edirne'ye gelmesinden sonra ona biat ederek tekrar vezîriâzamlık makamında kalmayı başardı. Bu vezirliği döneminde Karamanoğlu İbrâhim Bey ile vuku bulan savaşlar neticesinde bir anlaşma imzalandı. Yine Macaristan saltanat nâibi Jan Hünyad ile üç yıllık bir barış yapıldı. Sırp elçileriyle dostluk anlaşmaları yenilendi. Bizans sarayında bulunan Şehzade Orhan Çelebi'nin Rumeli tarafında serbest bırakılmaması için Bizans Devleti'ne karşı daha yumuşak bir siyaset takip

edildi. Ancak Zağanos Paşa'nın Balıkesir'den Edirne'ye dönmesiyle iki devlet adamı arasındaki çekişme tekrar ortaya çıktı. Yeni padişah II. Mehmed bu arada Filibe'ye bağlı bir köyü mülk* olarak kendisine verip onu taltif etti ve şüphelerini gidermeye çalıştı. Ancak Halil Paşa geçmişi hatırlayarak devamlı bir endişe içinde bulunuyordu. Bununla beraber İstanbul'un fethi için yapılan hazırlıklar sırasında gerek Rumelihisarı'nın inşasında, gerekse top dökümünün sağlanmasında önemli hizmetlerde bulundu. Zağanos Paşa ile aralarında ihtilâf bulunmasına rağmen İstanbul muhasarasında padişahın yanında yer aldı. Fakat II. Murad zamanında Varna Savaşı'ndan önceki günleri ve II. Kosova Savaşı'nın tehlikeli anlarını yakından bildiği için yeni bir Haçlı ittifakına sebep olabilecek İstanbul kuşatmasından endişe duyuyor ve bazı şartlar içinde zaman zaman

kuşatmanın kaldırılması teklifinde bulunuyordu. Fakat II. Mehmed, vezîriâzamının düşünceleri hilâfına, Zağanos Paşa'nın tekliflerini destekleyen Molla Gürânî ile Akşemseddin'in tavsiyelerine uyarak İstanbul muhasarasına devam etti. Nihayet 29 Mayıs 1453 tarihinde İstanbul'un fethinden hemen sonra, rüşvet aldığı şeklindeki söylentiler ve hakkında çıkarılan bazı tertipli sözler bahane edilerek, tahttan indirilmesine sebep olduğu için kendisine karşı husumet duyan II. Mehmed tarafından 30 Mayıs 1453'te azledildi ve çocuklarıyla birlikte tevkif olundu. Daha sonra çocukları serbest bırakıldıysa da kendisi kırk gün sonra Edirne veya İstanbul zindanında idam edildi. Devlet tarafından müsadere edilen malları Sultan II. Bayezid devrinde çocuklarına geri verildi.

Çandarlı Halil Paşa'nın Ahmed, Yûsuf, Mehmed, Süleyman, Mustafa ve İbrâhim adında altı oğlu ile iki kızı vardı. Çocuklarının bir kısmı sağlığında öldü. Kabri sonradan oğlu İbrâhim Paşa tarafından İznik'te Yeniçarşı caddesinde bulunan türbesine nakledildi. Türbesinin karşısında bulunan imaretiyle mescidinden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Ege'de Çandarlı Körfezi ağzındaki kale de Halil Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Ayrıca Serez'de ceddi Kara Halil Hayreddin Paşa Camii'ne çeşitli vakıflar tahsis etmiş, Edirne'de Halil Paşa Hanı diye anılan bir de han yaptırmıştır.

Halil Paşa'nın çok zengin, cömert, devlet idaresinde tedbirli, ihtiyatı elden bırakmayan, tecrübeli ve II. Murad'ın her hususta güvenini kazanmış, müstakil hareket etmeye alışmış bir vezir olduğu söylenmektedir. İznikli şair Hümâmî'nin İranlı Hümâmî'den manzum olarak Türkçe'ye çevirdiği Sî-nâme adlı eser, ayrıca Ebülhayr Ahmed Efendi tarafından tercüme edilen tıpla ilgili Saydele-i Ebû Reyhân adındaki eser Halil Paşa'ya ithaf edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 132, 141; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 34-35; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 45-51, 114; Hammer (Atâ Bey), II, 258, 261; Halil İnalcık, Fatih Devri

Üzerinde Tetkikler, Ankara 1954, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986, s. 56-93; a.mlf., “Çandarlı”, İA, III, 355.

Münir Aktepe

ÇANDARLI İBRÂHİM PAŞA

(ö. 832/1429)

Osmanlı vezîriâzamı.

Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın küçük oğludur. Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Medreseden yetişme ve ilmiye sınıfına mensup olmakla beraber kimlerden ders gördüğü ve nerelerde görev yaptığı belli değildir. Kaynaklarda adı ilk defa, Timur tehlikesinin başgösterdiği sıralarda toplanan Osmanlı savaş meclisinde ortaya attığı görüşler dolayısıyla geçer. Ağabeyi vezir Çandarlı Ali Paşa'nın vakfiyesinden anlaşıldığına göre Receb 808 (Ocak 1406) tarihinde Bursa kadısı olarak görev yapıyordu. Fetret Devri'nde ise bir süre Edirne'de Şehzade Mûsâ Çelebi'nin yanında belki de Edirne kadısı olarak kaldı. Daha sonra Bizans'tan tahsil edilecek olan vergiyi istemek üzere İstanbul'a gönderildi. Fakat burada bulunduğu sırada Çelebi Sultan Mehmed'le anlaşarak Bursa'ya geçti ve onun hizmetine girdi.

Saruca Paşazâde Umur Bey'in vakfiyesine göre Muharrem 818'de (Mart 1415) kazasker olarak görev yapmaktaydı. Daha sonra vezir oldu, ancak vezir olduğu tarih de tam olarak belli değildir. Kara Timurtaş Paşazâde Oruç Bey'in vakfiyesinden, onun 1402'de Çelebi Sultan Mehmed'in ikinci veziri olarak hizmet gördüğü anlaşılmaktadır.

İbrâhim Paşa 30 Ağustos 1421'de Yıldırım Bayezid'in oğlu Mustafa Çelebi'ye karşı Sazlıdere Muharebesi'nde mağlûp olan Amasyalı Bayezid Paşa'nın savaş meydanında katlinden sonra onun yerine II. Murad'ın vezîriâzamı oldu. Yeni padişahın Gelibolu'ya asker sevkinde ve Mustafa Çelebi'yi yakalayıp öldürmesinde önemli rol oynadı. II. Murad İbrâhim Paşa'yı devrin kazaskeri Molla Fenârî'nin de tesiriyle Tokatlı Ahî Bayezid oğlu Hacı İvaz Paşa'ya tercih ederek onu devlet işlerini idarede rakipsiz bıraktı. İbrâhim Paşa Fetret Devri sonunda, Anadolu'da dağılan beyliklerden bazılarını da Osmanlı hâkimiyeti altında toplamayı başardı.

İbrâhim Paşa mezar kitâbesine göre 24 Zilkade 832 (25 Ağustos 1429) tarihinde vefat etmiş, cenazesi İznik'e getirilerek Lefke (Osmaneli) Kapısı'nın iç tarafında ve cadde üzerinde bulunan Çınarlı Meydan'daki türbesine defnedilmiştir. Türbesinin doğu kısmında yapımına 1425'te başlanıp 1427'de tamamlanan bir imareti vardı. Bugün mevcut olmayan bu imaretin kitâbesi ise sonradan türbe duvarına konulmak suretiyle kaybolmaktan kurtarılmıştır. Orhan Gazi kazasının Gürle'ye bağlı Ferraşbâli (Fâtıma) ve Akköy (Çeltikçi) adlı köyleri bu imaretin vakfıydı. İbrâhim Paşa'nın İznik'te bir de sarayı olduğu ve bir ara II. Murad'ın

kardeşi küçük Mustafa Çelebi'nin burayı işgal ettiği bazı kaynaklarda belirtilir.

İbrâhim Paşa, Kudüs'te bir medresesi bulunan Dedebâli kızı İsfahan Şah Hatun (veya Hanım Hatun) ile evli olup bu hanımından Mahmud ve Mehmed adında iki oğlu ile Fatma ve Hatice adında iki kızı vardı. Kendisinden sonra vezîriâzam olan büyük oğlu Çandarlı Halil Paşa'nın annesi ise ayrıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1953, s. 159-160; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 96, 99, 102, 188; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 489, 491, 583; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 138, 202, 204; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 275, 314; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986, s. 46-55.

Münir Aktepe

ÇANDARLI İBRÂHİM PAŞA

(ö. 905/1499)

Osmanlı vezîriâzamı.

Çandarlı Halil Paşa'nın küçük oğludur. 833 (1429) veya 834 (1430) yılında Edirne'de doğdu. Kaynaklarda adına ilk defa Edirne kadısı olarak rastlanır. Bu sebeple medreseden yetiştiği ve ilmiye sınıfına mensup olduğu söylenebilir. Ancak kimlerden ders gördüğü ve daha önce hangi vazifelerde bulunduğu bilinmemektedir. Fâtih Sultan Mehmed'in, babası Halil Paşa'yı katlettirmesine ve diğer kardeşleriyle beraber bir ara sıkıntı çekmiş olmalarına rağmen İbrâhim Çelebi'nin Edirne'nin Gazi Hoca mahallesinde oturduğu, kısa bir mâzuliyetten sonra yeniden Edirne kadılığına getirildiği, 1453, 1460-1461 ve 1465 yıllarında Edirne kadısı olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır.

İbrâhim Çelebi, Edirne kadılığından sonra kazasker oldu ve 1468 yılında Amasya sancak beyi Şehzade Bayezid'in lalalığına getirildi. Mart 1473'te Fâtih'in Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan üzerine yaptığı sefer sırasında Bayezid'in lalası olarak bulunuyordu. Daha sonra 1483'te Anadolu kazaskerliği görevini yapmakta iken Kili ve Akkirman seferine katıldı (Temmuz 1484). 1485'te Rumeli kazaskeri oldu. Ardından babası ve dedeleri gibi ilmiyeden ayrılarak idarî göreve başladı. 1486 Şubatında üçüncü, 1487 Şubatında ise ikinci vezirliğe yükseltildi ve II. Bayezid'in Edirne'de yaptırmış olduğu tesislere mütevelli tayin edildi. 1498 Eylülüne kadar ikinci vezirlik hizmetinde bulundu ve bu tarihte Damad Hersekzâde Ahmed Paşa'nın yerine vezîriâzam oldu. II. Bayezid ile birlikte İnebahtı (Lepanto) Seferi'ne çıktı; İnebahtı Kalesi'nin kuşatılması sırasında Ağustos 1499'da vefat etti, naaşı buraya defnedildi. İznik'te babasının türbesinde mevcut kitâbesiz mezar mahallinin sonradan yapılmış bir makam olduğu tahmin edilmektedir.

İbrâhim Paşa babası gibi zengin, cömert, iyilik sever, tedbirli, ileri görüşlü, ilim ve fazilet sahibi bir vezirdi. Tursun Bey'e göre yüzü tıpkı babasına

benzemekteydi (Târîh-i Ebü'l-Feth, s. 34). Edirne'de vakfetmiş olduğu kitaplar arasında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, lugat ve edebiyata dair çok kıymetli eserler vardı. Edirne, İstanbul, Bursa ve Kastamonu ile İznik'te çeşitli hayır eserleri meydana getirdi. 859 (1455), 862 (145-758), 866 (1461-62), 869 (1464-65) ve 870 (1465-66) tarihli vakfiyelerinde görüldüğü üzere Edirne kadılığı sırasında bu şehirde bir cami ile medrese, imaret, muallimhâne, çilehâne ve çeşme yaptırmıştı. İstanbul'da Mercan Yokuşu'nda, Uzunçarşı başındaki konağı civarında, Nisan 1494 tarihli vakfiyesiyle sabit ayrıca bir cami ile medrese ve mektebi vardı. Yine aynı vakfiyeden İznik'te bir camii, Kastamonu'da bir medresesi olduğu anlaşılmaktadır. Bursa'da 1488'de inşa edilmiş bir de mektebi bulunuyordu. Bunların vakıfları ise Nisan 1494 ve 1498 tarihli vakfiyelerle düzenlenmişti. Bunlardan başka İstanbul'da Saraçhane'de Mimar Ayaz mahallesinde İbrâhim Paşa Hamamı ile Edirne'de Kazasker Hamamı diye meşhur hamam da onun eseriydi. İbrâhim Paşa ayrıca büyük dedesi Kara Halil Hayreddin Paşa'nın Serez'deki cami evkafını yeni vakıflarla genişletmiştir.

İbrâhim Paşa'nın, biri Dayı Karaca Paşa'nın kızı Hundi Hatun, diğeri Hızır Bey'in kızı Hundi Hatun ve üçüncüsü Çelebi Sultan Mehmed'in kızı Selçuk Sultan kerimesi Hanzâde Hanım Sultan olmak üzere üç hanımından dört oğlu ve üç kızı vardı. Hanımlarından Dayı Karaca Paşa'nın kızı Hundi Hatun'dan olan kızı Şah Hûban Hatice Hatun için Edirne'de Yıldırım Bayezid imareti civarında bir mescid yaptırmıştı. Diğer hanımı Hundi Hatun'un da Edirne'de bir mescidi ve buna ait vakıfları vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 34; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 49, 114; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 220-223; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 347; II, 512-514; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 417-426; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986, s. 100-108.

Münir Aktepe

ÇANDARLI KARA HALİL HAYREDDİN PAŞA

(ö. 789/1387)

İlk Osmanlı vezirlerinden.

Asıl adı Halil olup önceleri Kara ve Karaca lakabı, vezirliği sırasında da Hayreddin unvanı ile anılmıştır. Karaman'da Sivrihisar kazasına bağlı Çendere köyünden Ali adlı bir kişinin oğludur. İznik Medresesi müderrislerinden Tâceddin Kürdî'nin kızı ile evlendikten sonra Şeyh Edebâli ile bacanak ve bu münasebetle de Osman Gazi'ye akraba oldu. Anadolu ahî teşkilâtına bağlı bulunduğu için süratle yükseldi.

Kara Halil Efendi'nin ilmiye sınıfından geldiği bilinmekle beraber kimlerden ders gördüğü ve nasıl yetiştiği meselesi tartışmalıdır. Ancak kesin olan husus, onun Osman Gazi'nin son yıllarında Orhan Bey'in babasına vekâlet ettiği tarihlerde belki de Şeyh Edebâli'nin tavsiyesiyle Bilecik kadısı olduğudur. Kara Halil Efendi'nin bu kadılığı sırasında gerçekleştirdiği en önemli hizmet, muntazam bir askerî ocak olan yaya teşkilâtını düzenlemiş olmasıdır.

Halil Efendi İznik'in fethinden (731/1331) sonra Orhan Gazi tarafından İznik kadısı tayin edildi. Ardından 749'da (1348-49) devletin yeni merkezi Bursa'ya kadı oldu. Murad Hüdâvendigâr'ın tahta çıkması (1362) üzerine kendisine en yüksek şer'î ve hukukî bir makam olarak yeni ihdas edilen kazaskerlik görevi

verildi. Bundan sonra kazaskerlerin padişahla birlikte seferlere katılması kanun haline geldi. Acemi Ocağı ile Yeniçeri Ocağı'nın kurulması da Kara Halil Efendi'nin bu hizmet döneminde gerçekleşti (yaklaşık 766/1364-65). Ayrıca Karamanlı Molla Rüstem ile birlikte Osmanlı maliyesinin teşkilâtlanmasında da önemli rol oynadı.

Çandarlı Kara Halil, ilk Osmanlı vezirleri olan Alâeddin Paşa, Ahmed Paşa, Hacı Paşa ve Sinâneddin Yûsuf paşalardan sonra vezir olup Hayreddin unvanını aldı. İlk defa vezirlikle birlikte beylerbeyi yani ordu kumandanlığı görevini de bir arada yürüttü. Vezirliğe tayin tarihi bilinmemekle beraber ilk devir Osmanlı kaynakları 765 (1363-64) veya 766 (1364-65) yıllarını kabul ederler. Ancak Halil Hayreddin Paşa'nın Gümülcine, İskeçe, Zihne, Kavala, Drama ve Serez zaptedildikten sonra 1374'te İmparator Ioannes'in oğlu Selânik Valisi Manuel üzerine gönderilmesi, onun 776 (1374-75) yılından önce Batı Trakya fütuhatı sırasında vezirlikle birlikte kumandanlık vazifesini de yürüttüğünü kesin olarak göstermektedir. Halil Hayreddin Paşa daha sonra Selânik, Manastır ve Ohri şehirlerini de ele geçirdi, Arnavut prensleri arasındaki mücadeleler sırasında Osmanlı orduları 1386'da Kroya ve İşkodra'ya kadar ilerledi. Ancak Sultan I. Murad'ın Halil Hayreddin Paşa'yı Balkanlar'da bırakıp oğlu Ali Paşa ile beraber Karamanoğlu Alâeddin Bey üzerine sefere çıkmaya hazırlandığı sırada, Halil Paşa'nın Yenice-i Vardar'da hastalandığı, az sonra da Serez'de öldüğü haberi geldi. Mezar kitâbesine göre ölüm tarihi 789'dur (1387). Cenazesi büyük oğlu Ali Paşa tarafından İznik'e getirilerek Lefke (Osmaneli) Kapısı dışında defnedildi. Türbesi 1922'de Yunanlılar tarafından tahrip edilmiş olduğu için sonradan aynı aileden gelen Nuh Neciyüddin Bey bu türbeyi eski şekliyle tamir ettirdi.

Halil Hayreddin Paşa'nın yapmış olduğu düzenlemeler, özellikle askerî teşkilât ve devlet hazinesinin tesisi, esirlerden beşte birinin devlet hesabına alınmasını sağlaması bir kısım rakiplerinin muhalefetine yol açmış, gerek menşei gerekse tahsili itibariyle küçümsenmiştir. Fakat devrin tanınmış aileleriyle akraba olan Halil Paşa'nın teşkilâtçı ve kudretli bir vezir olduğu gerçekleştirdiği işlerle sabit bulunmaktadır.

Halil Hayreddin Paşa aynı zamanda birçok hayır eseri de yaptırmıştır. İnşasına 780'de (1378-79) başlanıp ölümünden sonra 794'te (1391-92) oğlu Ali Paşa tarafından tamamlanan İznik'teki Yeşilcami, ilk devir Osmanlı mimarisinin ayakta duran tek örneği olması itibariyle önemli bir yere sahiptir. Yanında bulunan Dârülhadis adlı medrese ve imareti sonradan harap olmuştur. Serez'de kalenin güneybatısında Aşağı Çarşı mahallesinde bulunan ve 1385'te yaptırılan Kurşunlu Camii de Halil Paşa'nın eseridir. Bu cami 1132 (1719-20) yangınında harap olduğu için 1252'de (1836-37) II.

Mahmud tarafından tamir ettirilerek üzerine yeni bir kitâbe konulmuştur. Civarındaki Eskihamam da yine Halil Paşa tarafından inşa edilmiştir. Bu tesisler için on dokuz köy vakfedilmiş olup XVI. yüzyıl ortalarında vakfın yıllık geliri 197.676 akçeye ulaşmıştı.

Gelibolu'da Orhan Gazi'nin oğlu Süleyman Paşa'ya ait olduğu söylenen Eskicami veya Sultan Camii de 1385 tarihli kitâbesinden anlaşıldığına göre Halil Hayreddin Paşa tarafından yaptırılmıştır. Ayrıca onun adına bazı eserler de kaleme alınmıştır. Cemâleddin Aksarâyî, Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsiri üzerine olan hâşiyesini Kara Halil Paşa'ya ithaf etmiştir. Halil Paşa'nın Ali, İlyas, İbrâhim adındaki üç oğlundan ikisi vezîriâzam olmuş, İlyas Paşa ise beylerbeyiliğe kadar yükselmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 40, 52, 54-55; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 197-199, Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 90, 103; Hammer (Atâ Bey), I, 36, 218; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1986, s. 1-28; a.mlf., "Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa, Menşe'i-Tahsili – Kadılığı-Kazaskerliği-Vezirliği ve Kumandanlığı", TTK Belleten, XXIII/91 (1959), s. 457-477.

Münir Aktepe

ÇANDARLI TÜRBESİ

İznik'te sur dışında iki bölümlü türbe.

Şekāik Tercümesi'nden, Lefke Kapısı çıkışındaki mezarlığın içinde bulunan türbenin Çandarlı Halil Hayreddin Paşa'nın ölümünden (789/1387) sonra yaptırıldığı öğrenilmekte ve yaptıranın da bugün aynı türbede yatan oğlu Çandarlı Ali Paşa (ö. 809/1406) olduğu sanılmaktadır. İki bölümün, duvar kalınlıklarından ve aralarındaki bağlantı yerlerinden ayrı zamanlarda inşa edildikleri anlaşılır. XIV. yüzyılın ikinci yarısında ibadet yeri olarak yapılan batıdaki kısmın yüzyılın son çeyreğinde yanına ikinci mekânın eklenmesinden sonra türbeye çevrildiği düşünülmekteyse de genel kanaat, Selçuklu kümbetlerini hatırlatan kubbeye geçiş sisteminin küresel kubbe ile birleştirildiği doğudaki mekânın daha önce yapıldığı yolundadır.

Halil Hayreddin Paşa'nın mezarının bulunduğu doğudaki mekân kare planlı olup kubbeye geçiş dört köşesindeki büyük üçgenlerle sağlanmıştır. Onikigen kasnaklı kubbenin ortasında günümüzde camekânla kapatılmış olan aydınlık açıklığı bulunmaktadır. Türbenin kuzey duvarı sağırdır, diğer cephelere ise birer pencere açılmış ve basık bir kapı ile de batıdaki mekâna bağlantı sağlanmıştır. Bu bölümde Halil Hayreddin Paşa ile oğlu Ali Paşa'nınkinden başka kime ait olduğu bilinmeyen diğerlerinden küçük bir lahit daha bulunmaktadır.

Her cephesine birer dikdörtgen pencere, onaltıgen kubbe kasnağına da sivri kemerli üç pencere açılmış olan batıdaki kare mekân daha büyük boyutludur ve kubbeye prizmatik üçgenlerle geçilmektedir. Mihrap yönündeki pencere kademeli niş içindedir ve başka kümbet türbelerde de benzerlerine rastlanan bu

pencerenin dış cephedeki niş düzeniyle birlikte ele alındığında orijinal olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısımda bugün hâlâ torunları İznik'te yaşayan Çandarlı soyundan on yedi kişinin mezarı bulunmakta ve hat sanatı açısından büyük önem taşıyan bu mezar taşlarında XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar değişen tarihler okunmaktadır. Batıdaki mekânın güney

cephesi iki kör kemerle hareketlendirilmiş ve basık kemerli giriş sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Bu kapının önünde, XIX. yüzyıl başlarında halen mevcut olan iki mermer sütunun taşıdığı ahşap bir sundurmanın bulunduğu bilinmektedir.

Duvarlar bir sıra küfeki taşı ve bir-üç sıra tuğla ile örülmüştür. Kubbe kasnaklarının ve batı mekânı cephelerinin üstünde tuğladan kirpi saçak dolanmaktadır. Her iki kısmın da kubbesi ve doğudakinin köşe pahları kiremit kaplıdır.

Yunan işgali sırasında tamamen tahrip edilen yapı 1928'de mezar taşları dahil iyi bir restorasyon görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 31; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1937, s. 138-140; K. Otto-Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 80-85; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 332-335; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974, s. 16-17; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 212-218; Semavi Eyice, İznik, İstanbul 1988, s. 43-44; C. Gurlitt, "Die Islamitischen Bauten von Isnik (Niceea)", OA, III (1913), s. 54; Fr. Taeschner, "Anatolische Forschungen", ZDMG, sy. 82 (1928), s. 87-89; a.mlf. – P. Wittek, "Die Vezirfamilie der Gandarlyzade (14./15. Jhdt.) und ihre Denkmaeler", Isl., sy. 18 (1929), s. 60-61, 101-108; Ali Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, I (1938), s. 62-63.

Şebnem Akalın

ÇANKIRI

İç Anadolu’da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu’nun Orta Kızılırmak bölümünün kuzey kesiminde, Köroğlu dağlarının güneye doğru alçaldığı ve Kızılırmak’a dökülen Acıçay ile Tatlıçay’ın birleştiği yerin yakınında bir vadide yer almakta olup denizden yüksekliği 730 metredir. Şehrin adı, Antikçağ’da burada yapılan ve bugünkü şehrin ilk nüvesini teşkil eden Karatekin tepesindeki Gangra Kalesi’nin ismine dayanır. Burası Arap kaynaklarında Hancere (خنجره) adıyla anılırken (Taberî, VI, 469; İbnü’l-Esîr, IV, 578) Selçuklu ve Osmanlı hâkimiyeti dönemlerinde Kengırı (كنغرى) ve Kângırı (كانغرى) şekillerinde adlandırılmış, halk arasında söylenen Çangırı veya Çengiri Cumhuriyet döneminde Çankırı şeklinde resmiyet kazanmıştır.

Çankırı çevresi eski çağlarda Hitit Devleti’nin hâkimiyeti altında idi. Bu devletin milâttan önce 1200 yıllarında yıkılmasından sonra yöre Paflagonlar’ın idaresine girdi. Şehrin ilk yerleşme yeri olan Gangra Kalesi’nin bu dönemde kurulduğu tahmin edilmektedir. Bir ara Pontus Krallığı’nın hâkimiyetine giren şehir, Roma İmparatorluğu döneminde önce Galatya, daha sonra da Paflagonya vilâyetinin sınırları içinde kaldı. Strabon’a göre burası İç Paflagonya’da küçük bir şehir ve kale olup Kral Morzeos’un ikametgâhıydı, daha sonra Galatya Kralı Deiotaros tarafından alınmıştı. Roma hâkimiyeti altında önemini koruyan ve Germanikopolis de denen şehir, Bizans döneminde “Pilaimenes teması” adıyla bilinen idarî bir yönetim birimi içindeydi. Bu dönemde bir sürgün yeri olarak bilinen Çankırı 711-712, 727-728’de birkaç defa Emevî akınlarına hedef oldu (Taberî, VI, 469; Ya‘kūbî, II, 292, 300); ancak kalesinin müstahkem olmasından dolayı alınamadı. Nitekim Ya‘kūbî’nin burayı “Hısnülhadîd” adıyla anması kalenin bu durumuna işaret etmektedir. Şehir Malazgirt Savaşı’ndan (1071) sonra Türkler’in eline geçti. Çankırı’yı bu sıralarda, Anadolu fâtihi Süleyman Şah’ın emîrlerinden olduğu anlaşılan Karategin’in fethettiği belirtilir. Çankırı’da kendisine atfedilen türbede yatan Karategin, aynı zamanda Kastamonu ve Sinop fâtihi olarak da bilinir. Bundan sonra Dânişmendliler’in idaresinde kalan şehir, 1101 Temmuzunda Raymond’un

idaresinde, Anadolu'yu çapraz olarak katedip aynı zamanda Niksar'da hapis olan Bohemund'u kurtarmak isteyen Haçlı kuvvetlerinin saldırısına uğradı; ancak zaptedilemedi, çevresi yağmalandı. Şehir, 1134'te Emîr Gazi'nin ölümünden sonra 1135'te Bizanslılar tarafından ele geçirildi. Fakat kısa bir süre sonra yeniden Dânişmendliler'ce geri alındı. Ardından da Selçuklular'ın idaresine girdi. Bu devletin dağılmasından sonra Kastamonu ve çevresinde hüküm süren Candaroğulları'nın hâkimiyetinde kaldı. I. Murad döneminde Osmanlı idaresine girdiyse de bu uzun süreli olmadı. I. Bayezid döneminde tekrar Osmanlı hâkimiyeti altına alınan şehir, 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından İsfendiyaroğulları'na verildi. Bu sırada İsfendiyaroğlu Kasım Bey Osmanlılar'a sığınınca Çelebi Mehmed Çankırı'yı kendisine verdi. Ancak İsfendiyar Bey II. Murad döneminde Çankırı'yı tekrar ele geçirdi. Bir süre sonra da şehir yeniden Osmanlılar'a katıldı. Osmanlı döneminde uzun bir sükûnet devri yaşayan Çankırı, XVII. yüzyıldan itibaren başlayan çeşitli Celâlî isyanlarının etkisinde kaldı. Şehir halkı zaman zaman

şikâyetlerini İstanbul'a kadar bildirdi. Çankırı'da bundan sonra da bazı olaylar cereyan etti, fakat bunlar Celâlî isyanları kadar büyük tesir uyandırmadı. XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren şehir yavaş yavaş Çapanoğulları'nın nüfuz sahası içinde kalmaya başladı.

Önemli sayılabilecek bir güzergâhı kontrol eden noktada yer alan kalesinin ilk yerleşme yerini oluşturduğu Çankırı zamanla sur dışına doğru genişledi. Bu genişleme özellikle Osmanlı hâkimiyeti döneminde daha da belirginleşti ve Çankırı bir kale-şehir olarak gelişme gösterdi. Bugün Karategin tepesi adıyla anılan yerdeki kalesi, bu dönemde de askerî özelliğini bir süre daha korudu. 1521'de kalede bir dizdar, bir kethüdâ ve elli muhafız bulunuyordu (BA, TD, nr. 438, s. 707). Kale çevresinde güneye doğru uzanan şehirde ise aynı tarihte yirmi dört mahalle yer alıyordu (BA, TD, nr. 100, s. 2-11; nr. 438, s. 703). 1578'de nüfusun nisbî bir artış göstermesine rağmen mahalle sayısı yirmi ikiye inmişti (TK, TD, nr. 81, vr. 5b-10ª). Her iki tarihte en kalabalık mahalleleri Karataş Kaysar, Şeyh Osman, İmaret, Halil Ağa Mescidi, Hacı Kasım, Küçük Minare, Alaca Mescid, Emîr Âhur, Kadı, Bîmarhâne, Umur Fakih ve Karataş mahalleleri oluşturuyordu. 1521'de şehirde yaklaşık 2300 müslüman nüfus vardı. 1578'de bu rakam 3000 civarında idi. Her iki tarihte de şehirde hıristiyan nüfusun bulunmadığı

anlaşılmaktadır. 1555'te Amasya'ya giden Alman elçilik heyetiyle Çankırı'dan geçen H. Dernschwam, burayı Kızılırmak'ı aştıktan sonra solda kuzey tarafta bir kasaba ve kale olarak tarif edip adını "Kangri" şeklinde yazar ve kalenin harap durumda olduğunu, civarda maden ocakları ve tuzlanın yer aldığını kaydeder (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 264). Cihannümâ'da, güney tarafı açık sahra yerde bir kale ve mâmur kasaba olup Bey ve Sultan Süleyman adlı iki camii, muhtelif hanları, küçük bir tepe üzerinde idarecilerin oturduğu bir sarayı olduğu belirtilen Çankırı, Evliya Çelebi'ye göre "4000 kadar bağlı bahçeli mâmur hâneleri" bulunan bir şehirdi. Bu bilgilerden, şehrin özellikle XVII. yüzyılda nüfusunun biraz daha arttığı anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılda bu durumunu koruyan şehrin 1831 yılındaki nüfusu 12.000, XIX. yüzyılın sonundaki nüfusu ise 15.000 civarında idi. Bu nüfus içinde 700 kadar Rum ve 400 kadar da Ermeni vardı.

Çankırı'nın ekonomisi Osmanlılar devrinde daha çok ziraata ve küçük el sanatlarına dayanıyordu. Özellikle keçe ve yünlü imalâtı şehir ekonomisinde önemli bir yere sahipti. 1521'de şehirde, yirmi altısı mülk ve altmış altısı vakıf olmak üzere en az doksan iki dükkân bulunuyordu (BA, TD, nr. 438, s. 704-715). Bundan başka bir mum imalâthânesi ve bir bozahâne ile çeşitli vakıflara ait birer bedesten, kervansaray ve bezirhâne mevcuttu. Ayrıca şehirde her türlü malın alınıp satıldığı bir pazar yeri vardı. Buradaki pek çok dükkân ve ticarî tesisin vakıflara ait olması, şehrin ticarî ve ekonomik gelişmesinde vakıfların önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Şehir esnafı arasında Ahîlik prensiplerine olan bağlılığın bugün dahi devam etmesi, esnaf arasındaki ilişkilerin dayandığı temele bir işaret olmalıdır.

Çankırı'da birçok tarihî eser mevcuttur. Bunlar arasında, Çankırı fâtihi olarak kabul edilen Karategin'in türbesinin de bulunuğu Çankırı Kalesi'ni belirtmek gerekir. Fakat kale bugün harap vaziyettedir. Anadolu Selçukluları ve beylikleri döneminden kalma eserler arasında, 1235'te Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad zamanında Emîr Atabey Cemâleddin Ferruh tarafından yaptırılan İmaret Camii ve Taşmescid (Şifâhâne) vardır. İmaret Camii'ni Candaroğlu Kasım Bey'in inşa ettirdiği belirtilir. Ancak buranın XVII. yüzyılda harap olduğu, sonra yeniden yaptırıldığı bilinmektedir. Osmanlı döneminden kalma önemli tarihî eser ise

Ulucami'dir (1558-1559). Bundan başka Ali Bey Camii (1609) ve Çivitçioğlu Medresesi (bugün Çankırı Kültür Müzesi), XVII. yüzyılın önemli mimari eserleri arasında yer alır.

Çankırı Osmanlı idarî teşkilâtında Anadolu eyaletine bağlı bir sancak merkeziydi. 1521 tarihli Tahrir Defteri'ne göre merkez kazadan başka sekiz kazası vardı. Bunlar Koçhisar, Milan, Kurşunlu, Çerkeş, Tosya, Kargu, Kalecik ve Karıpazarı kazaları idi (BA, TD, nr. 100, s. 1). Daha sonra bunlara Keskün nahiyesi de ilâve edildi. Muhtemelen XIX. yüzyıla kadar bu durumunu koruyan sancak 1846'da Kastamonu vilâyetine bağlıydı. XIX. yüzyıl sonlarında, V. Cuinet'e göre, merkez kaza ile birlikte üç kaza (Çankırı, Kalecik, Çerkeş), yedi nahiye ve 714 köyü bulunuyordu. Cumhuriyet döneminde ise vilâyet oldu.

Çankırı şehrinin nüfusu 1927'de 8847 iken 1940'ta 10.235 olmuş, 1960'ta 20.047'ye, 1990'da da 45.496'ya ulaşmıştır. Önemli fabrikaları süt, yem, un ve kereste ile ilgilidir. Cumhuriyet döneminde ilk ve orta öğretim kurumlarının sayısında artış olmuş, son zamanlarda ise bilhassa meslekî ve teknik eğitimle ilgili yeni okullar açılmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1991 yılı istatistiklerine göre Çankırı'da, il ve ilçe merkezlerinde

96, kasaba ve köylerinde 703 olmak üzere toplam 799 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise otuz beştir.

Çankırı şehrinin merkez olduğu Çankırı ili Kastamonu, Zonguldak, Bolu, Ankara, Kırıkkale ve Çorum illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Atkaracalar, Bayramören, Çerkeş, Eldivan, Eskipazar, Ilgaz, Kızılırmak, Korgun, Kurşunlu, Orta, Ovacık, Şabanözü ve Yapraklı adlı on üç ilçesi vardır. Sınırları içerisinde 477 köy bulunmaktadır. 8454 km² genişliğindeki Çankırı ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 279.129, nüfus yoğunluğu ise 33 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 100, s. 1-11; nr. 438, s. 703-715; TK, TD, nr. 81, vr. 5b-10[a]; Strabon, Coğrafya: Anadolu (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, s. 51; Ya'kūbî, Târîh, II, 292, 300; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 469; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 578; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 361; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 645; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Y. Önen), Ankara 1987, s. 264; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 250-251; Texier, Küçük Asya, III, 147; Cuinet, IV, 539-561; Râif, Türkiye'nin Sıhhî-İctimâî Coğrafyası Kangırı Vilâyeti, İstanbul 1926; Hacı Şeyhoğlu A. Kemal, Çankırı Tarihi, [Çankırı] 1930; Hacı Şeyhoğlu Hasan, Çankırı'da Ahilikten Kalma Esnaf ve Sohbet Teşkilâtı, Çankırı 1932; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları (1550-1603), Ankara 1963, s. 56, 88, 100, 121 vd.; Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllar KuzeyBatı Anadolu Tarihi Çoban-oğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 33, 34, 79, 88 vd.; Özcan Mert, XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980, s. 50, 64, 66-67 vd.; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 111; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 18, 173; RE, VII, 707, 1258; J. H. Mordtmann, "Çankırı", İA, III, 357-359; a.mlf. – [Fr. Taeschner], "Čankiri", EI² (İng.), II, 13-14.

İlhan Şahin

ÇANKIRI ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

ÇANTAY, Hasan Basri

(1887-1964)

Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm adlı Kur'an tercümesiyle tanınan son devir din âlimi.

Balıkesir'de doğdu. Babası Balıkesir tüccarlarından ve ulemâdan Çantayoğlu Halil Cenâbî Efendi, annesi Sincanoğulları'ndan Kepsutlu Hatice Hanım'dır. Ailenin tek erkek evlâdı olan Hasan Basri, ilk tahsilini İbtidâ-i Kebîr Mektebi'nde gördükten sonra Balıkesir İdâdîsi'ne girdi. İdâdînin dördüncü sınıfında iken babasının ölümü üzerine (1903) ailenin geçimini tek başına sağlayabilmek için mektebi bırakmak zorunda kaldı. Kendisine Nâfia Dairesi'nde bir memuriyet verildi. Bu arada müftü Osman Nûri Efendi ile Müstecâbîzâde Âdil Efendi'den Farsça öğrendi; Balıkesir Mevlevîhânesi'nde Râgıbzâde Ahmed Nâci Dede'den Arapça okudu. Babasının yakın dostu olan bu zat ona hem hocalık hem de mânevî babalık yaptı. Bir taraftan Arapça ve Farsça'sını ilerletmeye çalışırken diğer taraftan edebiyat, hukuk ve felsefe ile meşgul oldu.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Balıkesir'de yayımlanan Nasihat ve Balıkesir gazetelerinde yazılar yazdı. Mutasarrıf Mümtaz Bey'den hukuk, iktisat ve maliye okudu. Sâmih Rifat Bey'in mutasarrıflığı zamanında Yıldırım gazetesini çıkardı. İdâre-i Husûsiyye'nin (özel idare) ilk teşkilâtlanmasında (1913) Balıkesir Dâimî Encümeni'nin başkâtipliğini yaptı. Daha sonra mutasarrıf Reşid Bey'in emriyle bütün sorumluluğunu yüklendiği Karesi adlı bir gazete yayımladı. Balıkesir'de matbuat hayatının gelişmesinde önemli rol oynadı. Lise dengi olan Dârülhilâfe Medresesi'nde Türkçe, edebiyat, yazı ve Arapça muallimliği yaptı. I. Dünya Savaşı sonlarına doğru Ses gazetesini çıkardı. Mütareke yılları boyunca Türk milletinin haklarını savunan en hür ve yürekli yazıların yayın organı olan Ses'in kapatılarak sahibinin İstanbul'a celbedilmesiyle ilgili emir geldiği zaman Hasan Basri, Balıkesir'i temsilen I. İzmir Kongresi'ne katılmak üzere şehirden ayrılmış bulunuyordu. Tevkif emrini öğrenince çareyi kaçmakta buldu. Burhaniye, Kepsut, Dursunbey kasabalarında ve köylerde

dokuz aydan fazla dolaştı; o yörede Millî Mücadele'nin başlaması ve halkın silâhlanması konusunda önemli faaliyetler gösterdi. I. Büyük Millet Meclisi'ne Balıkesir mebusu olarak girdi, hiçbir gruba temayül göstermeyip sonuna kadar bağımsız kaldı. Aynı mecliste mebus olarak bulunan şair Mehmed Âkif ile yakın arkadaş oldu, ondan Arap edebiyatı okudu. Mehmed Âkif, Bursa ve Balıkesir çevresinden gelen Yunan mezâlimi haberlerinin tesiriyle yazdığı "Bülbül" şiirini Çantay'a ithaf etmiştir.

Büyük Millet Meclisi'nin I. dönemi sonunda Balıkesir'e edebiyat muallimi olarak dönen Çantay, 132 şehid çocuğunun eğitimi için kurulan yetiştirme yurdunun müdürlüğünü de üstlendi. Zafer-i Millî gazetesine yazılar yazdı. 1928'de aşırı zihin yorgunluğundan dolayı hastalandı ve bu sebeple emekliye ayrıldı. Zihnî faaliyetlerden uzak durmak ve yöneticilerin keyfî icraat ve baskılarından korunabilmek amacıyla birkaç yıl entellektüel zümrenin içinden ayrılıp ziraat ve ticaretle meşgul oldu. Daha sonra tekrar dinî, ilmî ve edebî faaliyetlere dönerek telif ve tercüme eserler meydana getirdi. 1950 yılından itibaren demokratik yönetimin sağladığı kısmî din ve vicdan hürriyetiyle birlikte başlayan, İslâm dininin öğrenilmesi, öğretilmesi, yaşanması, yayınlar ve diğer vasıtalarla desteklenmesine dönük faaliyetlere Hasan Basri Çantay da katılmıştır. Onun çalışmaları bir taraftan eser telif etmek, diğer taraftan yol göstermek ve uyarılarda bulunmak şeklinde olmuştur. Din ve vicdan hürriyetinin sağladığı haklar bakımından uzun süren bir fetret döneminden sonra Türkiye'de başlayıp hızla gelişen faaliyetler, bir bakıma tabii olarak karşılanabilecek farklı görüşler, gruplar, usuller de ortaya koymuştur. Bu farklılık ve çeşitlilik içinde Hasan Basri Çantay zengin ilmî, fikrî birikimi, siyasî tecrübesi ve güvenilir şahsiyetiyle gruplar arasında hakemlik yapmış, görüş ve metotların isabetli ve uygulanabilir olanlarını belirlemeye çalışmış, böylece din âlimlerinin, muhafazakâr aydınların, hamiyetli zenginlerin yol göstericisi ve nihaî mercii olmuştur.

Hasan Basri Çantay 3 Aralık 1964'te İstanbul'da vefat etti. Mezarının çok sevdiği dostu Mehmed Âkif'e yakın olması hususundaki vasiyeti üzerine Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.

Eserleri. 1. Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm. Hasan Basri Çantay'ın en önemli eseri olup açıklamalı bir Kur'an tercümesidir. Kitabın önsözünde

mütercim, Kur'an gibi her yönüyle eşsiz olan bir eserin tercüme edilmesinin güçlüklerini dile getirdikten ve yayımlanmış bazı Türkçe tercümelerin değerlendirmesini yaptıktan sonra kendi tercümesinin özelliklerini on üç madde halinde sıralamıştır. Eserin hemen her sayfasında bol dip notları vardır. Yer yer âyetlerin tercümesi hacmine ulaşan dip notu açıklamalarında genellikle Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Celâleyn, Medârik ve Hâzin tefsirleriyle güvenilir hadis kitapları ve Arapça sözlükler kaynak olarak kullanılmıştır. Burada âyetlerin tercümesinde tercih edilen mânaların kaynakları gösterilmiş, farklı anlayışlara dayanan anlamlar kaydedilmiş, Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılması amacıyla açıklayıcı ve destekleyici bilgiler verilmiştir. Önemli konular hakkında fazla bilgi edinmek isteyenlere de mütercimin takdirle yâdettiği Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsiri tavsiye edilmiştir. Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm "harfî" bir tercümedir. Karşılığı Kur'an'ın metninde bulunmayan kelimeler, tercümeyi güzelleştirmek maksadıyla da olsa meâle alınmamış, önsözde de belirtildiği gibi mâziye muzâri, muzâriye mâzi, isme fiil, fiile isim mânası verilmemeye özen gösterilmiştir. Bu şekilde bir yandan elden geldiğince metne bağlı bir meâl ortaya konmak istenirken öte yandan çok sık yer verilen parantez içi kelime ve cümleciklerle mânanın daha iyi anlaşılır olması amaçlanmıştır. Ancak bu ölçüde parantez içi uygulamasının gerekli olmadığını, bunun ifadenin akıcılığını bozduğunu ve okuyucuyu yorduğunu söylemek mümkünse de gerek bu ifadelerin gerekse onlara ait dip notlarının özellikle araştırmacılar için faydalı olduğu şüphesizdir. Eserin I. cildinin sonuna üç cildin konularını içine alan bir indeks eklenmiştir. Yıllarca süren bir emeğin, iman, sabır ve ilmî titizliğin ürünü olan Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm Türkçe Kur'an tercümeleri alanında yeni bir çığır açmıştır. Bu bakımdan yayımından sonra yapılan Türkçe Kur'an tercümesi faaliyetlerinde kendisinden müstağni kalınamadığını ve alanında henüz aşılamamış eser niteliğini koruduğunu belirtmek lâzımdır. Kitap ilk defa 1953'te İstanbul'da üç cilt halinde neşredilmiş, daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır. 2. Kırk Hadis ve Meâlleri (her birinde on adet kırk hadis bulunmak üzere üç cilt, İstanbul 1956-1962). 3. Fıkh-ı Ekber (Ankara 1954). Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-ekber adlı risâlesinin tercümesidir. 4. Âkifnâme (Mehmed Âkif, İstanbul 1966). Mehmed Âkif'in ölümünü takip eden günlerde âdeta bir hâtıra / armağan kitabı olarak yayımlanmak üzere hazırlanan, fakat bazı sebeplerle basılamayan eser, yazarının vefatından sonra oğlu tarafından neşredilmiştir. Âkifnâme, Mehmed Âkif ile Hasan

Basri Çantay’ın ortak dostu Mahir İz’in eseri takdim eden kısa bir yazısının ardından Nurettin Topçu’nun “Âkifnâmeye Dair” başlıklı, Âkif’i ve eserlerini felsefî, özellikle de tasavvufî bir değerlendirmeye tâbi tutarak bunların değerini ortaya koyan bir yazısı ile başlamaktadır. Çantay eserini, Mehmed Âkif’in hayatı, şahsiyeti ve edebî hüviyeti hakkındaki kendi fikir ve hâtıralarını devrin edip ve yazarlarından aktardığı bilgilerle destekleyerek meydana getirmiştir. Âkif’in Safahat dışında kalmış şiir ve nesirlerinden örneklerle zenginleştirilen kitabın bir özelliği de şairin ölümü üzerine devrin gazete ve mecmualarında çıkmış yazılara yer vermesidir. Eser ayrıca, şairin yakın arkadaşı sıfatı ile Çantay’a yazılan tâziye mektuplarıyla Âkif’e dair bilgi ve hâtıra nakleden, onun bilhassa sanatı ve edebî kişiliği hakkında değerlendirmelerde bulunan pek çok edebiyatçının mektubu yanında vefatı dolayısıyla kaleme alınmış mersiye ve tarih manzumelerinden birçoğunu da ihtiva etmektedir. 5. “es-Sekāfetü’l-İslâmiyye fi’l-menâtıkı’t-Türkiyye”. Türkler’in müslüman oluşları, İslâm kültür ve medeniyetine hizmetleri ve bugünkü Türk dünyası hakkında bilgi veren uzun bir makale olup çeşitli ülkelerde İslâmiyet’in durumunu konu alan Islam the Straight Path adlı derleme eser içinde yayımlanmıştır (nşr. K. W. Morgan, New York 1958). Aynı makale, eserin Mahmûd Abdullah Ya‘kūb tarafından el-İslâm es-sırâtü’l-müstakım (Bağdat 1963) adıyla yapılan Arapça tercümesinde de yukarıdaki isim altında yer almıştır (II, 47-101).

Çantay’ın bunlardan başka Mektepli Yavrularıma (Balıkesir 1922), Müslümanlıkta Himâye-i Etfâl (Ankara 1341), Ülkü Edebiyatı (Balıkesir 1939), Zekâ Demetleri (Balıkesir 1939, İstanbul 1962), Kara Günler ve İbret Levhaları (İstanbul 1964) adlı eserleri de vardır.

Hasan Basri Çantay’ın şiirleri Mürşit Çantay tarafından Babamın Şiirleri adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1964). Basılmamış eserleri de şunlardır: Türk Savları, İslâm’da Cihad ve İdman, Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi (tamamlanmamış), Kalendernâme (fikrî ve felsefî denemeler), İstimlâk Kanunları ve Şerhleri, Ticarî İkrar, Şifâ-i Şerîf Tercümesi.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Basri Çantay'ın yeğeni ve evlâtlığı Mürşit Çantay'dan alınan bilgiler; Vehbi Vakkasoğlu, Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri, İstanbul 1987, s. 31-49; Salih Akdemir, Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri, Ankara 1989, s. 48-68; Ahmet Ersöz, "Vefatının 25. Yıldönümünde Hasan Basri Çantay", Zaman, İstanbul 3 Aralık 1989; Mücteba Uğur, "Vatansever Mücâhit Hasan Basri Çantay'ı Anarken", TY, XI/51 (1991), s. 49-52; Aydın Talay, "İnandığını Yaşayan Bir İnsan: Hasan Basri Çantay", Zaman, İstanbul 3 Aralık 1991.

Emin Işık

ÇAPAKÇUR

(bk. BİNGÖL)

ÇAPANOĞLU CAMİİ

Yozgat’ta XVIII. yüzyılda Batı üslûbunda inşa edilen cami.

Şehrin merkezî bir yerinde, Cumhuriyet Meydanı yakınında İstanbulluoğlu mahallesinde bulunan yapı, halk arasında Büyük Cami veya Ulucami diye anılmaktadır. Kesme taştan inşa edilmiş olan cami iki ayrı yapı evresi göstermektedir. “İçeri cami” denilen ve binanın güney parçasını teşkil eden bölüm, harimin orta kapısının üzerindeki iç kitâbeye göre Bozok sancağı valisi Çapanoğlu Mustafa Bey tarafından 1193 (1779) yılında yaptırılmıştır. Bu bölüme kuzeyden eklenmiş olan ve “dışarı cami” diye anılan mekân ise günümüzdeki giriş revakına

açılan kapı üzerindeki kitâbeden anlaşıldığı üzere Mustafa Bey’in kardeşi Süleyman Bey tarafından 1208’de (1793-94) inşa ettirilmiştir. Caminin elde bulunan vakfiyelerinden ilki, bânisi Mustafa Bey’in 1 Muharrem 1195 (28 Aralık 1780), diğeri kardeşi Süleyman Bey’in 23 Safer 1208 (30 Eylül 1793) ve oğlu Abdülfettah Bey’inki ise 19 Receb 1212 (7 Ocak 1798) tarihlerini taşımaktadır.

Binanın esasını oluşturan güney bölümü dikdörtgen planlıdır. Harimin büyük bir kısmının üzeri, iki kalın fil ayağı ve üç duvar üzerine istinat eden 15,15 m. çapında bir kubbe ile örtülmüştür. Geçiş elemanı olarak dört köşeye birer tromp yerleştirilmiştir. Harimin kuzey kısmında, bu kubbe altı mekânına hazırlık teşkil eden enlemesine dikdörtgen bir bölüm bulunmaktadır. İki kemerle üç bölüme ayrılmış olan bu mekânın üst katı mahfil olarak düzenlenmiş, üzeri ise iki yanda birer küçük kubbe, ortada aynalı tonozla örtülmüştür. Önceleri içeri caminin son cemaat yeri iken ilâve mekânla bitişince fonksiyonu değişen dikdörtgen bölümün üzerinde de bu örtü sistemi aynen tekrarlanmıştır.

Dört çifte sütun ile bağlantılı olan sivri kemerler, dışarı cami denilen üç bölümlü diğer mekâna açılır. Bu bölümlerden yanda yer alan iki tanesi birer kubbe, ortada bulunanı ise bir aynalı tonozla örtülmüştür. Bu mekân da dışarıya üç kapı ile açılmaktadır. Caminin kuzey cephesinin önünde, iki

basamakla inilen uzunlamasına bir seki yer almaktadır. Cümle kapısının önündeki, tekne tonozlarla bir kubbeciğin örttüğü, sekiz sütun tarafından taşınan ve son cemaat yeri görevi yapan revak daha geç bir tarihte eklenmiştir.

Aslında içeri camiye ait olan ve bu sebeple batı cephesinin ortasında kalmış bulunan minaresi tek şerefelidir. Doğu cephesinde buna simetrik durumda yerleştirilmiş kare planlı, kubbeli mekân ise Çapanoğulları ailesine ait türbe olup girişi caminin içinden sağlanmaktadır.

İç süslemesi ve mimari aksamı ile Batı sanatı etkisini taşıyan bu yapı, Türk baroğunun Anadolu'daki en önemli örneklerinden birini teşkil ederse de aynı üslûptaki İstanbul yapılarına göre daha sadedir. Kubbe kasnağındaki ağırlık kuleleri ve "S" şeklindeki payandalarda bu etki fazlaca hissedilmezse de yapının içinde kuvvetli bir şekilde kendini belli etmektedir. Taçkapının çevresinde renkli mermerle işlenmiş akantus (kenger) yaprakları, istiridye nişleri, oval kabaralar, sert hatlı "C" ve "S" kıvrımları ile gölge-ışık etkisi kuvvetli olan zengin bir düzenleme mevcuttur. Çifte sütunların sarımtırak renkteki mermerden yapılma başlıkları, iyon tarzında kıvrımları olan (sepet şeklindeki kompozit) başlıkları hatırlatmaktadır. Harim duvarları ve fil ayakları, damarlı mermer görünüşünü verecek şekilde boyanmıştır. Bej, kirli beyaz ve yeşil mermerden işlenmiş olan mihrabı iki yandan çifte sütunlarla sınırlanmış, taç kapıdaki zengin süsleme burada da tekrarlanmıştır. Aynı gösteriş ve zengin kompozisyon, renkli mermerden çok dekoratif bir şekilde işlenmiş olan minberde de görülmektedir.

Cami bu taş süslemelere ilâveten kalem işleriyle peyzaj ve natürmortlardan oluşan tasvirlerle bezenmiştir. Yapılan son onarımlar bu kalem işlerine zarar vermişse de özellikle mahfilin kubbe ve tonozu içinde çiçek, kıvrık dallar ve yapraklardan meydana gelen barok tarzında süsleme orijinal kalabilmiştir. Ayrıca mahfil tonozunda barok süslemeli çerçeveler içine alınmış panolarda cami tasvirleri ve çeşitli meyvelerden oluşan resimler vardır.

Harimin ilk pencere sırasının üst seviyesinde, lâcivert zemin üzerine beyaz renkte girift bir nesihle yazılmış Fetih sûresi, üç duvar boyunca bir şerit

halinde uzanmaktadır. Toplam elli dört pencere ile aydınlanan yapının her iki bölümü de oldukça ferahtır.

Geniş bir avlunun içinde yer alan caminin şadırvanı kuzeybatı köşesinde, kalan eski parçaların da kullanılmasıyla ilk yapısını hatırlatacak şekilde yeniden inşa edilmiştir. Abdest muslukları caminin kuzey duvarına bitişik olup üzeri sütunlu bir sundurma ile örtülüdür. Hazîre, içeri camiyi hemen hemen dışarıdan üç yönden kuşatır. Yüksek bir duvarla çevrilmiş olan avlunun doğudan ve batıdan kapıları bulunmaktadır. Bugün caminin tamamı bakımlı ve ibadete açık durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

Texier, Küçük Asya, II, 45; Rüçhan Arık, Bazı Örnekleriyle Anadolu'da Barok Denen Camiler (doçentlik tezi, 1972), Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi, s. 63-65; a.mlf., Batılılaşma Dönemi Türk Mimarisi Örneklerinden Anadolu'da Üç Ahşap Cami, Ankara 1973, s. 65; a.mlf., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 301-304; a.mlf., Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1976, s. 27-29; a.mlf., "Yozgat Çapanoğlu Camii", Önasya, sy. 74, Ankara 1971, s. 8-9, 21; Günsel Renda, Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı, Ankara 1976, s. 134, rs. 101; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 410-411; Mehmet Duru, "Yozgat Çapanoğlu Camii ve Vakfiyeleri", VD, sy. 13 (1981), s. 71-89; Hakkı Acun, "Yozgat ve Yöresi Türk Devri Yapıları", a.e., s. 642-646, rs. 18-25; ABr., XXII, 437.

Enis Karakaya

ÇAPANOĞULLARI

XVIII-XIX. yüzyıllarda Bozok merkez olmak üzere Orta Anadolu'da hâkimiyet kuran âyan ailesi.

Cebbarzâdeler, Çaparzâdeler ve Çaparoğulları olarak da bilinen aile, muhtemelen XVII. yüzyıl ortalarında Bozok sancağına yerleşmiştir. Mamalu Türkmenleri'ne mensup olan Çapanoğulları'nın bilinen en eski atası 1704 yılında ölen Ömer Ağa, Çapar Ömer Ağa'nın bilinen tek oğlu da Ahmed Ağa'dır. 1728'de Yeni İl has voyvodası olarak görülen Ahmed Ağa, başarılı hizmetleri üzerine 1732'de Mamalu Türkmeni voyvodalığına, bundan dokuz yıl sonra da Bozok sancağı voyvodalığına getirildi. Ahmed Ağa din ve mezhep ayırımı yapmadığı için bölgesinde yaşayan halkı kendisine bağlayarak nüfuzunu arttırdı. Onun Bâbıâli ile iyi geçinmesi, yörede asayişi sağlaması, ihtiyaç anında İstanbul'a et, cepheye de asker ve zahire temin etmek gibi görevleri mükemmel bir şekilde yerine getirmesi, çevresindeki âyanlar üzerinde üstünlük kurmasını kolaylaştırdı; ayrıca oğlu Mustafa'nın 1729 yılında Bozok sancağı mütesellimliğine, 1736'da aynı sancağın voyvodalığına tayin edilmesine imkân verdi. Daha sonra Bozok sancağı voyvodalığı kendisine tevcih edildi. 1744'te aynı sancağın mütesellimliğine getirildi. Bir yıl sonra kapıcıbaşılık pâyesini elde etti. 1755'te Bozok sancağı voyvodalığı mâlikâne* suretiyle kendisine tevcih edildikten sonra bölgenin tartışılmaz hâkimi oldu. Bu tarihten sonra ise halka zaman zaman zulmetmeye kalkıştığı görüldü. Bir ara Tokat voyvodalığını elinde bulundurdu. 1758 yılında Yeni İl voyvodalığı mâlikâne üzere kendisine verildi ve 1761'de de mîrimîranlıkla Sivas valisi oldu. Yaptığı bazı hatalar ve düşmanlarının aleyhindeki faaliyetleri üzerine ertesi yıl bu görevden alındı. Ancak suçsuz olduğu anlaşılınca 1763'te Bozok sancağı kendisine iade edildiği gibi Çorum sancağı da arpalık olarak verildi. 1764'te de Niğde sancağı arpalık suretiyle tevcih edildi. İdare ettiği yörelerde gücünün, İstanbul'da da itibarının artması bir süre sonra onu şımarttı. Bölgesindeki halka yeniden baskı yapmaya başladı ve Bâbıâli'den Maraş valiliğini isteyecek kadar ileri gitti. Merkezî hükümet bu duruma sert bir şekilde tepki gösterdi ve Çapanoğlu Ahmed Paşa'yı 1765 yılında idam ettirdi. Muhallefât*ı zaptedildi ve Bozok sancağı ile Mamalu Türkmeni

mâlikâneleri geri alındı. Diğer malları ve emlâki çocuklarına bırakıldı. Böylece Bâbıâli Çapanoğulları'nın Bozok ve çevresindeki idarî nüfuzunu sona erdirmiş oldu, ancak malî ve iktisadî güçlerini tamamen ortadan kaldıramadı.

Çapanoğulları'nın Bozok sancağı ve çevresindeki idarî nüfuzları 1768 yılına doğru yeniden ortaya çıktı. Çünkü ailenin güç ve başarı kaynağını meydana getiren Mamalu mâlikânesi Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın oğulları Mustafa ve Süleyman beylere verilmiş, ardından da 1768 yılı başlarında Bozok sancağı mütesellimliği büyük kardeş Mustafa Bey'e tevcih edilmişti. Onun, bölgesinde asayişi bozmaya kalkışan leventlerle oymaklara göz açtırmaması kendisine aynı yıl içinde kapıcıbaşılık unvanının verilmesine vesile oldu.

Mustafa Bey 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşında Bâbıâli'ye sadakatten ayrılmadı. Bu durum Bâbıâli'nin Çapanoğulları ailesine karşı teveccühüne yol açtı ve 1769-1770 yıllarında Sivas mütesellimliğine Mustafa Bey'in kardeşi Selim Bey getirildi. 1771'de ise bu mütesellimlik bölgede asayişi sağlaması şartıyla Mustafa Bey'e verildi. 1772 yılında Bozok sancağı mutasarrıfı ve Yeni İl has voyvodası olarak görülen Mustafa Bey 1773'te Kayseri sancağı mütesellimi oldu. Bir yıl sonra da oğlu Ali Rızâ Bey ile kardeşi Süleyman Bey kapıcıbaşılıkla mükâfatlandırıldılar. Mustafa Bey 1775 yılında mîrâhûr-ı sânî, Çankırı sancağı mütesellimi ve kendisine verilen surre* eminliği görevi sonunda da hacı oldu.

Bu arada Samsun ve çevresine hâkim olan Canikli Hacı Ali Paşa ailesinin hâkimiyet sahalarını Amasya, Tokat ve Sivas'a doğru genişleterek Çapanoğulları'nın ilgilendikleri yörelere yayması bu iki ailenin arasını açtı. Aralarındaki çekişme 1772'den itibaren giderek arttı. Özellikle Canikli Hacı Ali Paşa'nın 1777 yılı sonunda Kırım seraskerliğine tayin edilmesi Hacı Mustafa Bey'in kıskançlığına yol açtı. Ardından 1778'de Hacı Ali Paşa Erzurum valisi olurken ondan boşalan Sivas valiliğine oğlu Mikdad Ahmed Paşa'nın ve Çorum mutasarrıflığına da yeğeni Mehmed Bey'in getirilmesi Hacı Mustafa Bey'in endişelerini arttırdı. Çünkü bu tayinlerle Çapanoğulları'nın hâkimiyet alanlarından olan Çankırı sancağı Canikliler tarafından kuşatılıyordu. Buna tepki olarak Hacı Mustafa Bey Kırım seraskerine asker ve deve yardımında bulunmadığı gibi kendi bölgesinden

yapılacak yardım sevkiyatını da engelledi.

Canikli Hacı Ali Paşa'nın Kırım seferinde ihmalkâr davranıp başarı sağlayamaması İstanbul'da hoşnutsuzluğa sebep oldu. Bunun yanında halka eziyet ederek servetini haksız bir biçimde arttırma yolunu seçtiği ve Çapanoğlu Hacı Mastafa Bey'le de bozuştuğu görüldü. Bu durum karşısında Bâbıâli paşayı ortadan kaldırmaya karar verdi. Bu sırada Mikdad Ahmed Paşa'nın baskısına dayanamayan Amasya âyanları 1778 yılı sonlarında Çapanoğlu Mustafa Bey'e sığındılar. Bunun üzerine hükümet 1779 yılı başlarında paşayı Sivas valiliğinden uzaklaştırarak Trabzon'a naklettiği gibi haksız yere el koyduğu malları ve emlâki de sahiplerine iade etmesini emretti.

Çapanoğlu Mustafa Bey durumdan faydalanarak 1779 yılı ortalarında Mikdad Ahmed Paşa'ya Bâbıâli'nin emrine uyması hakkında bir yazı gönderdi. Vezir unvanına sahip bir paşa olan Mikdad Ahmed, mîrâhûr-ı sânî unvanıyla ve sancak mutasarrıfı olarak kendisinden aşağı derecede bir idarî mevkide bulunan Çapanoğlu'nun müdahalesine sert tepki gösterdi ve onun topraklarına saldırdı, fakat yenildi. Canikli Hacı Ali Paşa, çıkan çatışmayı oğlunun kaybetmesi ve Amasya'nın Çapanoğlu Mustafa Bey'in eline geçmesi üzerine duruma müdahale etti. Paşa İstanbul'a başvurarak Çapanoğlu'nun idam edilmesini, aksi halde onu kendisinin cezalandıracağını bildirdi.

Bâbıâli iki aile arasındaki bu mücadelede Çapanoğulları'nın yanında yer aldı. Çapanoğlu Mustafa Bey'in kuvvetleri karşısında duramayan Canikli Hacı Ali Paşa ve oğlu Battal Hüseyin Bey Kırım'a kaçtılar. Diğer oğlu Mikdad Ahmed Paşa ise Bursa'da gözaltına alındı. Mücadelenin bu safhasında Hacı Mustafa Bey, rakiplerini hem kendi hâkimiyet sahasına yakın yerlerden hem de Canik'ten uzaklaştırmayı başarmış oldu. Ancak Sivas Valisi İzzet Mehmed Paşa'nın, Canik ve çevresinde Çapanoğulları lehine bozulan dengeyi tekrar istikrarlı bir duruma sokmak için 20 Şubat 1781'de ikinci defa sadârete getirilmesinden sonra aynı yılın eylül ayında Canikliler affedildi.

Ailenin reisi Canikli Hacı Ali Paşa'ya vezirlikle Erzurum eyaleti verilip mâlikâneleri iade edildi. Küçük oğlu Mikdad Ahmed Paşa'ya da Erzurum

valiliği ile arpalık olarak Amasya sancağı tevcih edildi. Böylece Canikliler'le Çapanoğulları yeniden komşu oldular. İki aile arasında gizliden de olsa geçimsizlik ve

düşmanlık tekrar başladı. Ancak bu defa Canikli Hacı Ali Paşa daha temkinli davrandı. Önce rakibinin kölelerinden bazılarını elde etti ve bunlar vasıtasıyla 1782 yılının Nisan ayında Çapanoğlu Mustafa Bey'i öldürttü.

Çapanoğlu Hacı Mustafa Bey'in ölümü üzerine Bâbıâli Bozok sancağı mutasarrıflığına kardeşi Süleyman Bey'i getirdi. Böylece Çapanoğulları'nın otuz yıl kadar devam edecek en parlak ve ihtişamlı devri başlamış oldu. Süleyman Bey'in akıllı, tedbirli ve Bâbıâli'ye karşı genellikle itaatli siyaseti, Çapanoğulları'nın nüfuzunu Bozok dışında Çankırı, Amasya, Şarkîkarahisar, Kayseri, Halep, Adana, Tarsus, Konya Ereğlisi, Niğde, Kırşehir ve Ankara'ya kadar yaymış, tesirlerini Çorum, Maraş, Ayıntab ve Rakka'da hissettirmiştir. Gerçekten de Süleyman Bey'in Bâbıâli'ye karşı yumuşak davranması ve ıslahatçı padişah III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd hareketine taraftarlığı, onun hâkimiyet sahasını genişletmesine yardımcı olmuştur. Buna ayrıca Süleyman Bey'in Divriği ve çevresine hâkim olan Köse Paşa hânedanı gibi âyanlarla akrabalık kurmasının da rolünü eklemek gerekir.

1783 yılından itibaren Yeni İl hassı voyvodası görülen Çapanoğlu Süleyman Bey Bâbıâli ile iyi geçinmeye devam etti ve İstanbul'dan gönderilen emirleri aksatmadan yerine getirmeye çalıştı. 1786'da Mısır'daki kargaşayı bastırmak üzere gönderilen orduya 1000 asker yolladı. Bu gayretleri ona 1787'de Çankırı sancağı mutasarrıflığını ve bir yıl sonra da Ankara sancağı mütesellimliğini kazandırdı.

Çapanoğlu Süleyman Bey, 1787-1792 Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşlarında cepheye asker ve zahire sevketti. 1790'da 4000 askerle Rumeli cephesine gitti, ertesi yıl da bizzat sefere katıldı. Bu hizmetleri karşısında Bâbıâli 1790 yılında kendisine büyük mîrâhurluk ve hil'at, büyük oğlu Abdülfettah'a kapıcıbaşılık, 1791'de ise yine kendisine kürk ile Amasya sancağı muhassıllığını verdi. Bu muhassıllık 1793 yılına kadar üzerinde kaldı. 1794'te Bereketli ve Bozkır madenleri emanetlerinin kendisine ve Adana ile Tarsus sancakları mütesellimliklerinin de yakın adamlarına

tevcihini sağladı.

1794 yılından sonra Çapanoğlu Süleyman Bey'in zaman zaman Bâbıâli'ye karşı itaatsizlikleri görüldüyse de 1798'de Bereketli madeni üzerinden alınınca tekrar itaatkâr hale geldi. Rumeli'deki Pazvandoğlu isyanı ve Mısır'daki Fransız işgali olayları karşısında merkezî hükümetin emirleri doğrultusunda buralara asker gönderdi. Bölgesinde ve çevresindeki asayişsizlik hareketlerini bastırdı.

Nizâm-ı Cedîd'i destekleyen Süleyman Bey, 1793 yılından itibaren bu ordunun malî kaynağını oluşturan îrâd-ı cedîd hazinesiyle ilgili olarak konan vergilerin toplanmasına katıldı. Yeni ordunun Anadolu'da yerleşip yayılması, asker sayısının arttırılması ve kışla binası yapımı hususlarında başarılı hizmetlerde bulundu. III. Selim 1805 yılı başlarında Nizâm-ı Cedîd teşkilâtını kurması şartıyla Amasya sancağı mütesellimliğini Süleyman Bey'e verdi. Ardından aynı yıl içinde, Çapanoğulları'nın rakibi Canikli Hacı Ali Paşa'nın torunu Tayyar Mahmud Paşa'nın iki yıl kadar önce isteyip de elde edemediği Sivas valiliğini de vezirlikle Süleyman Bey'in oğlu Mehmed Celâleddin Paşa'ya tevcih etti.

Tayyar Mahmud Paşa bu tayinler karşısında asker toplamaya başlamak suretiyle tepki gösterdi. İşin daha ileriye varmaması için padişah Amasya sancağını Çapanoğlu'ndan geri aldı. Süleyman Bey de bu karara saygı gösterdi. Bu uygulamadan tatmin olmayan ve Şehzade Mustafa'nın kışkırtmalarına kapılan Tayyar Mahmud Paşa, îrâd-ı cedîdi kaldıracağını bildirerek 1805 yılının Haziran ayında önce Amasya'yı, sonra da Çapanoğulları'nın hâkimiyet alanına giren Tokat ile Zile'yi işgal etti. Çapanoğlu kuvvetleri duruma müdahale etmek zorunda kaldılar. Bunun üzerine Bâbıâli Tayyar Mahmud Paşa'yı "fermanlı" ilân etti. Çarpışmalarda yenilen paşa Sohum üzerinden Kırım'a kaçtı. Süleyman Bey de ağustos ayında Amasya sancağını tekrar elde etti.

1807 yılında İstanbul'da meydana gelen siyasî gelişmeler Çapanoğulları açısından endişe vericiydi. Mayıs ayındaki Kabakçı Mustafa isyanı ile Nizâm-ı Cedîd sona erdirildi, III. Selim tahttan indirildi ve yerine IV. Mustafa geçirildi. Yeni padişah zamanında 1807 yazında Nizâm-ı Cedîd'i desteklemiş olan Süleyman Bey'den Amasya sancağı geri alındı ve oğlu

Mehmed Celâleddin Paşa da Sivas'tan Diyarbekir valiliğine nakledildi. Buna mukabil aynı yenileşme hareketine karşı çıkmış olan Tayyar Mahmud Paşa ekim ayında affedilip kendisine Trabzon valiliğinin yanı sıra Canik ve Şarkîkarahisar sancakları ile sadâret kaymakamlığı pâyesi verildi. Bu gelişmeler üzerine Süleyman Bey, 1806'dan beri devam etmekte olan Rus savaşında Rumeli cephesine hükümetin istediği askerleri göndermedi. 1808 yılının Mart ayında Tayyar Mahmud Paşa'nın sadâret kaymakamlığından uzaklaştırılması ile Mehmed Celâleddin Paşa yeniden Sivas valiliğine getirildi. Bu tayinden memnun kalan Süleyman Bey Bâbıâli ile olan münasebetlerini son derece itinalı bir biçimde sürdürdü. Alemdar Mustafa Paşa'nın gayretleriyle gerçekleşen temmuz ayındaki taht değişikliğini dikkatle takip etti. IV. Mustafa'nın tahttan indirilmesiyle yerine geçen II. Mahmud'un saltanatının ilk günlerinde, ağustos ayında, rakibi Tayyar Mahmud Paşa'nın idam edilmesini memnuniyetle karşıladı.

Yeni yönetime karşı güveni artan Süleyman Bey, 1808 yılının Ekim ayında Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın tertip ettiği âyanlar toplantısına katıldı. Toplantı sonunda düzenlenen Sened-i İttifâk'ı imzaladı. Bunun ardından idaresi altındaki bölgelerde sekbân-ı cedîd birliklerini kurma işine girişti. Rusya ile devam eden savaşta cepheye asker gönderdi. Bu savaşta oğlu Sivas Valisi Mehmed Celâleddin Paşa Ruslar'a esir düştü. Süleyman Bey Rus harbi sırasındaki hizmetlerinin karşılığını almakta gecikmedi. 1808 yılında Şarkîkarahisar sancağı voyvodalığını, 1810'da Kayseri sancağı, 1811'de de Kırşehir sancağı mütesellimliklerini elde etti.

Çapanoğlu Süleyman Bey 1813 yılında öldü. Bunun üzerine II. Mahmud, eyaletleri merkeze bağlama siyaseti gereği Bozok sancağını Çapanoğulları'na mensup bir kimseye vermedi. Aynı aileden Abdülfettah Efendi ile Abbas Hilmi, Mahmud, Hamza ve İzzet beyleri İstanbul'a getirtip göz önünde bulundurmayı da ihmal etmedi.

Padişah, Bozok sancağı için en kuvvetli aday görünen ve daha önce Sivas ile Diyarbekir valiliklerinde de bulunmuş olan Halep Valisi Mehmed Celâleddin Paşa'yı devamlı şekilde Maraş, Erzurum, Karaman, Adana ve Rakka valilikleri gibi çeşitli görevlerle Yozgat'tan uzak tuttu. 1828-1829 Rus harbinde Yenikale'nin düşmesinde kabahatli gördüğü paşanın vezirliğini kaldırdı ve kendisini kapıcıbaşılıkla Tekirdağ'a sürdü. Mehmed

Celâleddin Bey Tanzimat döneminde Bozok ve Kayseri kaymakamlığına getirilmişse de bu görevde bir yıldan fazla kalamamış, 1846'da tekrar aynı makamı elde etmekle beraber aynı yıl içinde azledilmiş ve 1848 yılında ölmüştür.

II. Mahmud gibi hareket eden Tanzimat devri yöneticileri de Çapanoğulları'nı genellikle Yozgat dışında görevlendirmişlerdir. Nitekim Süleyman Bey'in oğullarından Abbas Hilmi Paşa 1846'da Karesi sancağı muhassıllığına, 1847'de Sivas sancağı mutasarrıflığına getirilmiş, Sivas'taki görevinden 1849'da azledilmiş ve 1859 yılında ölmüştür. Süleyman Bey'in bir başka oğlu Mahmud Bey'in de 1847'de Trablusşam kaymakamlığına tayin edildiği bilinmektedir. Merkezî hükümet daha sonra, artık Bozok sancağındaki hâkimiyetini tehlikeye düşürecek kadar gücü kalmayan Çapanoğlu mensuplarını Yozgat'ta bırakmakta bir sakınca görmedi. Ancak bunların huzursuzluk çıkardıklarını gördüğü anda Yozgat dışına sürmekte de tereddüt etmedi. Böylece Bâbıâli Tanzimat devrinde Yozgat ve çevresinde Çapanoğulları'nın siyasî nüfuzunu iyice kırmış, ancak Süleyman Bey'in bıraktığı servet sayesinde ailenin nüfuzu devam etmiştir.

İmparatorluğun son döneminde Çapanoğlu ailesinden Ömer Hulûsi Efendi'nin iki oğlu önemli birer şahsiyet olarak göze çarpmaktadır. Bunlardan biri, Türk posta ve basın tarihinde önemli bir yer işgal eden, Postahâne-i Âmire nâzırlığı (1861), İzmit (1872, 1876), Rodos ve Midilli mutasarrıflıkları (1884-1885) ile Atina elçiliği (1885) görevlerini yerine getiren gazeteci Âgâh Efendi'dir (ö. 1885). Diğeri ise 1858'de Harbiye'yi bitirdikten sonra Rusçuk (1869), Bağdat (1869) ve Hersek (1871) mutasarrıflıkları, Petersburg sefirliği (1879), Girit vali vekilliği (1889) ve Anadolu ıslahatı umumi müfettişliği (1895) görevlerinde bulunan Müşir Şakir Paşa'dır (ö. 1899).

Çapanoğulları'nın sosyal ve ekonomik nüfuzunu sona erdiren olay, İstiklâl Harbi içinde Büyük Millet Meclisi hükümetine karşı başlattıkları ayaklanmadır. Millî Mücadele'nin önemli ayaklanmaları arasında yer alan Çapanoğlu isyanının elebaşıları, Süleyman Bey'in üçüncü kuşaktan torunları olan Hacı Osman Nûri Bey'in oğulları Edib, Celâl ve Hâlid beylerdir. II. Meşrutiyet döneminde kaymakamlık ve mebusluk yapan Edib Bey ile mutasarrıflık vazifesi gören Celâl Bey, İttihat ve Terakki Fırkası'na

muhalefetlerinden dolayı görevden alınmışlardı. Bu durum onların amansız birer İttihat ve Terakki muhalifi olmalarında etkili oldu, nitekim Edib Bey Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girdi. Bu partinin desteklediği, Millî Mücadele'nin İttihatçı hareketi olduğu biçimindeki propagandalar, Çapanoğulları'nın Kuvâ-yi Milliye hareketi karşısında yer almalarına sebep oldu. Bunda, Edib ve Celâl beylere rakip olan Müftü Mehmed Hulûsi Efendi gibi kimselerin de rolü vardır.

14 Mayıs 1920 tarihinde isyan eden Postacı Nâzım ve arkadaşlarının üzerine, Antep'ten seksen kişilik bir kuvvetle memur edilmiş olan Kılıç Ali geldi. Yozgat'ta Kuvâ-yi Milliye'yi desteklemeyen kimselerle gizli toplantılar düzenleyen Edib ve Celâl beylerin niyetini öğrendi ve onları göz hapsine aldırdı. Ancak Arapseyfi'de oturan Hâlid Bey'in Yozgat üzerine yürüyeceğini anlayınca kuvvetlerinin azlığından ötürü şehri terkedip Boğazlıyan'a çekildi. Ankara hükümeti Çapanoğlu kardeşlere bir "hey'et-i nâsıha" göndererek onları Kuvâ-yi Milliye saflarına çekmeyi denediyse de başarılı olamadı. Bunun üzerine 7 Haziran günü Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Miralay İsmet Bey, Sivas'ta bulunan Üçüncü Kolordu Kumandanı Miralay Selâhaddin Bey'e Çapanoğlu kardeşlerin tevkif edilmesini emretti.

Gelişmelerden haberdar olan üç kardeş 8 Haziran'da Yozgat'ı terketti. Bunlar Sungurlu, Alaca, Akdağmadeni, Sorgun ve Boğazlıyan yöresinde propaganda yaptılar; Postacı Nâzım ve Aynacıoğulları gibi âsi ve çetelerle temasa geçerek adam topladılar. 11 Haziran günü Divanlı köyü yakınlarında ilk çatışma oldu. Âsiler 13 Haziran'da Sorgun nahiyesini, 14 Haziran'da Yozgat'ı, 16 Haziran'da da Alaca'yı ele geçirdiler.

Ayaklanmanın yayılması karşısında Büyük Millet Meclisi hükümeti bölgeye Çerkez Ethem Bey kumandasındaki kuvâ-yi seyyâreyi sevketti. Bu kuvvetler 23 Haziran günü geldikleri Yozgat'ta halkın destek vermediği âsileri mağlûp ederek şehirden çıkardılar. İki gün sonra âsilerin toplanmış bulunduğu Alaca'yı, 28 Haziran'da da Arapseyfi'yi ele geçirdiler. Yenilen Çapanoğulları ve kuvvetleri dağılarak kaçtılar. Çerkez Ethem Bey 24 Haziran günü kurduğu bir dîvânıharpte, aralarında Çapanoğlu Mahmud ve Vâsıf beylerin de bulunduğu on iki âsiyi idam ettirdi. Daha sonra yakalanan Hâlid Bey Amasya İstiklâl Mahkemesi tarafından idama mahkûm edilip

asıldı. Aynı aileden Yusuf Ziya Bey Suriye'ye kaçıp oraya yerleşti. Edib ve Celâl beyler 1921 yılında affedildikten sonra İstanbul'a sürüldüler. Kardeşleri Sâlih Bey ise isyanda bir rol oynamadığı için takibata uğramadı.

İsyan sırasında Çapanoğulları'nın Yozgat'taki konağı yağmalanıp yıkıldı. Malları, emlâk ve eşyaları da talan edildi. Böylece ailenin Yozgat ve çevresinde yaklaşık iki asırdan beri devam eden siyasî, sosyal ve ekonomik nüfuzları ortadan kalkmış oldu. Cumhuriyet devrinin tanınmış yazar ve gazetecilerinden Münir Süleyman Çapanoğlu da (ö. 1973) bu ailedendir.

Çapanoğulları, halk edebiyatı ürünü olan şiir, türkü, efsane, hikâye, fıkra ve deyimlere de girmiştir. Bu aile, servetinin bir bölümünü idareleri altındaki yerlerde imar faaliyetlerinde bulunarak ve vakıflar kurarak hayır yolunda harcamıştır.

Çapanoğlu Ahmed Ağa 1749'da Yozgat yakınlarındaki Saray köyünde bir cami ve bundan dört yıl sonra da Yozgat'ta bir medrese inşa ettirip bunlar için vakıflar tahsis etmiştir. Büyük oğlu Hacı Mustafa Bey 1779 yılında Yozgat'ta Câmi-i Kebîr veya Çapanoğlu Camii olarak bilinen kubbeli bir cami yaptırmıştır. İstanbul'daki Ayazma ve Nuruosmaniye camilerine benzer barok mimari üslûbuyla inşa edilen bu esere Hacı Mustafa Bey 1780'de bir çeşme ile türbe ilâve ederek bir de vakfiye düzenlemiştir. Kurduğu vakfa tahsis ettiği seksen dükkân ve bir han sayesinde Yozgat bir idare ve ticaret merkezi olarak gelişmiştir.

Çapanoğlu Ahmed Paşa'nın küçük oğlu Süleyman Bey zamanında ailenin zenginliği Bozok, Ankara, Çankırı, Çorum, Amasya, Şarkîkarahisar, Sivas, Kayseri, Kırşehir, Nevşehir, Konya Ereğlisi, Niğde, Tarsus, Adana, Maraş, Ayıntab, Halep ve Rakka'daki mukātaa*larla zirveye ulaşmıştır. Süleyman Bey Çapanoğlu Camii'ni genişletmiş, bir okul, bir hamam ve ünlü konağını yaptırmış, 1793 yılında kurduğu vakıfta yer alan altmış kadar dükkân ve bir hamam ile şehrin gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Süleyman Bey'in büyük oğlu Abdülfettah Efendi ise (ö. 1840) babasının vakıflarına otuz iki dükkân ile bir fırın eklemiş, XIX. yüzyıl başlarındaki bir zelzelede yıkılan Çorum'daki Câmi-i Kebîr ile bitişiğindeki medreseyi yeniden yaptırıp Yozgat'taki altmış bir dükkânla bir hanı buralara

vakfetmiştir. Aynı zamanda ilmiyeye mensup olan Abdülfettah Efendi, ayrıca 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında devlete zamanın rayiciyle 600

kese tutarındaki 10.000 yaldız altını yardımda bulunmuştur. Gemerek'teki Şahruh Bey Mescidi de (Merkez Camii) 1822 yılında Çapanoğulları tarafından onartılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, III. Mustafa, nr. 25.565, 28.970; BA, III. Selim, nr. 13.396; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 9078, 13.606, 16.796; BA, HH, nr. 581, 1258-A, 4079, 7858, 12.008, 54.561; BA, İrâde-Meclis-i Vâlâ, nr. 1561, 2270; BA, Müzehheb Fermanlar, nr. 540; TSMA, E 1659, 3304, 4565, 5125; VGMA, D nr. 629, s. 199-204; nr. 630, s. 951-956; nr. 742, s. 91-96; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 191, 278-279, 298, 349; J. Macdonald Kinneir, Voyage dans l'Asie Mineure (trc. N. Perrin), Paris 1818, s. 140-141, 145-147; G. Perrot, Souvenirs d'un en Asie Mineure, Paris 1864, s. 380-391; Cevdet, Târih, II, 131, 171-172; VI, 305; X, 76, 86, 278-283; XII, 108; Lutfî, Târih, I, 247-248, 263; II, 58, 176, 195; IV, 166; V, 33; VI, 72, 73; VIII, 139; N. Yorga, Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, s. 133; Süleyman Duygu, Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları, İstanbul 1953; a.mlf., "Osmanlı Devlet Ricâlinden Mehmed Celâleddin Paşa", TK, XIII/147-149 (1975), s. 147-171; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık, Ankara 1977, tür.yer.; a.mlf., "Canikli Ali Paşa", TTK Belleten, XXXVI/144 (1972), s. 483-525; a.mlf., "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Ayanlıkları Ele Geçirişleri ve Büyük Hânedanlıkların Kuruluşu", a.e., XLII/168 (1978), s. 667-723; a.mlf., "Orta Anadolu'da Nizâm-ı Cedid'in Kuruluşu ve Kaldırılışı", DTCF Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi, Ankara 1982, s. 509-536; Özcan Mert, XVIII ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları, Ankara 1980; a.mlf., "Folklorumuzda Çapanoğulları", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, I, 217-233; Necati Fahri Taş, Millî Mücadele Döneminde Yozgat, Ankara 1987, s. 38-55; Rüçhan Arık, "Çapanoğlu Camii", Önasya, VII/74 (1971), s. 8-9, 21; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Çapanoğulları", TTK Belleten, XXXVIII/150

(1974), s. 215-261; A. Yaşar Ocak, “Millî Mücadelede Çapanoğlu İsyanı 8-27 Haziran 1920”, TKA, VII-X (1974), s. 83-149; Hakkı Acun, “Çapanoğlu Camii (Yerköy-Saray)”, Türkiyemiz, sy. 26, İstanbul 1978, s. 34-36; a.mlf., “Yozgat ve Yöresi Türk Devri Yapıları”, VD, XIII (1981), s. 635-715; Mehmed Duru, “Yozgat Çapanoğlu Camii ve Vakfiyeleri”, a.e., s. 71-89; Nuri Yüce, “Âgâh Efendi, Çapanzâde”, DİA, I, 447-448.

Özcan Mert

ÇAPARHÂNE

(bk. MENZİL)

ÇAPAROĞULLARI

(bk. ÇAPANOĞULLARI)

ÇAR

(bk. CAR)

ÇÂRCÛY

Türkmenistan’da Amuderya’nın sol tarafında eski adı Âmül olan şehir.

Ortaçağ’da Âmûye veya Amu olarak da adlandırılmıştır. Âmül ismi ise Mâzenderan’da aynı adı taşıyan şehirde olduğu gibi Ârîler’den önceki Amard kavminin adıyla ilgili olsa gerektir. Bu durumda Barthold’un da belirttiği üzere Amu adı, Ârî kökenli Vahş (Ceyhun) adından daha eskidir ve Amuderya isminin bundan çıkması muhtemeldir. Bugün şehir, yakınından geçen Amuderya üzerindeki önemli bir geçitten dolayı Çehâr-cûy veya Çâr-cûy (dört ırmak) adını taşımakta olup bu adın Timurlular devrinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bâbürnâme’de 903 (1497-98) yılı olayları anlatılırken Çârcûy adlı bir geçit yerinden söz edilir (Bâbür, I, 61).

Ortaçağ’da Horasan eyaleti içinde yer alan şehir, etrafı çöllerle kaplı olmasına rağmen Horasan-Mâverâünnehir kervan yollarının birleşme noktasında bulunduğu için önemli bir ticaret merkezi haline gelmişti. Nitekim Selçuklular’ın ortaya çıkış yıllarında oldukça kalabalık bir nüfusa sahipti. Selçuklular’ın ilmin devletçe himaye edilmesi ve yayılması siyasetleri çerçevesinde Bağdat’ta Nizâmiye medreseleri kurulurken İsfahan, Rey, Nîşâbur ve Âmül’de de aynı adı taşıyan medreseler tesis edildi.

Çârcûy, Ortaçağ’lardan beri bölgedeki siyasî ve askerî olaylarda önemli rol oynamıştır. Abbâsîler’in iktidara gelmesinde etkili olan ve daha sonra onlarla mücadeleye girişen Horasanlı Ebû Müslim, Abbâsîler’le gizlice anlaşarak kendisine karşı isyan eden Mâverâünnehir valilerinden Sıbâ‘ b. Nu‘mân’ı 135’te (752-53) Âmül’de idam etmişti. Aynı şekilde Sâmânîler’den İsmâil, Ali evlâdından Muhammed b. Beşîr’in ordusunu 287’de (900) Âmül yakınında yenmişti.

Çârcûy Kalesi 910 (1504) yılında Özbekler’in eline geçti. 1740’ta ise Nâdir Şah Buhara’ya yaptığı seferde ordusunu Amuderya’nın önemli geçitlerinden olan Çârcûy’a köprüler kurdurarak geçirdi.

Bu dönemlerde önemli bir geçit yeri olmasına karşılık az nüfuslu küçük bir yerleşme merkezi durumunda olduğu anlaşılan Çârcûy, 1830'lu yıllarda Kalmuklar'ın idaresinde bulunuyordu. Aynı dönemde burayı gören seyyahlara göre ticarî önemi olmayan ve hâkim bir tepe üzerinde güzel bir kalesi bulunan şehrin nüfusu 20.000 dolayındaydı. Halkının çoğu göçebe bir hayat yaşıyordu ve sıcak mevsimlerde burada ancak 4000-5000 kişi kalıyordu. 1844'te Hîve Türkmenleri'nin saldırılarından dolayı nüfusu 2000 civarına inen Çârcûy, Horasan-Mâverâünnehir kervan yolu üzerinde bulunmasına rağmen eşkıya hücumlarının tesiriyle ticarî önemini büsbütün kaybetti.

Çârcûy, Buhara'nın işgalinden sonra 1867 yılında Ruslar'ın eline geçti. 1886'da demiryolunun buraya ulaşması (Semerkant-Aşkābâd hattı) sebebiyle yeniden önem kazandı. Şehre 17 km. uzaklıkta yer alan Amu İstasyonu yanında, Buhara emîrinin Rus hükümetine tahsis ettiği arazi üzerinde 4000-5000 nüfuslu yeni bir şehir kuruldu ve buraya Yeni Çârcûy, diğerine de Eski Çârcûy denildi. Daha çok dışarıdan gelen Ruslar'ın yerleştiği Yeni Çârcûy, Tirmiz ve Kerki gibi şehirlerle birlikte Rus askerî kumandanlarının yönetimindeydi. Eski ve Yeni Çârcûy arasındaki mesafe, yeni şehrin eski şehre doğru genişlemesiyle zamanla kapanarak ortadan kalktı.

1901 yılında Amuderya üzerinde, Çârcûy-Buhara-Taşkent demiryolu ulaşımını sağlayan 2 km. uzunluğunda bir köprü yapıldı. Bununla vapurların Petro-Aleksandrovsk'a kadar nehir boyunca inerek Tirmiz'e ulaşabilecekleri düşünülmüştü. Sonuçta Çârcûy, nehir ve demiryolları sayesinde bölgenin büyük şehirleri arasına girdi. Öte yandan Rus yönetimi 1914'te Aleksaneray ile Çârcûy arasını bir demiryolu ile birleştirmek suretiyle Emba (Çim) petrol sahalarını Üstyurt üzerinden Hârizm'e, sonra da Çârcûy'dan Keska hattıyla Hindistan'ın Quetta hattına bağlamak için çalışmalar yapmıştı.

Çârcûy Bolşevik İhtilâli döneminde de siyasî ve askerî önemini korumuş, hatta Gizli Türkmen Millî Komitesi'nin merkezi olmuştur. Bu dönemde Hîve'de Ruslar'a ve Genç Hîveliler hareketine karşı mücadele eden Cüneyd Han, Genç Hîveliler'in Ruslar'ca kurulan Askerler Şûrası'nı destekleme

kararı almaları üzerine Amuderya'nın sol tarafında (Çârcûy yakınında) yerleşerek Törtköl (Petro-Aleksandrovsk)-Çârcûy telefon hattını kesmişti. General Frunze'nin 28 Ağustos 1920'de Sovyet ordusuna Buhara'ya girme emri vermesinin ardından aralarında Çârcûy'un da yer aldığı Karşî ve Şehr-i Sebz gibi önemli şehirler işgal edildi.

Sovyet idaresinde Yeni Çârcûy önemli bir idarî ve 1924'ten itibaren de sanayi merkezi hüviyeti kazanmaya başladı. 21 Kasım 1939'dan sonra ise aynı adı taşıyan "oblast"ın merkezi olarak sürekli gelişen Yeni Çârcûy kısa sürede planlı, modern ve kalabalık bir şehir görüntüsü kazandı. 1955'te Türkmenistan'ın ikinci büyük şehri haline geldi. Yeni Çârcûy, Krasnovodsk-Taşkent ve Çârcûy-Kongrat demiryolu, Çârcûy-Hîve karayolu ve Tirmiz-Aral gölü arasında Amuderya ile sağlanan nehir yolu sayesinde önemli bir ticaret ve ulaşım merkezi oldu.

Tren istasyonu, nehir limanı, ipek ve pamuk tasfiye fabrikaları, gemi ve demiryolu tamirhaneleri, inşaat tesisleri, elektrik istasyonu, matbaaları, et ve dokuma fabrikaları ile tanınan Çârcûy, ayrıca "Türkistan'ın Çukurovası" hükmünde olup yemiş ve hububatın ülkenin diğer bölgelerine nazaran daha önce olgunlaştığı, en meşhur kavunların yetiştirildiği yerdir.

Çârcûy bugün Türkmenistan'ın önemli bir sanayi ve ticaret şehri olup nüfusu 161.000'dir (1989).

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 61; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 171, 264, 269; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 332; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 20, 81, 256, 342, 425, 581; Barthold, Türkistan, s. 105, 253; a.mlf. – Mirza Bala, "Çârcûy", İA, III, 359-360; Bally Yazkuliyev, Turkmenia, Moscow 1987, s. 39; Mehmet Saray, The Turkmens in the Age of Imperialism: A Study of the Turkmen People and Their Incorporation into

the Russian Empire, Ankara 1989, s. 87; Streck, “Âmül”, İA, I, 428; A. Bennigsen, “Âmul”, EI^2 (İng.), I, 459-460.

Mustafa Budak

ÇARDAK HAN

Denizli sınırları içinde bulunan XIII. yüzyıla ait kervansaray.

Halk arasında Hanâbâd adıyla da anılır. Denizli-Eğridir kervan yolu üzerinde, Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın mîrâhuru ve Honaz vilâyeti hâkimi Esedüddin Ayaz b. Abdullah eş-Şehâbî tarafından 627 (1230) yılında yaptırılmıştır. Acıgöl'ün batı ucundaki Çardak kasabasının çıkışında, karayolundan yaklaşık 500 m. içeride yer alır. Dikdörtgen kapalı mekânı ve kare avlusu ile Selçuklu sultan hanları tipinin basit ve sade bir örneğidir. Taçkapısı ve kenarlarında bulunması gereken eyvanları tamamen yıkılmış olan avlunun giriş açıklığı, doğu yönündeki duvar kalıntıları arasında kendini belli etmektedir.

22,50x27,00 m. boyutlarındaki beş nefli kapalı kısım, dört sıra kesme taş pâyeye oturan sivri tonozlarla örtülüdür. Kapının açıldığı orta nef diğerlerinden daha geniş olup tonozu da daha yüksektir. Her sırada beşer tane bulunan pâyeler birbirlerine nef boyunca alttan sekilerle, üstten de yine kesme taştan örülmüş hafif sivri alçak kemerlerle bağlanmıştır. Basık ve karanlık olan mekân, tonozlardaki ayak araları hizasına rastlayan deliklerden ışık ve hava almaktadır. Orta nefin pâye başlıklarının ilkinde bir boğa başı, üçüncüsünde karşılıklı sıçramış iki balık ve dördüncüsünde de iri kulaklı, sivri sakallı bir insan başı kabartması dikkat çekmektedir. Dış yüzleri de kesme taş kaplama olan bina, giriş cephesindeki yarım daire, doğu cephesindeki üçgen ve güney cephesindeki yarım sekizgen kesitli ikişer kule-payanda ile bir kale görünümü vermektedir.

Doğu cephesinde eksen üzerine yerleştirilmiş olan taçkapı, iki yanındaki yuvarlak kulelerle aynı hizaya gelecek kadar dışarı doğru çıkıntı yapmıştır. İçinde basık kemerli girişin yer aldığı taçkapı nişini kesme taşlardan örülmüş, nef tonozlarıyla aynı biçimde sade bir kemer çevrelemekte ve giriş kemeri üzerine yerleştirilen, kapı nişinin küçük bir modeli şeklindeki yedi satırlı kitâbenin yanlarında da göğüsten itibaren yapılmış iki Selçuklu aslan heykeli bulunmaktadır. Niş kemerinden yukarısı yıkılmış olan taçkapının dikdörtgen çerçevesini, geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiş bordür

ile onu kuşatan silme oluşturmaktadır.

Binanın bazı devşirme malzemeye de rastlanan duvarlarında çeşitli taşçı işaretleri varsa da çoğu, yakın tarihlerde yapılan kireç badananın altında güçlükle farkedilir durumdadır. Badana yapılırken tabanı da şaplanmış olan kervansaray, restore edilmesi halinde yine asırlarca ayakta kalabilecek sağlamlıktadır.

BİBLİYOGRAFYA

K. Erdmann, Das anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I, 59-61, rs. 71-76, lv. V-2; II (1976), s. 130; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 177; Ataman Demir, “Çardak Han”, İlgi, sy. 58, İstanbul 1989, s. 20-23.

Özkan Ertuğrul

ÇARDAKLI HAMAM

İstanbul'da XVI. yüzyılın ilk yıllarında yapılmış hamam.

Kadırga semtinde Küçükayasofya Camii yakınında bulunmaktadır. Kapısı üstündeki Arapça üç satırlık kitâbe ile İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nden anlaşıldığına göre Sultan II. Bayezid devrinde yaşayan Kapıağası Hüseyin Ağa (kitâbede Bey) tarafından yaptırılmıştır. Kitâbedeki tarihe göre 909'da (1503-1504) inşa edilmiştir. Aydın Yüksel bu tarihi 907 (1501-1502) olarak okumuştur. Tahrir defterindeki kayıtta, vakfiyesinin 913 Cemâziyelâhir (Ekim 1507) tarihli olduğu ve 42.500 akçe tutarındaki yıllık gelirinin hamama komşu camiye ayrıldığı belirtilmiştir. "Hamâm-ı çifte der nezd-i câmi-i mezbûr" ifadesi de yapının Küçükayasofya Camii evkafından olduğunu açık şekilde gösterir. Bu hamamı, ayrıca Amasya'da Kapı Ağası Medresesi ve bedesten, Amasya'nın kuzeydoğusunda Sonisa'da (Sunasa, şimdiki adı Uluköy) cami ile medrese, İstanbul'da kiliseden çevrilme Küçükayasofya Camii ile türbe ve zâviye, Çarşıkapı'da mescid, Edirne'de hanlar yaptırmış olan Kapıağası Hüseyin Ağa'nın son derecede zengin olduğu anlaşılmaktadır.

Çardaklı Hamam'ın 979 (1571-72) ve 983 (1575-76) yıllarında Mimar Ömer b. Velî tarafından tamiri yapılmış, 1009'daki (1600-1601) tamiri ise Mehmed b. Üveys'e havale edilmiştir.

R. Ekrem Koçu'nun, Mustafa Galib Bey'in Rehnümâ-yı Zâbıta (İstanbul 1336) adlı eserinden tesbit ettiğine göre Çardaklı Hamam kitabın yayımlandığı 1917-1918 yıllarında henüz faaldi. Nitekim 1917'de hamamı inceleyen Heinrich Glück burayı bakımlı bir halde görmüştür. Bu vakıf eserin ne zaman özel mülkiyete

geçirildiği bilinmemekle beraber İstanbul'un idarî makamlarda bulunmuş önemli bir şahsiyeti olan sahibinin onu yok etmek için büyük gayret gösterdiği anlaşılmaktadır. J. Pervititch'in sigorta planında 1924'te sadece kadınlar kısmının soyunma yeri (camekân) harap olarak işaretlenmiştir. Hamam sahibi tarafından kapatılmış, 1935-1940 yılları arasında önce depo,

sonra atölye haline getirilmiştir. Bu arada mermer döşemeleri, kurnaları sökülerek bir harabe haline sokulmuştur. Bu maddenin yazarı 1976 yılında hamamın yeniden rölövesini çıkarmaya çalışmışsa da içine inşa edilen sundurma atölyeler yüzünden bu iş gerçekleşmemiş, sadece H. Glück'ün 1917'de çizdiği planda bazı düzeltmeler yapılabilmiştir.

Glück'ün İstanbul hamamları arasında en ilgi çekici ve en değişik bir yapı olarak tarif ettiği Çardaklı Hamam, 953 (1546) tarihli Tahrir Defteri'nde çifte hamam olarak kayıtlıdır. Fakat 1976'daki incelemede kadınlar kısmının sonradan ilâve edildiği tesbit edilmiştir. Bunun en açık delili, erkekler kısmının kadınlar hamamına bitişik duvarında örülerek kapatılmış pencerelerin bulunmasıdır. Anlaşıldığına göre Çardaklı Hamam esasında tek hamam olarak inşa edilmişken pek az sonra kadınlar kısmı eklenerek çifte hamama dönüştürülmüştür.

Glück Çardaklı Hamam'ı incelerken çevredeki evlerde yaşayan Rumlar burasını İmparator Konstantin ile ilgili göstermişlerdir. Bunun sebebi, kitâbenin altına bir Bizans levhasının konulmuş olması ve hamamın sıcaklık kısımlarının hiçbir Türk hamamına uymayan bir biçim göstermesidir. Hamamın mermer aksamı sökülüp satılırken kapı üstündeki işlemeli Bizans levhasının benzeri ikinci bir levha daha bulunarak 24 Mayıs 1944'te Ayasofya Müzesi'ne verilmiştir (nr. 305). Bunlar hamamın yapılışında bir Bizans kalıntısından faydalanıldığını düşündürmektedir.

Çardaklı Hamam'ın kadınlar camekânı kare biçimindedir; kubbesi de yıkılmıştır. Daha büyük olan erkekler kısmı camekânının ortasında evvelce bir şadırvan vardı. Ayrıca aydınlık fenerli kubbeye geniş Türk üçgenleriyle geçilmiştir. Üçer bölümlü ılıklık kısmından sonra gelen sıcaklık şaşırtıcı bir plana sahiptir. Binanın ekseni üzerinde olmayan kadınlar kısmı sıcaklığı, Eskiçağ'dan beri kaplıca mimarisinde yaygın olan, bir merkez etrafında yıldız biçiminde yayılan nişlerden meydana gelmiştir. Bu yedi nişin aralarında halvet hücreleri olmadığından yan tarafa ve ılıklık ile bu kısım arasına kubbeli hücreler sıkıştırılmıştır. Kadınlar kısmının bu yedi köşeli sıcaklığının aslında hamamın mimari bünyesine uydurulmuş eski bir Bizans yapısı olduğu açıkça bellidir. Bu durum erkekler kısmının sıcaklığında daha da belirgindir.

Erkekler kısmı, kubbeli üç bölümlü ılıklık kısmından sonra bir geçitle sıcaklığa açılır. Bu geçidin iki yanında kubbeli birer halvet hücresi yerleştirilmiştir. Fakat bilindiği kadarı ile hiçbir hamamda rastlanmayan bir özellik olarak bunların üstünde, duvar içinden çıkılan bir merdivenle ulaşılan birer hücre bulunuyordu ve ortada geçidin üstündeki eyvan da bir balkon biçiminde sıcaklığa açılıyordu. Bu balkon Türk mimarisindeki çardakları andırdığı için bu yapıya Çardaklı Hamam denilmiştir. Erkekler kısmının sıcaklık bölümü, Bizans mimarisinde sıkça rastlanan "serbest haç" biçimindedir. Ancak ortaya göbek taşı yapılmış üst yapı ise kemer biçimiyle mukarnaslı kubbe geçişinden, ortadaki kubbeden ve eyvanların yarım kubbesinin dilimli süslemesinden anlaşıldığına göre bir Türk eseridir. Tahmine göre burada, haçvari planlı bir Bizans kalıntısının temelleri ve az bir yükseğe kadar duvarları tekrar kullanılırken duvarların üst kısımları ile örtü sistemi tamamen Türk üslûbunda tamamlanmıştır. Çardaklı Hamam'ın kuzeybatı köşesinde görülen klasik üslûptaki çeşme, kitâbesine göre 957'de (1550), tarih mısraına göre ise 962'de (1555) Sadrazam Rüstem Paşa tarafından yaptırılmıştır. Dolayısıyla Hüseyin Ağa'nın vakıflarından değildir.

Çardaklı Hamam, Türk hamam mimarisinin dikkate değer eserlerinden olduğu gibi İstanbul'un Türkleşmesi sırasında yapılan ilk imar ve "şenlendirme" politikasının neticelerinden biri olarak aynı zamanda bir külliyenin de parçasını teşkil ediyordu. Tarihe ve eski eserlere saygısı olmayan ellerde perişan edilmesi üzücüdür.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 16; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I. Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 102-106, 113, 169 (kitabenin Almancası); K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 70-71; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 266-269; Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", Arkitekt, VIII, İstanbul 1939, s. 338, 339; A. Süheyl Ünver, "Türk Hamamları", Tarih Dünyası, I/5, İstanbul 1950, s. 202; R. Ekrem Koçu, "Çarşı Hamamlarımız", TTOK Belleteni, sy. 155 (1954), s.

12; a.mlf., “Çardaklı Hamam”, İst.A, VII, 3750-3751; Semavi Eyice, “Kapu Ağası Hüseyin Ağa’nın Vakıfları”, Araştırma Dergisi, IX (1978), s. 190-196.

Semavi Eyice

ÇÂRDARB

چهارضرب

Kalenderîler’le diğer bazı tasavvufî zümrelerin uyguladıkları saç, sakal, bıyık ve kaşları tamamen kesme geleneği.

Farsça çâr, çehâr (چهار “dört”) ve Arapça darb (ضرب “vuruş”) kelimelerinden oluşan ve sözlükte “dört vuruş” anlamına gelen çârdarb, Kalenderiyye’nin özellikle Cevlâkıyye kolunda bazan da abdal, Melâmî, Şemsî ve Bektaşî gibi tasavvufî zümrelerde uygulanan saç, kaş, sakal ve bıyığı ustura ile kazıma geleneğini ifade etmek üzere kullanılan bir tasavvuf terimidir. Bu gelenek büyük bir ihtimalle VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Kalenderîler arasında ortaya çıkmış

ve yaygınlaşmıştır. Çünkü bu tarihten önce Kalenderîler arasında böyle bir âdetin mevcut olduğunu gösteren bir kayda henüz rastlanmamıştır. Bu şekilde tıraş olanlarla Budist rahip teşkilâtı Sanghalar ve bunları takip edenler arasında bazı benzerliklerin bulunması, çârdarb uygulamasının Hint kökenli olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nitekim çârdarbın ilk uygulayıcıları oldukları sanılan Cemâleddîn-i Sâvî (ö. 630/1232-33) ile arkadaşlarından Muhammedi Belhî, Osmân-ı Rûmî ve Ebû Bekr-i İsfahânî’nin Hindû geleneklere yabancı olmadıkları bilinmektedir (bk. Hatîb-i Fârsî, s. 12).

Bu geleneği Hz. Âdem ile başlatan Kalenderîler’in iddiasına göre Hz. Âdem cennetten çıkarıldığında çıplaktı, vücudunda hiç kıl yoktu, Allah’tan utandığı için mahrem yerlerini incir yapraklarıyla örttü. Fakat sonra insan vücudunda kıllar bitki gibi türedi. Bu dünyaya nasıl geldiysek öteki dünyaya da öyle gitmemiz için sonradan çıkan bu kılların ortadan kaldırılması gerekir.

Menkıbeye göre çârdarbı gelenekleştiren Cemâleddîn-i Sâvî, Dımaşk’ta Zeyneb bint Zeynelâbidîn’in türbesi civarında sadece mahrem yerleri birkaç yaprakla örtülmüş çıplak bir pîr görür. Sonradan bir süre birlikte oldukları

Celâl-i Dergezînî adındaki bu pîrin vücuduna elini sürünce vücudundaki bütün kıllar, saçı, sakalı, bıyığı ve kaşları tamamen dökülmüş, bu sırada kendisini ziyarete gelen Muhammedi Belhî ile Ebû Bekr-i İsfahânî'nin ona el sürmeleri üzerine onların da vücutlarında kıl kalmamıştır. Başlangıçta onların bu davranışlarına tepki gösteren yöre halkı keramet sahibi olduklarını görünce kendileri de çârdarb olmuşlardır.

Kalenderîler'e göre yüz güneşe, kıllar buluta benzer. Güneşin görülmesi için bulutun aradan çekilmesi gerekir. Bulut olmadığı zaman güneş dünyayı aydınlatır. Sevenle sevilen arasında bir kıl dahi bulunmamalıdır. Kıllar insanın güzelliğini örter ve onun en güzel biçimiyle görülmesini engeller. Bu yüzden engellerin ve perdenin kaldırılması gerekir. Kalenderîler, zikir esnasında vecde gelen sâlik için "kalbi çârdarb ile zikreyledi" deyimini kullanırlar.

Güneşten daha güzel buldukları insan yüzünün kıllarla kaplanmasını doğru bulmayan abdallar da çârdarb olurlar. Hatta bazı tasavvufî zümreler Allah'ı da "tüysüz bir genç" (şâbb-ı emred) şeklinde tasavvur etmişlerdir.

Çârdarb kelimesi yerine "çârdarb zeden", "dek zeden" deyimleri de kullanılır. Çârdarb olmuş dervişe de "çârdarbzede" veya "dekzede" denir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb-i Fârsî, Menâkıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî (nşr. Tahsin Yazıcı), Ankara 1972, s. 12, 15, 22-23, 35, 41, 43, 45, 46; ayrıca bk. Önsöz, s. XII-XIII, XXII, XXIV (Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân'dan naklen); Fritz Meier, Abū Saʿīd-i Abū'l-Hayr, Leiden-Liège 1976, s. 495-516; Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Târihine Dâir Bir Kaynak: Fustât ul-ʿadâle fî Kavâʿid is-Saltana", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 560 vd.; Tahsin Yazıcı, "Kalenderlere Dâir Yeni Bir Eser: Menakib-i Cemal al-Din-i Savi", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 785-797; a.mlf., "Kalandariyya", EI² (Fr.), IV, 493-495; M. Habib, "Chishti Mystics Records of the Sultanate Period", Medieval India Quarterly, I/2 (1950), not: 1;

Abdülbâki Gölpınarlı, “Kalenderiye”, TA, XXI, 157-161; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 35, 162; XIV, 77; Pakalın, I, 325.

Tahsin Yazıcı

ÇÂRDEH MA‘SÛM-i PÂK

چهارده معصوم پاك

İsnâaşeriyye Şiîleri’nin hata ve günahtan münezzeh olduğuna inandıkları on dört kişiyi ifade eden bir tabir.

Çârdeh ma‘sûm Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma ve on iki imamdan (Ali b. Ebû Tâlib [ö. 40/661], Hasan b. Ali [ö. 50/670], Hüseyin b. Ali [ö. 61/680], Ali Zeynelâbidîn [ö. 94/712], Muhammed el-Bâkır [ö. 114/733], Ca‘fer es-Sâdık [ö. 148/765], Mûsâ el-Kâzım [ö. 183/799], Ali er-Rızâ [ö. 203/818], Muhammed et-Takī [ö. 220/835], Ali en-Nakī [ö. 254/868], Hasan el-Askerî [ö. 260/874] ve halen gaybet*te olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdî) meydana gelir.

İmamların mâsum olduğu inancı, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu inanç İbn Bâbeveyh (ö. 381/991), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) gibi Şîa ulemâsı tarafından geliştirilerek on dört mâsumun imâmet makamına geçmeden önce veya geçtikten sonra yanlışlıkla da olsa herhangi bir günah işlemelerinin imkânsız olduğu sonucuna varılmıştır. Hz. Fâtıma’nın ismet*i ise ismeti gereken iki makam, yani peygamberlik ve imamlık arasında bir bağ oluşturmasından ileri gelir. “İki nurun birleştiği yer” (mecmau’n-nûreyn) olarak adlandırılan Hz. Fâtıma’nın imamlardan ve onların yüksek seciyelerinden bahseden hadis ve rivayetlerde de sık sık adı geçer. On dört mâsumun ismetini belgeleyen en önemli delillerin başında, “âyetü’t-tathîr” denilen, “Ey Ehl-i beyt! Allah sizden ancak kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak diler” meâlindeki âyetin (el-Ahzâb 33/33) yer aldığına inanılır. Bu anlayışa göre, “Zâlimler ahdime eremez” meâlindeki âyet de (el-Bakara 2/124) Allah’ın ahdine yani nübüvvet veya imâmete mazhar olmuş kişilerin kötülükten uzak bulunduklarına, dolayısıyla ismet sahibi olduklarına delâlet eder.

Mâsumların sayısı, büyük ihtimalle on ikinci imamın gaybetinden sonra on dört olarak belirlenmiştir. On birinci imam olan Hasan el-Askerî’nin ölümünden sonra imamlar silsilesinin onun gaybet etmiş olan oğlu ile sona

erdiği inancı bütün İmâmî Şiîler tarafından hemen benimsenmemiştir. Öte yandan imamların on iki olduğunu (veya olacağını) açıklayan rivayetlerin eskiden beri yaygın olduğu bilinmektedir. Nitekim tamamı Kureyş'ten olan on iki emîrin geleceğini ifade eden rivayetlere Ehl-i sünnet'çe benimsenmiş hadis kitaplarında da rastlanmaktadır (bk. Buhârî, "Ahkâm", 51; Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1; Tirmizî, "Fiten", 48). Bundan dolayı imamların sayısının on iki olduğu Şîa'nın bir kısmınca kolaylıkla kabul edilmiştir (Kohlberg, XXXIX, s. 529-533).

Şiî kaynaklarında Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadiste, Resûl-i Ekrem'in kendisiyle Hz. Ali'nin, Hasan'ın, Hüseyin'in ve Hüseyin neslinden -hadiste adları anılmayan-dokuz kişinin mâsum olduğu rivayet edilmektedir (Meclisî, Bihârü'l-envâr, XXV, 201). Hz. Peygamber'den gelen başka bir rivayette bu dokuz kişinin yanı sıra Hz. Fâtıma'nın da adı geçmekte (a.g.e., XXV, 6-7) ve yine bu rivayette Resûlullah, Hz. Fâtıma ve on iki imamın "mahlûkatın yaratılmasından önce" nurdan yaratıldıkları kaydedilmektedir. Nur âyeti (en-Nûr 24/35) Şiî kaynaklarında çârdeh ma'sûmun bu nuranî menşeleriyle ilgili olarak yorumlanır ve aydınlıktan bahseden hemen bütün âyetler onlar için bir işaret olarak değerlendirilir (Meclisî, a.g.e., XXIII, 304-308; XXVI, 242-243; Sâdık eş-Şîrâzî, s. 209-211). Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir açıklamaya göre çârdeh ma'sûmun nurdan yaratılması diğer varlıkların yaratılmasından 14.000 yıl önce vuku bulmuştur (Meclisî, Bihârü'l-envâr, XX, 15-16). Diğer bazı rivayetlerde çârdeh ma'sûmun "semavî topraktan", "beyaz topraktan", "arşın altındaki topraktan" veya "arşın toprağından" yaratılmış

olduğundan bahsedilmektedir (a.g.e., XX, 15-16; XXV, 8-12).

İmâmiyye'ye göre çârdeh ma'sûmun tarihî sıra bakımından ortaya çıkışı, ezelde Cenâb-ı Hakk'ın, "Elestü bi-rabbiküm" (el-A'râf 7/172) sorusuna cevap vermelerinin sırasını aksettirir.

Şiî hadis âlimi Muhammed Bâkır el-Meclisî, bazı Şiîler'in Allah'ın yaratma işini çârdeh ma'sûma havale ettiğine inandıklarını söyleyerek bu görüşü şiddetle eleştirir (Bihârü'l-envâr, XXV, 328). Ancak aynı müellif, çârdeh ma'sûmun kâinatın yaratılışında hazır bulunduğunu da kaydeder (a.e., XXV, 339-341). Nitekim beşinci imam Muhammed el-Bâkır'a atfedilen bir

rivayette, “Biz yaratıkların yaratılış sebebiyiz” denilmektedir (a.e., XX, 20). Bütün Şîa âlimleri, çârdeh ma‘sûmun on dört kişilik bir topluluk olarak ülü’l-azm* olan peygamberler de dahil olmak üzere bütün yaratıklara üstün olduğu konusunda birleşirler (a.e., XXVI, 267-319).

Çârdeh ma‘sûmun sıfat ve özellikleri üzerinde duran Safevî devri filozoflarından Molla Sadrâ, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu kozmolojik terimleri kullanarak çârdeh ma‘sûmun faal aklın vazifesini görmekle bütün varlıkların ontolojik sebebi olduğunu savunmuştur (bk. Nasr, s. 58). Kadî Saîd Kummî ise çârdeh ma‘sûmu, gerçek varlıklarıyla arşın etrafında ebediyen toplanmış bir “üstün beşeriyet” (beşerü’l-avâlî) olarak vasıflandırmıştır (Corbin, En Islam Iranien, I, 98).

İran halkının dinî hayatında çârdeh ma‘sûmu adlarıyla tek tek zikreden, onlara hayır ve bereket dileyen dualar önemli bir yer tutar; okunması mânevî bir ziyaret sayılan bu dualara “ziyârât-ı câmia” denilir. Bazı hal tercümelerinden, çârdeh ma‘sûmun Şiî müminlerin rüyalarına girdiği ve bunun mutlu bir olay sayıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ Şiî âriflerinden Haydar el-Âmülî, Bağdat’ta iken rüyasında çârdeh ma‘sûmu gökte bir dörtgenin etrafında yer almış vaziyette gördüğünü söyler (Corbin, a.e., III, 200-208).

J. K. Birge, Şiî-Ca‘ferî olan Bektaşîler’in çârdeh ma‘sûma on dört kişi daha ekleyerek mâsumların sayısını yirmi sekize çıkardıklarını söyler (The Bektashi Order of Dervishes, s. 147-148). Ancak Bektaşîler, on iki imamın henüz bulûğ çağına gelmeden şehid edilen çocuklarını çârdeh ma‘sûm olarak kabul ederler. Bu on dört mâsum şunlardır: Muhammed Ekber b. Ali, Abdullah b. Hasan, Abdullah b. Hüseyin, Kāsım b. Hüseyin, Hüseyin b. Zeynelâbidîn, Kasım b. Zeynelâbidîn, Ali Eftar b. Muhammed el-Bâkır, Abdullah b. Ca‘fer es-Sâdık, Yahyâ el-Hâdî b. Ca‘fer es-Sâdık, Sâlih b. Mûsâ el-Kâzım, Tayyibe b. Mûsâ el-Kâzım, Ca‘fer b. Muhammed et-Takī, Ca‘fer b. Hasan el-Askerî. Kasım b. Hasan el-Askerî. Üsküdarlı Hâşim Baba’nın bu on dört mâsumu konu alan bir manzumesi vardır (bk. Ahmed Rifat, s. 225-228).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ahkâm”, 51; Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 48; Meclisî, Bihârü’l-envâr, Tahran 1384/1964, XX, 15-16, 20; XXIII, 304-308; XXV, 6-12, 201, 328, 339-341; XXVI, 242-243, 267-319; a.mlf., ʿAynü’l-hayât, Tahran 1347 hş., s. 101-102; a.mlf., Celâʾü’l-uyûn der Zindegî ve Mesâʾib-i Çârdeh Maʿsûm, Tahran, ts.; Ahmed Rifat, Mir’âtü’l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 225-228; J. K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1937, s. 147-148; Şeyh Abbas Kummî, Mefâtîhu’l-cinân, Tahran 1340 hş., s. 739-753; H. Corbin, En Islam Iranien, Paris 1971-72, I, 98; III, 200-208; a.mlf., Corps spirituel et Terre céleste, Paris 1979, bk. İndeks (Quatorze Immaculés); Seyyid Hüseyin Nasr, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Teosophy, Tahran 1978, s. 58 vd.; Sâdık eş-Şîrâzî, Ehlü’l-beyt fi’l-Kurʾân, Beyrut 1400/1979, s. 209-211; Abdülaziz Sachedina, Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shi’ism, Albany 1981, s. 49-63; A Brief, History of the Fourteen Infallibles, Tahran 1984; M. Moosa, Extremist Shiites, The Ghulat Sects, Syracuse 1988, s. 108; On Dört Maʻsumdan Kırk’ar Hadis, Tahran 1988; E. Kohlberg, “From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya”, BSOAS, XXXIX (1976), s. 521-534; W. Madelung – E. Tyan, “ʿIsma”, EI² (İng.), IV, 182-184; Hamid Algar, “Čahārdah Maʿsūm”, EIr., IV, 627-629.

Hamid Algar

ÇÂRGÂH

چارگاه

Türk mûsikisinde bir perde ve basit makamın adı.

Çârgâh Perdesi. Türk mûsikisinde bir nota. Portenin, sol anahtarına göre üstten ikinci boşluğunun içine yazılan do notasının adıdır. Bir oktav (sekizli aralığı) tizindeki do notasına “tiz çârgâh perdesi”, bir oktav pestindeki do notasına da “kaba çârgâh” perdesi denir.

Çârgâh Makamı. Aralıkları bakımından tamamen bir Fisagor dizisi olan çârgâh makamı dizisi, Arel-Ezgi nazariyatına göre Türk mûsikisinin ana dizisidir. Bu dizi, çârgâh veya kaba çârgâh perdesi üzerindeki bir çârgâh beşlisine bir çârgâh dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.

Bu makamın dizisinde sesler tabii olup herhangi bir ârıza ile değiştirilmediğinden nota yazımında donanımına hiçbir işaret konmaz. Makamın güçlüsü rast veya gerdâniye perdesi, durağı ise çârgâh veya kaba çârgâh perdesidir. Bu arada çârgâh perdesinin bütün sekizlilerinin bu makam için durak olabileceğini belirtmek gerekir. Çıkıcı veya inici-çıkıcı olarak seyreden çârgâh makamı, durak perdesi üzerindeki beşlinin simetrik olarak tiz durak üzerine veya güçlü üzerindeki dörtlünün yine simetrik olarak durak altına göçürülmesi suretiyle genişler. Makamın esas yapısında olmamakla beraber çârgâh perdesi üzerinde bir hicaz dörtlüsü göstermek geçki olarak âdet olmuştur.

Çârgâh makamı, bu dizi ve işaret edilen özellikleriyle Türk halk mûsikisinde kullanıldığı halde klasik mûsikide pek kullanılmamıştır. Dinî mûsiki başta olmak üzere klasik mûsikide kullanılan çârgâh makamı dizisi ise “çârgâhta bir zirgüleli hicaz dizisi”nden ibarettir.

Gerek Arel gerekse Ezgi’nin, fazla kullanılmayan bu diziyi ana dizi olarak kabul etmelerinin sebeplerinden biri, sadece tanîni ve bakiye aralıklarından meydana gelen bu dizideki seslerin herhangi bir değiştirme işareti

taşımamalarıdır. Dolayısıyla bu aralıklar, Türk mûsikisindeki diğer özel aralıkların elde edilmesine de en elverişli olanlardır. Ayrıca basit makamların hepsinin bu dizinin bütün sesleri üzerine göçürülme imkânı olması da çârgâh dizisinin ana dizi sayılmasının sebepleri arasındadır. Ancak çârgâh dizisinin ana dizi olarak kabul edilmesi, Türk mûsikisinde ana dizinin hangisi olduğu konusunda günümüze kadar süren birtakım tartışmalara yol açmıştır.

Çârgâh makamı dizisi, pest ve tiz bütün sekizlileri de dahil olmak üzere şu yedi perdeye göçürülemez: Hicaz, hisar, dik acem, şehnaz, dik şehnaz, dik sünbüle, tiz dik bûselik.

Çârgâh ayrıca klasik Azerbaycan mûsikisinde bir makam ve on iki destgâhtan birinin de adıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, I, 32, 36, 50-53; IV, 197-205; Arel, Türk Musikisi, s. 43-44, 61-64; Özkan, TMNU, s. 56-57, 95-97; O. Wright, “Çargâh in Turkish Classical Music: History Versus Theory”, BSOAS, LIII/2 (1990), s. 224-244; Bruno Nettl, “Čahārgāh”, EIr., IV, 629-630.

İsmail Hakkı Özkan

ÇARH

چرخ

Divan şiirinde gökyüzünü, mecazi olarak da kötü talih ve kaderi ifade etmek üzere kullanılan bir tabir.

Çarh (çerh), eski edebiyatta geniş bir mâna çerçevesi içinde ve ayrıca çeşitli terkiplerle yaygın olarak kullanılan bir kelimedir. Yerine ve kullanılışına göre dar anlamda gök, gökkubbe, gökyüzü, felek ve çarktan başlayıp geniş ve mecazi çerçevede dehr, dünya, devran, âlem, talih, baht, kader, hatta ecel mânalarını içine alır. Tevriyeli olarak da bu anlamların birkaçını birlikte ifade eden çarh kelimesi, Batlamyus'a dayanan eski astronomi anlayışına göre merkezde hareketsiz duran dünyanın etrafını iç içe soğan zarı gibi çevreler. Her biri kendi içinde dönen bu dokuz gökkubbeye (nüh felek) veya gök tabakasına bundan dolayı "çarh-ı mutabbak" denilmiştir. Her gezegene mahsus bir gök tabakası vardır. İlk yedi gökte yedi seyyâre, sekizinci gökte burçlar ve sabit yıldızlar bulunur. Dokuzuncu gök ise bütün cisim ve varlıklardan arınmış olup içinde hiçbir yıldız bulunmaz. Bu gök tabakasına "çarh-ı atlas" veya "felek-i atlas" adı verilmiştir. Bütün gökleri içine aldığı, en büyüğü ve en güçlüsü olduğundan ona "çarh-ı a‘zam" veya "felek-i a‘zam" da denir. Dokuzuncu gök, diğer göklerin batıdan doğuya olan dönüşünü kendi dönüşüyle doğudan batıya doğru çevirir. Bunun sonucunda yıldızların birbirlerine ve burçlara olan uzaklığı sürekli değişir. Bu da insan talihi üzerinde etkili olur. Bu anlayış tarzından dolayı çarh bütün kötülüklerin esası olarak görülür. Felekten şikâyetin kaynağı doğrudan doğruya bu inanıştır. Çarh-ı bî-amân, çarh-ı hûnî, çarh-ı dûn, çarh-ı denî, çarh-ı kej-reftâr, çarh-ı sitemger, çarh-ı pür-kibr ü kîn, çarh-ı gaddâr, çarh-ı kînever, çarh-ı gec-nihâd vb. sözlerle bu hususa işaret edilir. Çarh bu noktada çarh-ı vârûn, çarh-ı nîgûn gibi terkiplerde de görüldüğü üzere "kötü talih, baht ve kader" gibi mânaları ifade etmeye başlar.

Çarh, kâinatın yaratılışından beri mevcut olup bütün olaylara şahit olduğu ve ufuk çizgisinde kavisli şekilde göründüğü için beli bükülmüş bir ihtiyar veya kocakarıya da benzetilir. Çarh-ı hamkamet, çarh-ı bîve, çarh-ı pîre-

zen, çarh-ı pîr sözleri bu münasebetle kullanılır.

Çarh yükseklik, genişlik, sonsuzluk, berraklık, parlaklık veya rengi itibariyle çeşitli tasavvur ve benzetmelere de konu olur: Çarh-ı lâciverd, çarh-ı ahdar, çarh-ı kebûd, çarh-ı mînâ gibi. Çarh-ı berîn, göğün en üst katını yani arş-ı a‘lâ’yı ifade eder. Sevgili veya övülenin yüceltilmesi maksadıyla onun sarayı, eşiği, kapısı ve tahtı ile çarh arasında yüksek gök tabakası olması bakımından teşbih münasebeti kurulduğu görülür. Bunlar gökler katında, hatta onlardan daha yüksektedirler.

Gökyüzü tekerlek gibi döndüğü için “çarh-ı devvâr” sözünde olduğu gibi “çark”a benzetilir. Bu türlü benzetmede çarh kelimesinin her iki anlamından faydalanılır. Burada kılıç bilemeye yarayan çark veya çömlekçi tezgâhı ve çıkrığını tasavvur söz konusudur. Ağlayıp inleyen âşık için kullanılan “çarh urmak” tabiri ile su dolabına da işaret edilir. Ayrıca çarh urmak çok defa “daire teşkil ederek dönmek” mânasında kullanılır. Nitekim Mevlevî semâzenlerinin dönüşlerine çarh urmak denir.

Semâ edilirken “direk” denilen ve dönen kişinin ağırlığını taşıyan sol ayağa hareket vermek maksadıyla devreden sağ ayağa da çark denir. Dönüşün tam veya yarım oluşu “tam veya yarım çarh atmak” deyimiyle ifade edilir.

Yaygın olarak kullanılan “çark-ı felek” sözü ise kat kat daire şeklinde olup yakıldığında kendi etrafında çarh gibi dönerek ateş püskürten donanma fişeği yahut hanımeli gibi bir çiçeği ifade eder. Ayrıca yüce gökyüzü, sema, arş mânaları yanında bilhassa mecazi olarak talih ve baht mânasında da kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1310, s. 47-50; Gibb, Osmanlı Şiiri Tarihi (trc. Halide Edip Adıvar), İstanbul 1943, s. 41-42; Ali Nihat Tarlan, Şeyhî Divanını Tedkik, İstanbul 1964, s. 233; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Divanı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 238-241; Harun

Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 305-306, 425; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 76; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 416-431; a.mlf., “Necati Beğ, Ahmed Paşa, Hayali Bey ve Nev’i Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları”, TKA, XXV/1 (1988), s. 158-160, 171; “Çarh, Çerh”, TDEA, II, 119; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 151-163.

Cemal Kurnaz

ÇARHACI

Osmanlı Devleti'nde ordunun öncü kuvvetini teşkil eden hafif süvari birliklerinden biri.

Farsça "tekerlek" anlamındaki çarha kelimesine Türkçe +cı ekinin eklenmesiyle türetilmiştir. Ancak kelime ile bu işi yapanlar arasında doğrudan doğruya ne gibi bir münasebet olduğu bilinmemektedir. Çarhacılar askerlerin en iyilerinden seçilir ve genellikle keşif hizmetlerinde kullanılırlardı. İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlular'da bu birliğe mangalay (mankalay) veya talîa denirdi. Memlükler'de ise öncü kuvvetlerine câliş yahut keşşâf adı verilirdi. Osmanlılar'da sayıları 4-5000 civarında olan bu atlılar, asıl ordunun 7-8 fersah önünden giderler ve çarhacıbaşı denilen bir kumandanın emri altında bulunurlardı. Orduda Moldavyalı, Ulah ve Tatar askerleri gibi yardımcı kuvvetler varsa bunlar çarhacıların da önünde giderler ve etrafı talan ederlerdi. Çarhacıların yaptığı tâlime çarha, savaşlarına çarha cengi, bu savaşlarda kullanılan topa da çarha topu adı verilirdi. XIX. yüzyılda da varlığını koruyan

çarhacılar daha sonra ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kamûs-ı Türkî, s. 509; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 50, 96, 127, 165; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 151; Mehmed Zaîm, Târih, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3270, vr. 226[a]; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 401; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 69; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 222-223; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 203; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 600; II, 256, 261, 263-264; Pakalın, I, 326.

Abdülkadir Özcan

ÇARHNÂME

چرخنامه

XIII. yüzyıl mutasavvıf-şairlerinden Ahmed Fakih’e ait dinî-sûfiyâne mesnevi.

(bk. AHMED FAKİH)

ÇARK

(bk. ÇARH)

ÇARMIH

Hıristiyanların Hz. Îsâ için söz konusu ettikleri, tarihin çeşitli dönemlerinde uygulanan bir idam şekli.

“Dört çivi” anlamında Farsça bir terkip olup (çehâr mîh) biri yatay, öteki dikey iki ağacın oluşturduğu haç şeklindeki darağacını ifade eder. Buna haç ve salib de denilmektedir.

Suçluyu ellerinden ve ayaklarından bağlamak veya çivilemek suretiyle idam etme şekli olan çarmıha germe olayı Romalılar’da yaygın olmakla birlikte daha önceleri Asurlular, Persler, Kartaca Fenikelileri, Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından da uygulanmış, böylece halkın ibret alacağı, adaletin gücünün gösterileceği düşünülmüştür. Bu iş için önceleri sadece bir kazık kullanılıyor, mahkûm buna bağlanıp ölüme terkediliyordu. Grekler ve Romalılar bunu değiştirerek suçlu köleleri, esirleri, yabancıları, aşağı sınıftan kimseleri ve ayrıca iğrenç suçlar işleyenleri cezalandırmak için çarmıhı yaptılar. Bu tür cezalandırmada infaz yerinde bulunan kazığa bir tahta eklenerek çarmıh tamamlanmış oluyordu; suçlu tahtaya bağlanıyor, bazan kolları iki yana açılarak çarmıhın iki kanadına çivileniyordu. Romalılar’da çarmıha germe olayı onur kırıcı bir idam şekli olarak kabul edildiği için devlete isyan edenlerin dışında Roma vatandaşlarına uygulanmıyordu. Bu idam şeklinde genellikle suçlu kırbaçlandıktan sonra idam yerine tahtasını taşımaya zorlanırdı. İşlediği suç bir levha üzerine yazılarak boynuna asılır veya başkası tarafından önünde taşınırdı. Daha sonra bu levha başkalarına ibret olması için çarmıha gerilenin önüne tesbit edilirdi. Çarmıhlar şehir surları dışında kurulmakla beraber (İbrânîler’e Mektup, 13/12) işlek yollara, sık sık gidilen yerlere yakın olmasına özen gösterilirdi (Matta, 27/39, 55; Markos, 15/29, 35, 40; Luka, 23/35, 48, 49; Yuhanna, 19/20).

Milâdî I. yüzyılda Romalılar yahudi esirleri çarmıha germekteydiler. Tarihçi Josephus bununla ilgili çok sayıda olaydan bahsetmektedir. O dönemde idamlar için biri “T” şeklinde (daha sonraları “St. Anthony haçı” denilmiştir), diğeri eşit olmayan kollardan meydana gelen (daha sonra

“Latin haçı” adını almıştır) iki tip çarmıh kurulmaktaydı. Hıristiyan inancına göre Hz. Îsâ bu ikinci tip çarmıha gerilmiş ve başından çivilenmiştir (Markos, 15/26). Roma İmparatorluğu’nda uygulanan çarmıha germe İmparator Konstantin tarafından yasaklanmıştır.

Menşei Bâbil’e dayanan haça Mısır ve Suriye’de de eski zamanlardan beri tâzimde bulunulduğunu, hatta Budistler’in haça saygı gösterdiklerini ve milâdî tarihin başlangıcına doğru putperestlerin bazı âyinlerinde alınlarına haç işareti yaptıklarını belirterek aslında haçın Hıristiyanlık’la ilgisinin bulunmadığını ve bir putperest âdeti olduğunu ileri sürenler de vardır. Bunların iddiasına göre hıristiyan kutsal kitabında (Resullerin İşleri, 5/30, 10/39) Îsâ Mesîh’in bir ağaç üzerinde öldüğü bildirilmektedir. İlk olarak Yunanca yazılan Yeni Ahid’in yukarıda belirtilen yerlerinde “ağaç” anlamındaki Yunanca ksulon kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelime ve bazı tercümelerde geçen stavros kelimesi haça delâlet etmemektedir. Meşhur Yunan şairi Homeros stavrosu “alelâde bir sırık, direk veya tek bir odun parçası” anlamında kullanır ve kelime haç şeklini alan iki ağaç parçasını ifade etmez. Dolayısıyla Îsâ Mesîh’in idamı düz bir direk üzerinde gerçekleşmiştir.

Hıristiyanlar çarmıhın şeklini tartışırken İslâmiyet çarmıha gerilenin Hz. Îsâ olmadığını belirtmektedir (en-Nisâ 4/157; ayrıca bk. ÎSÂ).

Hıristiyan sanatında Îsâ Mesîh’in çarmıha gerilmesinin tasvirleri V. yüzyılda başlamıştır. Tasvirlerin bu dönemden itibaren ortaya çıkmasında, o zamana kadar bu konuda çeşitli yorumların geliştirilmesi ve konsillerde bununla ilgili kararlar alınarak kilisenin tavrının belirlenmesi etkili olmuştur (ayrıca bk. HAÇ).

BİBLİYOGRAFYA

H. Marucchi, “Croix”, DB, II/1, s. 1127-1134; IDB, I, 746-747; S. G. F. Brandon, “Cross”, “Crucifixion”, DCR, s. 217; Muhammad Din, “The Crucifixion in the Koran”, MW, XIV (1924), s. 23-29; Goblet D’alviella

Lewis Spence, “Cross”, ERE, IV, 324-330; John Gamble, “Symbolism”, a.e., XII, 136.

Günay Tümer

ÇÂRPERDÎ

چارپردي

Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf (ö. 746/1346)

Şâfiî fakihi ve dil âlimi.

664 (1265) yılında doğdu. Arrân yöresinde bir yerleşim merkezi olan Çârperd'e (Câberd) nisbetle anılmakta olup muhtemelen burada doğmuştur. Daha sonra Tebriz'e yerleşti, burada ilim tahsil etti ve ömrünün sonuna kadar ders okutmakla meşgul oldu.

Uzun süre yanında kaldığı Kadî Beyzâvî ve Nizâmeddin et-Tûsî gibi âlimlerden ders alan Çârperdî, Şâfiî fıkhı yanında aklî ilimlerle diğer dinî ilimleri de okudu; fıkıh, sarf ve nahiv ilimlerinde derin bilgi sahibi oldu. Nûreddin Ferec b. Muhammed el-Erdebîlî ve Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî gibi âlimler kendisinden ders aldı; Adudüddin el-Îcî ile de bazı konularda tartışmaları oldu (Sübkî, X, 47-79). Ramazan 746'da (Ocak 1346) Tebriz'de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Hâdî. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Hâvî adlı eserinin şerhi olup tamamlanmamıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 438). 2. es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc. Hocası Beyzâvî'nin usûl-i fıkha dair Minhâcü'l-vüsûl adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1432/1, 1433/1, 1434; Lâleli, nr. 773). 3. Hâşiye ʿale'l-Keşşâf. Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsiri üzerine yapılmış on ciltlik bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 358, 572, 573; Lâleli, nr. 328; Hacı Mahmud Efendi, nr. E 65/3; Damad İbrâhim Paşa, nr. 162-163; Serez, nr. 327). 4. Şerhu'ş-Şâfiye. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in sarfla ilgili eş-Şâfiye adlı eserinin şerhi olup müstakil birçok baskısından başka (bk. Brockelmann, GAL, I, 371; Suppl., I, 536) Nukrekâr lakabıyla tanınan Abdullah b. Muhammed el-Hüseynî'nin (ö. 776/1374) Şerhu'ş-Şâfiye fi't-tasrîf adlı eserinin kenarında taşbaskı olarak neşredilmiştir (İstanbul 1276, 1285, 1293, 1314). Eser üzerine yapılan hâşiyelerden İzzeddin İbn Cemâa

ile Hüseyin er-Rûmî’nin hâşiyesi bir mecmua içinde birlikte basılmıştır (İstanbul 1310). 5. Şükûk ʿale’l-Hâcibiyye (Şerhu’l-Kâfiye). İbnü’l-Hâcib’in el-Kâfiye adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4989/2). 6. Hâşiye ʿalâ şerhi Hillî ʿalâ Muhtasari’l-Müntehâ. İbnü’l-Hâcib’in Muhtasarü’l-Müntehâ’sı üzerine İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin (ö. 726/1326) yaptığı Gayetü’l-vüsûl adlı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1). 7. el-Mugnî fî ʿilmi’n-nahv (Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 100/4; Kadızâde Mehmed, nr. 509; Harput, nr. 2/1; Fâtih, nr. 5068/3, 5070/2). Bu eser Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el-Meylânî ve Abdullah b. Seyyid Fahreddin el-Hüseynî tarafından şerhedilmiştir (Brockelmann, GAL, Suppl., II, 257-258).

Bunlardan başka kaynaklarda adları geçen eserlerinden bazıları şunlardır: Şerhu’l-Hidâye (Hanefî fakihi Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye adlı eserinin şerhidir); Şerhu’l-Usûli’l-Pezdevî (Ebü’l-Usr el-Pezdevî’nin Hanefî fıkıh usulünün önemli kaynaklarından olan eserinin şerhidir); Hâşiye ʿalâ Şerhi’l-Mufassal (Zemahşerî’nin nahve dair el-Mufassal’ına İbnü’l-Hâcib’in yaptığı el-Îzâh, adlı şerhin hâşiyesidir).

BİBLİYOGRAFYA

Sübkî, Tabakāt, IX, 8-17; X, 47-79; İsnevî, Tabakātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 394; Şevkânî, el-Bedrü’t-tâliʿ, I, 47; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 123-124; III, 230; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 145; Süyûtî, Bugyetü’l-vuʿât, I, 303; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, I, 142; Serkîs, Muʿcem, I, 670, 776; Keşfü’z-zunûn, I, 112, 626; II, 1021, 1478, 1751, 1774, 1789, 2036; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-hicâl, I, 4; İbnü’l-İmâd, Şezerât, VI, 148; Hansârî, Ravzâtü’l-cennât, I, 334-336; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 108; Brockelmann, GAL, I, 345, 370-371; II, 246; Suppl., I, 532, 536, 679; II, 257-258; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1969, I, 107; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 198; Dihhudâ, Lugatnâme, X/A, s. 39-40; X/B, s. 22.

Mehmet Şener

ÇARŞAF

Tesettür amacıyla giyilen kadın sokak kıyafeti.

Çarşaf kelimesi Farsça çâder-şebden (gece örtüsü) bozularak Türkçe'ye girmiştir; İslâm ülkelerinde kadınların tesettür gereği ev dışında giydikleri üstlüğe denir. Genel kurallara uymak mecburiyeti dolayısıyla Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan gayri müslim kadınlar da sokakta aynı geleneği uygulamışlardır.

İran ve Afganistan'da halen çâder, çuddar adıyla kullanılan çarşaf, menşe itibariyle yatak veya yorgan örtüsü olmasından dolayı bu adı almıştır. Nitekim ilk zamanlar tek parçadan yapıldığı ve bugün Anadolu'nun bazı bölgelerinde yanlış olarak car, bürük ve bürgü adlarıyla anıldığı bilinmektedir (bk. CAR). Çarşaf eskiden beri en çok İran ve Irak'ta kullanılmıştır ve bugün İran'da resmî daireler dahil kadınların ev dışında lâcivert veya siyah çarşaf giymeleri mecburidir. XVIII-XIX. yüzyıl seyyahları çarşafın Mısır kadınları arasında da çok yaygın olduğunu yazarlar. Çarşaf Türkiye'ye Tanzimat döneminde hacca gidip gelenler tarafından Araplar veya muhtemelen İranlılar'dan alınmak suretiyle getirilmiştir. Önceleri pek tutulmayan, hatta bid'at olduğu ileri sürülen çarşaf, 1870'te çıkarılan bir emirnâme ile ince yaşmak ve feracenin yasaklanmasından sonra yaygınlaşmıştır. Daha sonra II. Abdülhamid, çarşaf altına gizlenen bazı erkeklerin çeşitli suçlar işlemeleri ve saraya girmeye teşebbüs etmeleri üzerine 4 Ramazan 1309 (2 Nisan 1892) tarihli bir emirnâme ile çarşaf giyilmesini yasaklamış, fakat bu yasağa ancak saraya girilirken uyulmuştur.

Çarşaf, başla birlikte vücudun üst kısmını örten pelerinle ayaklara kadar belden aşağısını örten eteklikten ibarettir. Buna üçüncü bir parça olarak peçe de takılabilir; fakat artık peçe İran da dahil olmak üzere birçok ülkede terkedilmiştir. Çarşaf Türkiye'de çeşitli dönemlerde değişik şekil ve renklerde kullanılmış ve biçimlerine göre uçkurlu, yandan yırtmaçlı, dolma, torba gibi adlar almıştır. Çarşaflar önceleri el tezgâhlarında dokunan yünlü ve pamuklu kumaşlardan yapılırdı; daha sonra ipeklileri, Avrupa

kumaşlarından yapılanları ve hazır kutu içinde satılanları giyenin ekonomik durumuna göre kullanılagelmiştir. Bunlar genellikle siyah, lâcivert, mor, güvez, neftî renklerde olur, gençler mavi, turkuvaz, yeşim ve leylakî gibi daha göz alıcı renkleri tercih ederlerdi. Şam'ın sırmalı ve yanar döner çizgili çarşafları meşhurdu. Genç kızlar ilk defa on iki on üç yaşlarında çarşaf giymeye başlar ve buna "çarşafa girmek" denirdi.

Çarşaf özellikle XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde İstanbul'un yüksek sosyete hanımları tarafından peçesi kaldırılmak, eteği dize, pelerini bele kadar kısaltılmak suretiyle tesettür amacından uzaklaştırılmış, kıyafet devriminden sonra ise yerini genel olarak mantoya bırakmıştır (çarşafın dinî hükmü için bk. TESETTÜR).

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vétements chez les Arabes, Amsterdam 1845, s. 216-219; Pakalın, I, 258-259, 327-329; Muhaddere Taşçıoğlu, Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri, Ankara 1958, s. 23-25; R. Ekrem Koçu, Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 65-68; Bölgesel Türk Giysileri, İstanbul 1972, s. 29, 37, 122; Neriman Görgünay, Erzurum Merkez İlçesi ile Civar Köylerinde Kadın Giyimi Üzerinde Araştırmalar, Erzurum 1973, s. 42-43; Pars Tuğlacı, Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları, İstanbul 1984, s. 67-70.

Sebahattin Türkoğlu

ÇARŞI

(bk. ARASTA; BEDESTEN)

ÇÂRYÂR

چاريار

Hz. Peygamber’den sonra halifelik görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için özellikle Sünnî müslümanlar tarafından kullanılan bir tabir.

(bk. HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN)

ÇAŞNİGÎR

چاشنيكير

Eskiden bazı İslâm devletlerinde hükümdar sofralarına nezaret edip yemekleri kontrol eden saray görevlisine verilen ad.

Farsça çâşnî (lezzet) ve gîr (tutan) kelimelerinden oluşmuştur. “Ekâbir-i hâs” denilen saray büyükleri arasında yer alan çaşnigîrin esas görevi, maiyetindekilerle birlikte sultanın sofrasını hazırlamak ve sofraya konulan yemekleri sultandan önce tatmak suretiyle onun zehirlenme ihtimalini önlemekti. Büyük Selçuklular’dan itibaren çeşitli İslâm devletlerinde rastlanan çaşnigîr hükümdarın en güvenilir emîrleri arasından seçilirdi. Anadolu Selçuklu Devleti’nin meşhur emîrlerinden Mübârizüddin Çavlı ile Şemseddin Altunaba çaşnigîr (emîr-i zevvâk) olarak görev yapmışlardır. Eyyûbîler’de çaşnigîrlik üstâdüddâr*ın sorumluluğu altındaydı. Memlükler’de de hükümdarın güvendiği nüfuzlu emîrler bu göreve getirilmiştir. Nitekim Memlük hükümdarlarından İzzeddin Aybeg ile II. Baybars tahta geçmeden önce çaşnigîr olarak vazife yapmışlardı. Bu görevliye İlhanlı, Anadolu beylikleri ve Akkoyunlu devlet teşkilâtında da rastlanmaktadır.

Çaşnigîr mutfak için erzak temin etmekten sorumlu olan hânsâlâr* ile karıştırılmamalıdır. İlhanlılar’da bu vazife bugavul adlı saray görevlisi tarafından yürütülürdü.

Osmanlı sarayının Bîrun hizmetlileri arasında çaşnigîrler de bulunurdu. Bunların görevi daha önceki Türk devletlerindekinden pek farklı değildi. Çaşnigîrbaşı, maiyetindeki çaşnigîrlerle birlikte saray mutfağında pişen yemekleri aşçıbaşından teslim alırdı. Bu esnada aşçıbaşının, getirdiği yemeklerden tatması usuldendi. Padişahın şahsına ait yemeklere nezaret eden çaşnigîrlere “zevvâkın-i hâssa” da denirdi. Çaşnigîrler Dîvân-ı Hümâyun’un toplantı günlerinde sadrazam ve vezirlerin yemeklerini dağıtmakla da mükelleftiler. Bu sırada başlarına mücevveze, sırtlarına çatma üst elbisesi giyerlerdi. Ayrıca Has Oda’ya verilecek yemekleri de

çaşnigîrbaşının nezaretinde çaşnigîrler dağıtırdı. Bayram günlerindeki yemek dağıtımı sırasında ise değişik bir protokol uygulanır, çaşnigîrler arkalarına çatma giymezlerdi. Bunun sebebi yemekten sonra kendilerine kaftan giydirilmesidir. Çaşnigîrler bazan pek önemli olmayan ferman ve emirleri taşradaki beylerbeyilere götürürlerdi. Çaşnigîrbaşının bir görevi de merasim günlerinde padişahın ata binmesine yardım etmekti.

Çaşnigîrliğe Has Oda, hazine ve kiler odalarında hizmet eden iç oğlanları yükselirlerdi. Bunların sayıları XVI. yüzyılda kırk iken zamanla bu sayı 100'ü aşmıştır. XVIII. yüzyıl sonlarında ise sarayda elli çaşnigîr bulunuyordu. Kıdemli çaşnigîrlere bölük ağalığı tevcih edilirdi. Çaşnigîrler kıdem derecelerine göre maaş alırlardı. Kendilerine ayrıca yılda bir defa lâciverdî ve pamuktan yapılmış kaftanlar için ücret ödenir, buna "kaftan bedeli" denirdi. XVII. yüzyıl ortalarında çaşnigîrlerin yevmiyesi 40 akçe idi. Çaşnigîrlerin ayrıca mîrî salhânelerde kesilen hayvanlardan da gelir payları vardı. Cülûs merasimlerinde ve bayram tebriklerinde çaşnigîrlerin el öpmesi usuldendi (Özcan, s. 44). XVI. yüzyılın ikinci yarısında çaşnigîrbaşı, yıllık geliri 350.000 akçe olan has*la sancak beyliğine çıkardı.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 153; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, IV, 20-21, 46, 188; V, 460; Makrîzî, el-Hıtat, II, 222; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 78; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 70, 380, 426-427; a.mlf., Medhal, s. 189; Spuler, İran Moğolları, tür.yer.; Aydın Taneri, Celâlü'd-dîn Hârizmşâh ve Zamanı, Ankara 1977, s. 104; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 221, 237; a.mlf., "Čashna-gīr", EI² (İng.), II, 15; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1980, s. 174; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 221; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 33; Abdülkadir Özcan, "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 38, 44; B. Lewis, "Čashna-gīr -bashi", EI² (İng.), II, 15; C. E. Bosworth, "Čāšnīgīr", EIr., V, 47-48.

Aydın Taneri

ÇATAL ÇEŞMELER

Türk şehirlerinde, her birinde lüleleri bulunan iki veya üç cepheli çeşmelere verilen ad.

Genellikle hazneli veya haznesiz kemerli küçük birer yapı halindeki çeşmelerin ekseriyetle köşelere inşa edilmiş çatal çeşme denilen tiplerinde iki veya üç cephesi vardır. Her cephede de birer lüle veya çeşme ile önlerinde yalakları bulunur.

İstanbul'da çatal çeşme olarak tanınan birkaç çeşme vardır. Bunlardan en eskisi, Bayrampaşa deresi vadisinin surların iç tarafındaki ucunda, Arpaemini Köprüsü yakınında bulunuyordu. Edirnekapı ile Topkapı arasında surlara paralel olarak uzanan cadde ile sonra Vatan caddesi olan ve dere yatağını takip eden yolun kavuştuğu yerde köşe başında inşa edilen bu çeşmenin esası Fâtih Sultan Mehmed devrine ait olup Tahtakale'de bulunmaktaydı. Ancak çeşmenin yerine kendi camiini yaptıran Rüstem Paşa tarafından Yenibahçe'ye taşınarak burada yeniden inşa edilmişti. Hoca Attar Halil (Yenibahçe) Mescidi olarak bilinen bu mescid mütevazi küçük ahşap

bir bina olup avlusunun köşesinde kesme taştan iki cepheli çatal çeşme yapılmıştı. Çeşmenin üzerinde kitâbe yoktu. Ayvansarâyî bu mescidin Rüstem Paşa tarafından yaptırılışı hakkında şunları yazar: "Mescidi mezbûru hedmedip enkazını bu mahalle naklederek yeniden bina eylemiştir... İttisâlindeki çeşme Edirnekapısı Camii'nin temel suyu olup binasında başhalife olan zımmî ruhsat niyaz edip, olunan müsaade üzerine bu mahalde icrâ eylemiştir..."

Böylece Attar Halil Mescidi'nin önündeki çatal çeşmenin, Edirnekapı yani Mihrimah Sultan Camii'nin Mimar Sinan tarafından yapımı sırasında temel kazısında çıkan su kaynağı ile beslendiği ve bu çeşmenin Mimar Sinan'ın yanında çalışan bir hıristiyan kalfa tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Avlu duvarı boyunca iç tarafta çeşmenin üstüne yükselen on üç basamaklı taş merdiven, burada poligon biçiminde küçük bir şerefeye ulaşıyordu. Böylece minberi andıran bir minare ile çatal çeşmenin birleştiği

görülüyordu. Bu güzel ve değişik biçimli eser ressam Ali Rızâ Bey'e de ilham kaynağı olmuştu. 1957 yılında cadde genişletilirken, başka bir yerde yeniden yapılması mümkün olduğu halde İstanbul'un tarihine ve eski eserlerine düşman olan zihniyetin kurbanı olarak yıkılıp ortadan kaldırılmıştır.

İstanbul'da mimari özelliği bakımından üstünde durulması gerekli başka bir çatal çeşme, Fatih ile Yenibahçe (Vatan caddesi) arasında eski Halıcılar semtinde olan Gürcü Mehmed Paşa Çeşmesi'dir. 1622-1623 yıllarında dört ay kadar sadrazamlık makamında bulunan ve 1035 Zilkadesinde (Ağustos 1626) idam edilen Gürcü Mehmed Paşa'nın hayratı olan çeşme, kitâbesine göre 1035 (1625-26) yılında yaptırılmıştır.

Temiz bir işçilikle kesme taştan yapılmış olan çeşme, iki sokağın birleştiği köşe başında yer aldığı için iki cepheli idi. Her iki cephesinde sivri Türk kemerli niş içinde birer lülesi bulunuyordu. Bu çeşmenin iki masura suyu olup Kırkçeşme su yolundan besleniyordu. Çeşmeyi ilgi çekici yapan husus, hemen bitişiğinde olan Öksüzce Mescidi'nin sadece şerefeden ibaret olan minaresinin aynen Attar Halil Mescidi'nde olduğu gibi çeşmenin üstünde oluşudur. Öksüzce Mescidi Dâye Hatun tarafından vakfedilmiş olup giderleri Sultan II. Bayezid vakfından karşılandığına göre XV. yüzyıl sonları veya XVI. yüzyıl başlarına ait bir yapı idi. Bu duruma göre minaresi çeşmenin yapımından çok sonra ilâve edilmiş olmalıdır. Öksüzce Mescidi 1918 yılı Haziran ayında İstanbul'un hemen hemen yarısını yok eden büyük Cibali-Fatih yangınında yanmış, fakat minareli çatal çeşme kalmıştı. Minarenin külâhını taşıyan mermer dikmeler bir süre daha durmuş, 1950'li yıllarda bunlar da ortadan kalkmıştır.

Başka bir çatal çeşme de Cağaloğlu semtinde Molla Fenârî Mescidi karşısında köşe başındadır. Aslında pek çok hayır eseri bırakmış olan Dârüssaâde ağası Abbas Ağa (ö. 1671'den sonra) tarafından inşa ettirilmişken herhalde 27 Rebîülâhir 1282'de (19 Eylül 1865) vuku bulan büyük Hocapaşa yangınından sonra semtin yeniden imarı sırasında II. Abdülhamid döneminde Şehremini Mazhar Paşa eliyle yeni bir biçimde tekrar yaptırılmıştır. Üzerindeki manzum kitâbe şair Tevfik tarafından yazılmış olup 1297 (1879-80) tarihlidir. Arkasındaki okul binasının set duvarının köşesinde iki sokağa cepheli olan çeşmenin belirli bir mimari

özelliği yoktur. Kare biçimli az derin girintilerin ortalarında birer ayna taşı ile bunların içlerine birer lüle yerleştirilmiştir. Önlerinde ise birer yalakla yanlarında testi koyma sekileri vardır.

İstanbul'un değerli bir çatal çeşmesi, şehrin Anadolu yakasındaki Bostancı'da eski İstanbul-Bağdat kervan yolunun (şimdi Bağdat caddesi) kenarında bulunmaktadır. Uzak yolculuklara çıkanların su ihtiyaçlarının karşılanması için yapılmış olan bu menzil çeşmesinin karşısında eskiden bir namazgâh ve bunu gölgeleyen bir ulu çınar bulunuyordu. Namazgâh yıllar önce ortadan kaldırılmış, yeri satılmış, çınar ise dört beş yıl önce kesilerek yok edilmiştir.

Çatal çeşme üzerinde iki kitâbe vardır. Bunlardan çok girift bir sülüsle mermere işlenen esas inşa kitâbesi tatmin edici şekilde okunamamıştı. İbrahim Hilmi Tanışık, burada görülen ve iki defa tekrarlanan "ihsan" kelimesinin bânisinin adı olduğunu ileri sürerek buraya "İhsan Bey Çeşmesi" adını vermiş, fakat Muammer Kemal Özergin kitâbe metnini şu şekilde yayımlamıştır: "Cezâ-yı hayr u ihsân bulsun (ol kim?)/Bu aynı kıldı cârî behr-i atşân/Dedüm ey dil nedür bu ayne târîh/Gönül dedi cezâ-yı hayr u ihsân, 957". Özergin, "Kitâbede bânisinin kim olduğu hakkında bir kayıt mevcut olmadığından bu hususta maalesef mâlumatımız yoktur" demek suretiyle "İhsan Bey Çeşmesi" şeklindeki adlandırmaya karşı çıkar. Ayvansarâyî'nin Mecmûa-ı Tevârîh adlı eserinde şu kayıtla karşılaşılmaktadır: "Bostancıbaşı Köprüsü kurb-i Kartal, İhsan Ağa hayrâtıdır. Târîh-i köprü: Hayr-ı İhsân 930"dur (bk. BOSTANCIBAŞI KÖPRÜSÜ). Böylece 930 (1523-24) yılında inşa edildiği kesin olarak anlaşılan ve aynı yol üstünde, çatal çeşmenin 600-700 m. kadar ilerisinde bulunan bu köprünün bânisi olarak İhsan Ağa adında tarihî şahsiyeti şimdilik bilinmeyen bir kişi ortaya çıkmaktadır. Her iki kitâbede de "ihsan" kelimesi veya adının bulunuşu da dikkat çekicidir. Çeşme kitâbesindeki "hayr u ihsân" (hayr-ı İhsân) ibaresi, bu bakımdan onun da kurucusunun aynı kişi olabileceğini akla getirir. Çeşme ile köprü arasında -eğer tarihler doğru ise-yirmi beş yıllık bir fark bulunmaktadır. Bu çeşme 957 (1550) yılında inşa edilmiş olduğuna göre İstanbul'un en eski tarihli çeşmelerinden biridir. İkinci kitâbe ise doğrudan doğruya mermer yüzeye ta'lik hatla işlenmiş olup çeşmenin Hâce Mahtûme Hanım'ın câriyesi Hâce Narkerâb Kalfa tarafından 1282 (1865-66) yılında tamir ettirildiğini ifade eder.

Çatal çeşme cadde üzerinde bir çıkıntı teşkil ettiğinden 1946 sonbaharında taşları numaralanarak sökülmüş ve az geride 1947 yazında yeniden inşa edilmiştir. Bu işin çok iyi yapıldığı söylenemezse de birçok emsali gibi yıkılıp ortadan kaldırılmamış olması sevindiricidir. Çeşme, küfeki taşından yapılmış tamamen Türk klasik dönem üslûbunda küçük bir eserdir. Arkasındaki araziden fışkıran bir pınar suyunun devamlı aktığı haznesiz bir çeşme idi. Önce bostanlarda kullanılarak kesilen suyu daha yakın tarihlerde de arkaya yapılan büyük ve yoğun inşaatlar tarafından yok edilmiştir. Sivri kemeri, niş yüzü ve yalakları

mermerdir. 1947 yılında söküldüğü sırada kemeri teşkil eden mermerlerin aslında eski sütun gövdesi parçaları olduğu görülmüştür. Bunların yalnız dışarıdan görülen veya birbirine yapışan kısımları düzletilmiştir. Yalaklardan ikisi de Bizans işi eski lahitlerdir. Çeşmenin, iki yan cephelerinde suyun aktığı birer ağzı olup bunların da önlerinde birer yalak vardır. Esas yüzde ise mermer lülenin az yukarısında ve kitâbelerin altında bir çift tas yuvası oyulmuştur. Bu çeşme, İstanbul'dan Anadolu içlerine uzanan ana yolun işaretlerinin en eskilerinden biri olduğu gibi kitâbeli çeşmelerin başında gelen tarihî eserlerdendir. Çok sade olmakla birlikte güzel ve orantılı asil çizgilere sahip mimarisi, çatal çeşmeye Türk klasik dönem Osmanlı mimarisinde özel bir yer sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 221; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 290, nr. 311 (Cağaloğlu'ndaki); s. 68, nr. 66 (Halıcılar'daki); II, 454, nr. 355/149 (Bostancı'daki); Râkım Ziyaoğlu, İstanbul Kadıları, Şehreminleri..., İstanbul 1971, s. 131-139; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 412, nr. 422 (Attar Halil Çeşmesi hak.); Kâzım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 204, nr. 342, s. 219, nr. 297 (Gürcü Mehmed Paşa çeşmesi hak.); Semavi Eyice, "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescit Minareleri Hakkında", TM, X (1953), s. 247-268; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve

İncelemeleri, I (1963), s. 61, rs. 78, 80 (Attar Halil m.), s. 62, rs. 85 (Gürcü Mehmed Paşa çeş.); a.mlf., “Bu Şehrin Hikayesi 1-Vezirin Camii, Attarın Mescidi”, İstanbul-SanatEdebiyat Dergisi, II/3, İstanbul 1955, s. 24-25; a.mlf. – M. Kemal Özergin, “İstanbul – Şam/Bağdad Yolu Üzerindeki Mimari Eserler”, TD, IX/13 (1958), s. 99-100, nr. XVII, s. 127-128 (kitâbeler).

Semavi Eyice

ÇATALCALI ALİ EFENDİ

(ö. 1103/1692)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Alâiyeli Nakşibendî şeyhi Mehmed Efendi'nin oğludur. İstanbul'a gittikten sonra Halvetiyye şeyhi Ömer Efendi'ye intisap eden babasının bu şeyhe ait zâviyede uzun yıllar halife olarak bulunduğu Çatalca'da doğdu (1041/1631-32). İlk öğrenimini burada yaptı, ardından 1057'de (1647) şeyhülislâm olan Hoca Abdürrahim Efendi tarafından mülâzım olarak kabul edildi. Daha sonra Minkarîzâde Yahyâ Efendi'ye intisap etti. Yahyâ Efendi'nin 1652'de Mısır kadısı olması üzerine onunla birlikte Mısır'a gitti ve Bab Mahkemesi nâibi oldu. Bu sırada hac farîzasını da yerine getirdi. 1659 yılında Yahyâ Efendi İstanbul kadısı olunca Ali Efendi de İstanbul Bab Mahkemesi nâibliğine tayin edildi. 1661'de Abdürrahimzâde Mehmed Efendi'nin Mısır kadılığına tayini sırasında ikinci defa Mısır'a gitti ve tekrar Bab Mahkemesi nâibi oldu. Daha otuz yaşına ulaşmadan ilim çevrelerinde büyük bir isim yaparak "Nâib Çelebi" adıyla anılmaya başlandı.

Bu arada öğretim sahasına geçen Ali Efendi 1663'te Mesih Paşa, 1664'te Hâfız Paşa ve ardından Gazanfer Ağa medreselerine müderris oldu. Bu görevde iken 1663 yılında Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar seferine ordu kadısı olarak katıldı. 1666'da Selânik kadılığı yaptıktan sonra ordu kadısı olarak Girit seferine iştirak etti. Gerek Uyvar gerekse Girit seferleri sırasındaki başarılı hizmetleriyle devlet erkânının ve özellikle Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirini kazandı. 1671'de Mısır kadılığına tayin edildiyse de henüz göreve başlamadan İstanbul'a getirilip kendisine Rumeli kazaskerliği, 1673'te azledildiğinde de Ayıntab kazası arpalık olarak verildi. Çok geçmeden Şeyhülislâm Minkarîzâde'nin hastalık sebebiyle emekliye sevkedilmesi üzerine Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle, Ukrayna seferi için ordunun Hacıoğlupazarı'nda bulunduğu sırada oraya çağrılarak 15 Zilkade 1084'te (21 Şubat 1674) henüz kırk üç yaşında iken şeyhülislâm oldu (Silâhdar, I, 633).

Ali Efendi'nin on iki yılı aşan şeyhülislâmlığı dönemi, 1683 Viyana bozgunu sonucunda Macar topraklarının elden çıktığı buhranlı bir devreye rastladı. Avdan başka bir şey düşünmemek ve devlet işlerini yüzüstü bırakmakla suçlanan IV. Mehmed'i ikaz etmeyip şeyhülislâmlık görevini lâyıkıyla yapmadığı ileri sürüldü, bu yüzden hakarete dahi mâruz kaldı. Kazaskerler kendisini ziyaret edip padişahın cuma namazına gelmemesinin, din ve devlet işleriyle ilgilenmemesinin sebebini sorarak dolaylı yoldan kendisini itham ettiler. Ali Efendi ise durumu bir yazı ile kaymakam paşaya bildirmekle yetinmiş, paşa da bir telhisle bunu padişaha arzetmişti. Bu olaydan az sonra padişahın da katılacağı bir dua merasimi için araba ile Vâlide Camii'ne giderken ulemâ, askerî ocakların ileri gelenleri ve halktan oluşan bir topluluk tarafından hakarete uğramış, bunlar kendisine ağır sözler söyleyerek arabasını parçalamaya teşebbüs etmişlerdi. Uğradığı hakaretlerden çok etkilenen Ali Efendi, padişahın Budin'in düşmesi üzerine durumu istişare etmek için kendisini de çağırdığı Dâvud Paşa sahrasındaki toplantıya gitmedi. Bunun üzerine IV. Mehmed 26 Eylül 1686'da şeyhülislâmı, "dimağının fesada uğradığı" gerekçesiyle azlederek Bursa'ya sürülmesini emretti (Silâhdar, II, 245-248). Sürgüne gönderilen Ali Efendi'ye sonradan Gelibolu, Şehirköy, Sultanhisar kazaları arpalık olarak verildi. 1687'de Rodos adasına gönderildiyse de kısa süre sonra tekrar Bursa'ya dönmesine izin verildi. Bu defa arpalıkları da Tire, Pınarhisar, Karasu Yenicesi'ne çevrildi. Ancak 1690'da İstanbul'a dönebildi.

Ali Efendi iki yıl sonra yeniden şeyhülislâmlığa getirildi. 9 Mart 1692'de Ebûsaidzâde'nin azli üzerine II. Ahmed onu Edirne'ye davet ederek Alay Köşkü'nde iltifatla karşıladı; IV. Mehmed zamanında gösterdiği dürüstlük ve şer'î prensipler çerçevesinde devlete hizmeti sebebiyle kendisini yeniden meşihat makamına getirdiğini söyleyerek doğruyu söylemekten çekinmemesini tenbih etti (Silâhdar, II, 623-625).

İkinci şeyhülislâmlığı ancak kırk gün sürdü. 2 Şâban 1103'te (19 Nisan 1692) Edirne'de vefat etti. Mezarı Edirne'de Zehrimâr Camii hazîresindedir. Ali Efendi'nin çağdaşı olan tarihçi Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, onu tesir altında kalan bir şahsiyet olarak nitelendirmekteyse de (Târih, II, 216) diğer kaynaklar bu kanaati teyit etmemektedir.

Ali Efendi, tarikatla da ilgilenmesi sebebiyle "mecmau'l-bahreyn" (iki

denizin birleştiği yer) sıfatıyla anılmıştır. Uzun meşihati döneminde düzenlediği veya imzaladığı belgelerden arşivlerde pek çok örnek bulunduğu gibi orijinal fetvalarından da birçok örnek mevcuttur. Rumeli kazaskerliği sırasında tutulan bir rûznâmçe İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi'nde kayıtlı bulunmaktadır (nr. 45).

Çatalcalı Ali Efendi'nin asıl şöhreti, uzun süren şeyhülislâmlığı döneminde verdiği fetvalardan oluşan ve Fetâvâ-yı Ali Efendi* adıyla bilinen kitabından gelmektedir. Devrinin dinî, sosyal ve kültürel hayatına ışık tutan bu fetvalar iyi bir tasnifle önce tek cilt, sonra da iki cilt halinde defalarca basılmıştır (İstanbul 1245; I-II, İstanbul 1258 [iki cilt halindeki ilk baskısıdır]). Ayrıca kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Târih, I, 632-633; II, 216, 245-248, 623-625; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 67-69; Râşid, Târih, I, 304-305; II, 183, 188; Devhatü'l-meşâyih, s. 71-72; İlmiyye Salnâmesi, s. 485-486; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 479-480.

Mehmet İpşirli

ÇATALSAKAL MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Çatalsakal)

ÇAV

İlhanlılar’dan Geyhatu Han döneminde kullanılan Çin menşeli kâğıt para.

Dîvânü lugāti’t-Türk’te ve Uygurca’da “ses; ün, şan” anlamlarına gelen çav, Çağatay Türkçesi’nde bu anlamları yanında “kâğıt para” mânasında da kullanılmıştır.

Geyhatu Han’ın (1291-1295) müsrifliği sebebiyle boşalan devlet hazinesine para sağlamak amacıyla İzzeddin Muhammed b. Muzaffer b. Amîd adında bir kişi Çin’de gördüğü bir uygulamayı Sadr-ı Cihân-ı Zencânî adlı vezire anlattı ve para bunalımını gidermek için Çin’de olduğu gibi altın ve gümüş para yerine piyasaya, üzerinde hükümdarın adı yazılı kâğıt para (çav) sürmelerini teklif etti. Bu teklif vezir ve Geyhatu Han tarafından kabul edildi. Sadr-ı Cihân-ı Zencânî bu konuda Çin sefiri Puladçingsang’la görüşüp çav tedarik etti. Zilkade 693 (Ekim 1293) tarihli bir fermanla bu tarihten itibaren herkesin altın ve gümüş para yerine kâğıt paraları kullanması ve kâğıt paralar üzerinde herhangi bir tahrifat yapıldığı takdirde bunu yapanın karısı ve çocukları ile birlikte cezalandırılacağı ve mallarının müsadere edileceği ülkenin bütün şehirlerine duyuruldu. Ayrıca Tebriz ve Şîraz gibi şehirlerde çav basımı için “çavhâne” adı verilen imalâthaneler yapılması emredildi.

Çav, eşkenar dörtgen biçiminde bir kâğıttı. Bu kâğıdın üst tarafında Uygur harfleriyle kelime-i şehâdet, alt tarafında hattatın veya ressamın adı, ortada bir daire içinde kâğıt paranın dinar olarak değerini gösteren yarımdan ona kadar rakam ile, “Cihan padişahı 693’te bu mübarek çavı ülkesinde işleme koydu, onu değiştiren ve bozan, karısı ve çocuğu ile birlikte cezalandırılacak ve malları müsadere edilecek” anlamında Farsça bir ibare bulunuyordu.

Ancak kendisine verilen bu öneme rağmen çav tutunamadı. İlk defa kullanıldığı Tebriz’de tepkiyle karşılandı ve esnaf üç gün süreyle dükkânlarını kapadı. Aynı tepki Şîraz ve diğer İran şehirlerinde de kendini gösterdi. Bu yüzden ticaret ve sanayi durdu, herkes yiyeceğini kırlarda

aramak zorunda kalınca şehirler boşaldı. Ülkenin daha çok zarar görmemesi için yine bir fermanla çav tedavülden kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 138; Şeyh Süleyman Efendi, Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî, İstanbul 1298, "çav" md.; Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Kātıʿ (nşr. Muhammed Mu'în), Tahran 1342 hş., II, 616, not 4; Ferheng-i Fârsî, Tahran 1360 hş., I, 1269; B. Laufer, Sino-İranica, Chinese Contribution to History of Civilization in Ancient Iran, Chicago 1919, s. 560; Abbâs İkbal, Târîh-i Mogul (nşr. Îrec Efşâr), Tahran, ts., s. 249 vd.; A. von Gabain, Alttürkische grammatik, Leipzig 1941, s. 307; a.mlf., Eski Türkçe'nin Grameri (trc. Mehmet Akalın), Ankara 1988, s. 271; Spuler, İran Moğolları, s. 101, 328; DMF, I, 792.

Tahsin Yazıcı

ÇAVULDUR

Oğuz boylarından biri.

Boyun adı kaynaklarda Çavundur, Çavdur ve Çavdır şekillerinde de geçer. Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) bu boyun adını Çavuldur olarak zikretmekte, hayvanlarına vurdukları damganın şeklini de vermektedir.

İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah, XIV. yüzyılın başlarında yazmış olduğu tarihindeki Oğuz boyları listesinde Çavuldurlar'a Üçoklar arasında yer vererek taşıdıkları adın "şerefli ve ünü yaygın" mânasına geldiğini, ülüşünün (şölenlerde koyun etinden yiyeceği kısım) "sol karı yağrın" (sol kürek kemiği), onkununun ise (totem kuşu) sungur (sunkur) olduğunu bildirmekte ve damgasının şeklini göstermektedir.

Osmanlı müellifi Yazıcıoğlu Ali Efendi'nin (XV. yüzyılın birinci yarısı) Oğuz boyları listesi Reşîdüddin'inkine dayanır. Ancak Ali Efendi Çavuldur boyunun adını Çavundur olarak yazmıştır. Bu şekil, boyun adının XV ve XVI. yüzyıllarda Anadolu'daki en yaygın söyleniş şeklidir. Bu yüzyıllardaki yirmi bir yer adından sadece üçünün boyun eski adı olan Çavuldur, diğer üçünün de Çavdur olarak yazılmış olduğu görülür. Hazar ötesi Türkmenler'i arasındaki Çavuldurlar'ın da son asırlarda umumiyetle Çavdır şeklinde anıldıkları anlaşılmaktadır.

İlk yazılışı XIII. yüzyılın ortalarına kadar giden Dânişmendnâme'de Çavuldur Çaka adlı bir beyin adı geçer. Çavuldur Çaka, Emîr Kara Tona ve Emîr Turasan Sivas'ta Dânişmend Gazi ile vedalaşıp İstanbul yönüne doğru yola çıkarlar. Dânişmendnâme'de bir daha ondan söz edilmez. Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'indeki Selçuklular bölümünde de Alparslan'ın Malazgirt Savaşı'na katılan kumandanları arasında Çavuldur da zikredilir. Emîr Çavuldur aynı esere göre Maraş ve Sarız (Sarus) yörelerini fethetmiştir. Câmiʿu't-tevârîḫ'te adı geçen bu emîr, Dânişmendnâme'de geçen Çavuldur Çaka'dan başkası değildir. Bu Çavuldur Çaka'nın da Anadolu'ya yapılan akınlardan birinde çok genç yaşta Bizanslılar'ca esir alınarak sarayda yetiştirilen Çaka Bey olduğunda

şüphe yoktur. 1083 yılından sonra İstanbul'dan İzmir'e kaçan Çaka Bey'in orada bir beylik kurduğu ve meydana getirdiği donanma ile Sakız ve diğer bazı adaları idaresi altına aldığı bilinmektedir.

XV. yüzyılda Anadolu'da yirmi bir yer adından başka Bozulus ile Çorum'da Çavundur adlı oymaklar da görülür. Bozulus arasındaki Çavundur oymağı, II. Selim devrinde (1566-1574) iki kola ayrılmış olup bunlardan Duyar Kethüdâ'nın idaresindeki kol 174, Pîr Ahmed Kethüdâ'nın idaresindeki kol da 50 vergi nüfusuna sahipti. Çorum sancağında yaşayan Çavundur oymağının ise Osmancık'a bağlı Akçasu köyünde yerleşmiş olduğu görülür.

Çavuldurlar'ın, nüfusu çok kalabalık bir kolu batıya göç etmeyerek Hazar ötesi Türkmenler'i arasında kalmıştır. Bunlar XVI. yüzyılda Mangışlak yarımadasında yaşıyorlardı. Yarımadadaki diğer Türkmen oymakları gibi bu yüzyılda Mangıtlar'ın, daha sonraları da Kalmuklar'ın hücumlarına uğradılar. Hatta Kalmuklar, İğdir, Soynacı ve Çavuldurlar'a (=Çavdur) mensup kollardan oluşan bir topluluğu Kuzey Kafkasya'ya göçe zorladılar. Bunlar varlıklarını zamanımıza kadar sürdürdüler. Mangışlak'ta kalmış olan Çavuldurlar'a gelince, onlar da XIX. yüzyılda Kazaklar tarafından buradan çıkarıldılar. 1863 yılında Aral gölünün güney kıyısı ile Karaboğaz arasında oturuyorlardı. O zaman nüfusları 12.000 çadır tahmin edilen Çavuldurlar Kara Çavdur, Abdal, Bozacu, Esenlü, Buruncuk ve diğer birçok obadan meydana gelmişlerdi.

Kaynaklarda bu Çavuldurlar'ın da her yerde aranılan güzel halılar dokudukları haber verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk, I, 56; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 56; a.e. (Dankoff), I, 107; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338 hş., I, 49; a.e.: Zikr-i Târîh-i Âl-i Selçûḳ (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 33, 39; Yazıcıoğlu Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan,

nr. 1390, vr. 24ª-b; A. Comnèna, The Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1967, s. 198, 219, 220, 273, 280, 281, 360; Ebü'l-Gazî Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), MoskvaLeningrad 1958, s. 61; I. Mélikoff, La Geste de Melik Danişmend, Paris 1960, I, 72, 73, 81, 85-88, 118, 122, 196, 201, 404; II, 14, 17; A. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1864, s. 303; V. Barthold, A History of the Turkman People (trc. V. ve T. Minorsky, Four Studies on the Central Asia, Leiden 1962, III içinde), s. 137, 157-159; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 324-326, 444.

Faruk Sümer

ÇAVUŞ

Çeşitli Türk devletlerinde bazı saray hizmetlilerini ifade eden ve askerî rütbe olarak kullanılan terim.

Filolojik olarak, eski Uygur metinlerinde geçen çabış ile milâdî 732 ve 735 yıllarında Tu-Kiular'ın Çin'e sefir olarak gönderdikleri kişinin taşıdığı Çö-pi-şe unvanının çavuşun ilk kullanım şekilleri olduğu anlaşılmaktadır. Dîvânü lugāti't-Türk'te çavuş şeklinde geçen kelime, Peçenek ve Kuman lehçelerinde çaëüş olarak ifade edilmektedir. Kelime Macarca'ya çös şeklinde geçmiş ve hem yer adı hem de şahıs ismi olarak kullanılmıştır. Kâşgarlı Mahmud çavuşu "askeri zulümden men etmekle görevli askerî âmir" olarak açıklamaktadır. Göktürkler'de çavuş sefirlik görevinde kullanılmıştır. Hazarlar'da çavuşyar şeklinde geçen kelime Karahanlılar ve Gazneliler zamanında Farsça'ya da girmiş, tarihî ve edebî eserlerde kullanılmıştır. Unsurî'nin "Kasîde-i Râiyye"si ile çeşitli divanlarda çavuş ve çavişî kelimelerine rastlanmaktadır. Irak, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika ve Yemen gibi, çeşitli dönemlerde Türk sülâlelerinin hâkimiyeti altına girmiş Arap ülkelerinde bu kelime çavuş veya şâviş şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca yüzyıllarca Türk hâkimiyetinde kalmış olan Balkan milletleri ile Leh ve Ukrayna dillerinde de çavuş kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Türkler'le siyasî ve medenî münasebetleri Osmanlılar'dan çok önceye uzanan Bizans İmparatorluğu'na da geçen çavuş, bazı Bizantinist'lerin iddia ettiği gibi Osmanlılar'a Bizanslılar'dan geçmemiştir. Nitekim daha XI. yüzyılda Selçuklular'da çavuş ismi ve teşkilâtı vardı.

Etimolojik olarak çavuş kelimesi "bağırma, çağırma, ses, şan, şöhret" mânalarına gelen çav kökünden türemiş ve genellikle askerî bir unvan olarak kullanılmıştır. Orduda nizam ve intizamın korunmasıyla görevli olan çavuşlar, hükümdarın ve diğer büyük kumandanların emirlerini askerî birliklere yüksek sesle bildirdikleri için bu unvanı almış olmalıdırlar.

Müslüman Karahanlı Devleti'nin gerek bu unvanı gerekse birçok askerî rütbe ve müesseseyi önemli ölçüde İslâmiyet'ten önceki Türk devletlerinden, özellikle Uygurlar'dan ve Göktürkler'den aldığı

bilinmektedir. Çavuşların bu devletlerde hükümdarların şahsına bağlı bir nevi emir subayı, zaman zaman da elçi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hazarlar, Peçenekler ve Kumanlar'da da çavuşların aynı vazifeleri gördükleri söylenebilir. Daha sonraları, Osmanlılar da dahil olmak üzere bütün müslüman Türk devletlerinde çavuşlar yaklaşık aynı görevleri yapmışlardır. Gazneliler'de hem çavuş hem de bunun eş anlamlısı olarak serheng ve dûrbâş kelimeleri kullanılmıştır.

Büyük Selçuklular'da çavuşlar arasından yetişip yükselmiş bazı Türk emîrlerinin daha sonra da bu unvanı taşıdıkları görülmektedir. Selçuklu Sultanı Mesud devri (1134-1157) ileri gelenlerinden olup Sencer'le yaptığı savaşta ölen Yûsuf Çavuş bunlardan biridir. Hârizmşah Devleti'nde bulunan çavuşların kendilerine mahsus arma ve nişanları vardı (Ebü'l-Fidâ, II, 156). Abbâsî halifelerinin ve Delhi Türk sultanlarının saraylarında da çavuşlar zümresinin bulunduğu kesindir. Selçuklular'da ve Hârizmşahlar'da çavuşlar doğrudan hükümdarın emri altında bulunan askerî bir teşkilâttı. Merasimlerde, bellerinde gümüş kemerler, ellerinde altın ve gümüş yaldızlı asâlar olan bu çavuşların bulunması şarttı. Bunlar, hükümdar bir yere giderken "savulun!" veya Arapça "tarriku", Farsça "dûr" yahut "dûr-bâş" diye bağırırlardı. Esedî'nin bir şiirinden anlaşıldığına göre bu çavuşların elbise ve külâhları siyahtı. Onun için bunlara "siyah-pûşân-ı dergâh" denirdi. Daha sonraları ise kırmızı elbise ve kırmızı külâh giymişlerdir. Saray hizmetlilerinin seçkin bir zümresi olan çavuşlar çetr, bayrak, nevbet gibi saltanat alâmetlerinden biri olarak telakki edilebilir.

Çavuş kelimesi ve teşkilâtı, Selçuklular'dan sonra Atabegler ve Eyyubîler yoluyla Mısır-Suriye Memlük devletlerine de geçmiş, Memlük kaynaklarında çâviş, şâviş şekillerinde yazılmıştır. Suriye'de sultan nâiblerinin maiyetinde çavuşlar da bulunurdu. Çavuşlar halka yapılacak tebligatı yüksek sesle bildirirler, cülûs merasimlerinde ise alkış*çılık yaparlardı. Mısır Memlükleri'nin son devirlerine kadar çavuşların varlığı sürmüştür. Bu teşkilât Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinden sonra da devam etmiş, Yavuz Sultan Selim tarafından kurulan asker ocaklarından birisi Çavuşiyye adını almıştır. Bu ocak genellikle vergi tahsiliyle meşgul olur, çavuş kelimesi ise "kavas, hademe" mânasında kullanılırdı. XIV. yüzyılda Resûlîler sülâlesi zamanında Yemen'de de çavuş teşkilâtı vardı (İbn Battûta, IV, 172).

İlhanlılar zamanında eski önemini kaybeden çavuş kelimesi yerini yasavula bırakmıştır. Bunlar daha ziyade adlî takibatla uğraşırlardı. Celâyirliler ve Timurlular devrinde çavuşlardan çok yasavullardan bahsedilmektedir. Akkoyunlu ve Safevî devletlerinde de çavuş kelimesinin yerini yasavul almış ve bu tabir iyice yerleşmiştir.

Çavuş kelimesi ve teşkilâtı Anadolu Selçukluları'nda da vardı ve

Büyük Selçuklular'ınki ile aynıydı. Bizans İmparatorluğu'na elçi olarak giden çavuşlara rastlandığı gibi (Hammer, I, 380) çavuşluktan yetişen ve bu unvanı daha sonra da kullanmayı sürdüren Seyfeddin gibi emîrler de vardı (Kalkaşendî, XIV, 160). Mevlânâ'nın şiirlerinde bu kelimeye rastlanmaktadır.

Anadolu beyliklerinde de kullanımı devam eden çavuş kelimesi ve teşkilâtı Osmanlılar'a bir Selçuklu müessesesi olarak girmiştir. Samsa Çavuş gibi Osman Gazi'nin silâh arkadaşlarından bir kısmı bu unvanla anılmıştır. Kuruluş devrine ait bazı hükümleri ihtiva ettiği kesin olan Fâtih Kanunnâmesi'nde çavuşlarla ilgili açık kayıtlar bulunmaktadır. Burada çavuşların âmiri olan çavuşbaşının Dîvân-ı Hümâyun'da oturmadığı, vezirler, kazaskerler ve defterdarlar divana geldiklerinde kapıcılar kethüdâsı ile çavuşbaşı tarafından karşılandıkları ve çavuşların yevmiyelerinin 60 akçe olduğu belirtilmiştir. Yine aynı kanunnâmede çavuşların derece bakımından timar müteferrikalarından aşağı, kâtiplerle aynı mertebede ve tayinlerinin defterdara ait olduğu, bayramlarda padişahın elini öpme imtiyazlarının bulunduğu tasrih edilmiş, vezirlerin ve defterdarların maiyetlerine ayrıca selâm çavuşu tayin edildiği bildirilmiştir. Kanunnâmeye göre çavuş oğullarına yıllık geliri 10.000 akçe olan timar tevcih edilirdi. II. Bayezid devrinde (1481-1512) 100 çavuş bulunduğu, bunların orduda nizam ve intizamı sağladıkları, madenî asâlarla suçluları dövdükleri anlaşılmaktadır. Osmanlı sarayının ihtişamına paralel olarak çavuşluk teşkilâtı XVI. yüzyılda çok genişlemiştir. Bu yüzyılda Dîvân-ı Hümâyun'da elleri altın ve gümüş asâlı 300 çavuşun bulunduğu anlaşılmaktadır (Chesneau, s. 41 vd.). "Dergâh-ı âlî çavuşları" diye de anılan Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarının bir başka görevi, süslü kıyafetlerle mükellef atlara binmiş olarak yabancı ülkelerden gelen elçileri karşılamaktı. Divana giren

vezirlerin önünde iki çavuşun bulunması da âdet haline gelmişti. Padişah veya vezîriâzam tarafından verilen bir emrin tebliği, idam hükümlerinin icrası, ikametgâhlarında göz altında tutulan sefirlere nezaret etme gibi işler de çavuşlara aitti. Çavuşlar elçi olarak yabancı ülkelere gönderilir, ayrıca ülke içinde bazı madenlerin işletilmesi gibi işlerde de kullanılırlardı.

Osmanlı Devleti'nde Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarından başka, başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere öteki Kapıkulu ocaklarında da çeşitli rütbelerde çavuşlar kullanılmıştır. Aynı şekilde "altı bölük" de denilen kapıkulu süvarileri bölüklerinin her birinde çavuşbaşı adı altında zâbitler bulunurdu. Savaş sırasında askerin gerilemesine veya kaçmasına engel olmak için ordu etrafında elleri topuzlu birçok süvari çavuşu görev yapardı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarının sayısı gittikçe artarak 630'a kadar çıkmıştır. Divan çavuşlarına daha sonra deâvî çavuşu denilmiş, kendisine divan beyi de denilen çavuşbaşı ise sadrazam divanının başkan yardımcısı sıfatıyla icra ve teşrifat işlerinin en büyük âmiri olmuştur. 1836'da Deâvî Nezâreti'nin kurulmasından sonra unvanı deâvî nâzırına, bu da zamanla adliye vekiline çevrilmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın yüksek rütbeli subaylarından biri de başçavuştu. Bununla Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarının âmiri olan çavuşbaşı görev, hizmet, kıyafet bakımından tamamen ayrıydı. Ağa bölüklerinden beşincisinin kumandanı olan başçavuşun başlıca görevleri, kul kethüdâsına vekâlet ve ulûfe dağıtımı sırasında neferlere nezaret etmekti. Emrindeki kul çavuşlarının esas görevi ise savaş zamanında padişahın emirlerini gerekli yerlere bildirmekti.

Gerek III. Selim zamanında kurulan Nizâm-ı Cedîd ordusunda, gerekse II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra teşkil edilen Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'de varlığını koruyan çavuş ve başçavuş unvanları, bugünkü Türk ordusunda da üst rütbeli astsubaylar için ve onbaşının üstünde bir erbaş rütbesi olarak varlığını sürdürmektedir.

Sosyal tarih bakımından bazı dinî zümrelerde, bu arada Yezîdîler'de ve Rifâîler'de belli bir dereceyi ifade etmek üzere nakib teriminin eş anlamlısı olarak çavuş unvanı kullanılmıştır. Türk esnaf kuruluşlarında da çavuşlar yer almıştır. Evliya Çelebi bu çavuşları diğerlerinden ayırarak sayılarını 415

kişi olarak verir. Buradaki çavuşların lonca tarafından verilen kararların icrasıyla mükellef oldukları düşünülebilir.

Etnolojik bakımdan bazı kabile ve teşekküllerin çavuş adıyla anıldığı görülmektedir. XVI. yüzyılda Safevî Devleti'nin askerî birlikleri arasında görülen Çavuşlu oymağı buna örnek olabilir. Bu oymağın,

çavuş adında birinin etrafında toplanmasıyla teşekkül ettiği tahmin edilebilir.

Selçuklular'dan başlayarak Osmanlılar'ın son zamanlarına kadar Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Çavuşlu, Çavuşlar, Çavuşköy vb. adlar taşıyan elli altmış kadar köy bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 11, 107; R. Dozy, Supplément aux Dictionnaires Arabes, Leiden 1881 → Beyrut 1968, I, 169, 717-718; K. Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch der Europäischen Wörter Orientalischen Ursprungs, Heidelberg 1927, s. 33; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 52; İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Amedroz), s. 232; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra, s. 46, 159; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2985, vr. 88[a]; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, I, 238; İbnü'l-Fuvatî, al-Havâdisü'l-câmiʿa, Bağdad 1351/1932, s. 94; İbn Battûta, Seyahatnâme, IV, 172; Ebü'l-Fidâ, Târîh, II, 156; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, XIV, 160; Hasan-ı Rumlu, Ahsenü't-tevârîẖ (nşr. C. N. Seddon), Baroda 1932, I, 199; Enverî, Düstûrnâme, s. 26, 31; Hammer, HEO, I, 98, 380; Atâ Bey, Târih, I, 15 vd., 169 vd.; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, tür.yer.; d'Ohsson, Tableau général, IV, 190; VII, 33, 46, 166-168, 174, 189, 324; J. Chesneau, Le Voyage du Monsieur d'Aramon (nşr. Ch. Schefer), Paris 1887, s. 41 vd.; Th. Spandouyn Cantacasin, Petit traicté de l'origine des Turcqs (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, s. 125 vd., 160; Philippe du Fresne-Canaye, Le Voyage du Levant (nşr. H. Hauser), Paris 1897, s. 51, 58, 60, 66, 68, 77,

122, 145; Lutfî, Târih, I, 156, 250, 255, 266; II, 62, 70; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328-30, I, 224 vd.; F. W. Müller, Ein Dopplbl. aus Einem Manichaischen Hymnenluch, Berlin 1913, s. 11, 32; E. Blochet, Patrologia Orientalis, Paris 1920, XIV, 664 vd.; Muhammed b. Cheneb, Mots turces et persans conservés dans le parler algérien, Paris 1922, s. 51; P. Pelliot, Neuf Notes sur des questions d'Asie Centrale, T'oung Pau 1929, XXVI, 237; J. Németh, Die Inschriften des Schatzes von Nagy-Szent-Miklós, Hungarica 1932, II, 56 vd.; Köylerimiz (Ankara 1933), Ankara 1978, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 43, 205-208; II, tür.yer.; a.mlf., Medhal, tür.yer.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Barkan, Kanunlar, s. 42, 233, 236, 274, 287, 302, 359; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 81-88, 212; a.mlf., "Çavuş", İA, III, 362-369; E. Stein, "Untersuchungen zur Spätbyzantinischen Verfassung und Wirtschaftsgeschichte", MOG, II (1925), s. 45; Şerefeddin Yaltkaya, "Mevlânâ'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", TM, IV (1934), s. 123; Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, sy. 33 (1982), s. 35, 36, 38, 40, 44, 47, 50; Pakalın, I, 332-339, 408, 457-458, 462; CI. Huart, "Caawsh", EI (İng.), II, 829; R. Mantran, "Čāʾush", EI² (İng.), II, 16; Dihhudâ, Lugatnâme, X/B, s. 78-79.

Orhan F. Köprülü

ÇAVUŞOĞLU, Mehmed

(ö. 1935-1987)

Divan edebiyatı üzerindeki araştırmalarıyla tanınan ilim adamı.

15 Ocak 1935'te Ordu'nun Perşembe ilçesine bağlı Sarayköy'de doğdu. Çocukluğunda köyün öğretmeni olan babası Mehmed Fahri Bey'le birlikte okula devam etti ve küçük yaşta okuma yazma öğrendi. Ordu Ortaokulu'nda başladığı öğrenimini Afyon Lisesi'nde sürdürdü ve Haydarpaşa Lisesi'nde tamamladı. Bir süre İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne devam ettiyse de edebiyata olan sevgisi dolayısıyla aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne kaydoldu. Yenişehirli Avni Bey Divânı adlı lisans teziyle buradan mezun oldu (1962). Aynı bölümün Eski Türk Edebiyatı Kürsüsü'ne Ali Nihat Tarlan'ın yanına asistan olarak girdi (1963). Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili ve Sistematik İndeksi adlı tezle doktorasını verdi (1966). Askerlik hizmetini yaptıktan sonra (1967-1969) üniversitedeki görevine devam etti. 1970-1971 yıllarında İngiltere'de inceleme ve araştırmalarda bulundu. Edinburg Üniversitesi'ne bağlı Institute for Advanced Studies in the Humanities'ten aldığı bursla araştırmalarını İskoçya'da J. R. Walsh'ın yanında sürdürdü (1971-1972). Taşlıcalı Yahyâ Bey ve Yûsuf ve Zeliha Mesnevisi adlı teziyle doçent oldu (1973). 1982'de profesörlüğe yükseltildi. 1982-1983 öğretim yılında Konya Selçuk Üniversitesi'nde dersler verdi. Mimar Sinan Üniversitesi'ne geçerek Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün kuruculuğunu üstlendi (1984). Altı ay süreyle Amerika Birleşik Devletleri'nde Washington Üniversitesi Near Eastern Languages and Civilization bölümünde Walter Andrews ile birlikte "divan edebiyatı çalışmalarında bilgisayar kullanımı" konulu bir proje üzerinde çalıştı (1986). Divan neşirlerine büyük kolaylıklar sağlayacak ve bu maksatla yapılan çalışmalara bir bütünlük getirecek olan projenin esas gayesi bir divanlar arşivi oluşturmak ve neticede divan şiirinin mecazlar ve mazmunlar lugatını yapmaktı. Revânî divanı Çavuşoğlu tarafından projeye örnek teşkil etmek üzere üç ay gibi kısa bir sürede hazırlandı. Yurda döndükten bir süre sonra geçirdiği trafik kazasında öldü (11 Temmuz 1987)

ve doğduğu köydeki aile kabristanına defnedildi.

Divan edebiyatında “metin şerhi” denilen klasik tahlil tarzının yakın dönemdeki üstatları Ruşen Ferit Kam ve Ali Nihat Tarlan’dan günümüze uzanan son temsilcisi durumundaki Mehmed Çavuşoğlu, çocukluk günlerinden itibaren elde ettiği zengin kültür birikimi, şairliğe olan yeteneği ve ilmî formasyonu, hâfızası, zekâsı ve estetik zevkiyle bu sahada yetişen nâdir ilim adamlarındandı. Şiire çocuk yaşlarında başlamış, İstanbul’un fethini anlatan Ulubatlı Hasan Destanı (İstanbul 1959) adlı bir manzum destanı da yayımlanmıştır. Öğrencilik ve gençlik yıllarında halk şairleri tarzında şiirler yazan Çavuşoğlu, divan edebiyatı eğitiminden sonra klasik tarzda aruzla şiirler yazmış ve ebced*le tarih düşürme işinde ustalaşmıştır. Hocası Tarlan’ın yanında Ahmed Paşa, Necâtî Bey ve Zâtî divanlarının neşre hazırlanmasında çalışmış, daha sonraki yıllarda bu sahada kendisi de birçok eser vermiştir.

Eserleri. Önce doktora tezi olarak hazırlayıp daha sonra Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili (İstanbul 1971) adıyla yayımladığı eser, Ali Nihat Tarlan’ın Şeyhî Dîvânını Tedkîk’inden (İstanbul 1964) sonra bu alanda yazılan ikinci eserdir ve edebiyat araştırmacıları tarafından yapılan çalışmalara örnek olmuştur. Necati Bey, Divan-Seçmeler ile (İstanbul, ts.) Yahyâ Bey ve Dîvânından Örnekler (Ankara 1983) ve ölümünden kısa bir süre sonra çıkan Hayâlî Bey ve Divânı’ndan Örnekler ise (Ankara 1987) onun divan şiirinin akademik çevreler dışında da tanıtılması, sevdirilmesi ve genç nesillere aktarılması amacıyla verdiği önemli eserlerdir. Divan şiirinin birtakım meselelerini bir sohbet üslûbuyla okuyucuya sunduğu Dîvanlar Arasında (Ankara 1981) adlı eserinde yer alan çeşitli dergilerde

neşrettiği makaleler, muhtelif kongre ve sempozyumlarda sunduğu bildiriler onun sahasındaki otoritesini ortaya koymuştur. Özellikle “Divan Şiiri” (Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II [Dîvân Şiiri], sy. 415-416-417, Temmuz-Ağustos-Eylül 1986, s. 1-161) ve “Kaside” (a.y., s. 17-77) adlı makaleleri kendi konularında dikkate değer çalışmalardır. Tenkit tarzında yayımladığı iki çalışması “Yûsuf-ı Meddah: Varka ve Gülşah” (TDED, XXIII, 329-346) ile “Bir Dîvân Neşri Üzerine Notlar” ise (Erdem, I, 3 Eylül 1985, s. 801-824) ilmî metin tenkidi sahasında verdiği örneklerdir.

Kitap halinde yayımlanan diğer çalışmaları şunlardır: Yahyâ Bey Dîvan (Tenkidli basım, İstanbul 1977); Amrî, Dîvan (Tenkidli basım, İstanbul 1979); Yahyâ Bey-Yûsuf ve Zelîhâ (Tenkidli basım, İstanbul 1979); Vasfî, Dîvan (Tenkidli basım, İstanbul 1980); Helâkî, Divân (Tenkidli basım, İstanbul 1982); Hayretî, Dîvan (Tenkidli basım, M. Ali Tanyeri ile birlikte, İstanbul 1987); Zâtî, Dîvan, III (Tenkidli basım, M. Ali Tanyeri ile birlikte, İstanbul 1987); Üsküblü İshâk Çelebi, Dîvan (Tenkidli basım, M. Ali Tanyeri ile birlikte, İstanbul 1990; diğer makale ve araştırmaları ile hakkında yazılanlar için bk. Kurnaz, Millî Eğitim, sy. 87, s. 26-29).

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Ünver, "Ölmek Kaderde Var...", TDl., sy. 428 (1987), s. 97-99; Nüvit Özdoğru, "Divan Edebiyatının Büyük Bir Yorumcusunu Yitirdik", Milliyet Sanat Dergisi, İstanbul Ağustos 1987, s. 47-48; Turan Alptekin, "Divanlar Arasında", Hürriyet Gösteri, sy. 82, İstanbul 1987, s. 29-30; Walter G. Andrews, "In memoriam Mehmed Çavuşoğlu, 15 January 1936-July 1987", MESA Bulletin, XXI/2 (1987), s. 305-306; Durali Yılmaz, "Mehmed Çavuşoğlu: Edebiyatımızı Bütünleyen Adam", Tercüman, İstanbul 18 Temmuz 1987; Gürbüz Yılmaz, "Ağabeyim Çavuşoğlu", Yedi İklim, sy. 17-18, İstanbul 1988, s. 76-78; Cemal Kurnaz, "Divan Edebiyatının Bütün Cephelerini Yoklayan Bir İlim Adamı: Prof.Dr. Mehmed Çavuşoğlu", Millî Eğitim, sy. 87, İstanbul 1989, s. 17-25; a.mlf., "Mehmed Çavuşoğlu Bibliyografyası", a.e., sy. 87 (1989), s. 26-29; Abdullah Uçman, "Mehmed Çavuşoğlu İçin", a.e., sy. 87 (1989), s. 30-33.

Mehmet Kalpaklı

ÇAY MEDRESESİ

XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu medresesi.

Afyon’un Çay ilçesi girişindedir. Bugün cami olarak kullanılan medrese, Gıyâseddin III. Keyhusrev dönemi ümerâsından Ebü’l-Mücâhid Yûsuf b. Ya‘kub tarafından 677 (1278-79) yılında mimar Oğulbek b. Muhammed’e yakınındaki han ve hamamla birlikte yaptırılmıştır. Cepheye bitişik bir de çeşmesi vardır; hanın sadece kapalı bölümü ayakta olup hamamı yıkılmıştır. Anadolu Selçuklu medreseleri içinde revaksız avlusu kubbe ile örtülü, iki eyvanlı ve tek katlı olanlar grubuna girer. Malzemesi kesme ve moloz taş ile tuğladır; süslemede çini mozaik kullanılmıştır.

Düzgün ve iyi cins beyaz taştan örülmüş cephesinin ortasında yer alan taçkapısı ile dikkati çeker. Giriş kapısı üzerindeki kitâbeden başka mukarnas altındaki iki bölümde mimarın adı iki ayrı kartuş içinde tekrar yazılmıştır. Tepede de bir pars kabartması bulunmaktadır. Doğuya doğru çıkıntı teşkil eden yuvarlak kemerli ve devşirme aynalı çeşme ile batıya doğru çıkıntı teşkil eden kubbeli oda bölümü simetri meydana getirir. Giriş eyvanından ulaşılan ortadaki avlunun üzeri Türk üçgenleriyle geçilen kubbe ile örtülüdür. Karşıdaki ana eyvanın iki yanında birer kubbeli oda yer alır; bunlardan batıdakinde ayrıca ocak vardır. Doğu ve batıdaki yan kanatlar boydan boya tonozlu, dikdörtgen koğuşlar halindedir. Bu, orijinal olmasında tereddütler bulunmamakla birlikte avlusunun üzeri örtülü medreselerde rastlanmayan bir durumdur. Batıdaki çeşmeyle simetrik kare planlı bölümün alt katı yıldız tonozla örtülüdür; buranın türbe olma ihtimali varsa da içinde herhangi bir mezar veya lahit izi bulunmamaktadır. Üstteki kubbeli odanın cepheye açılan iki penceresi ve mihrabı vardır.

Başka eserine rastlanmayan Oğulbek’in han, hamam ve çeşmeyle birlikte bir külliye şeklinde ele almış olduğu anlaşılan bu yapılardan Çay Medresesi, içindeki çini mozaik süslemeler bakımından da üzerinde durulması gereken özelliklere sahiptir. Ancak yakın geçmişte hızlı bir onarım görmüş ve çini mozaiklerin bir kısmı onarım sırasında sıva ve badana altında kalmıştır. Bunların Konya’da Karatay ve İnce Minareli

medreselerindeki örneklere yaklaştıkları görülmektedir. Bu binada fîrûze çiniler arasında tuğla hamurundan palmetlerin kullanılmış olması da ayrı bir teknik özellik arzetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

F. Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin 1896, s. 19; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitabeler II, İstanbul 1348/1929, s. 49-50; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 127; K. Erdmann, "Vorosmanische Medresen und Imarets vom Medresentyp in Anatolien", Studies in Islamic Art in honour of Prof. K. A. C. Creswell, London 1965, s. 59; Süleyman Hilmi Gönçer, Afyon İli Tarihi, İzmir 1971, I, 292-297; a.mlf., "Üç Türk Mimarı ve Eserleri: Oğul Bey", Taşpınar, I/9, Konya 1933, s. 207-218; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 75-79; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 98, 182; a.mlf., "Türk Çini Sanatından Bazı Önemli Örnekler ve Teknikleri", STY, I (1965), s. 77-83; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 87, 167; a.e., İstanbul 1984, s. 140; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 303; Cl. Huart, "Epigraphie arabe d'Asie Mineure", RS, II (1894), 74, no. 10; Ekrem Kâmil, "Hicri Onuncu Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arap Seyyahlarından Gazzi-Mekkî Seyahatnâmesi", Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 33-37; M. Kemal Özergin, "Selçuklu Çağı Mimarları: Mimar Oğul-Beg", Hisar, IX-71/146, Ankara 1969, s. 20-23.

Ara Altun

ÇAYLAK TEVFİK

(ö. 1843-1893)

Türk folklor derlemelerinin öncüsü, biyografi-tarih müellifi, gazeteci ve mizah yazarı.

1843 yılı Eylülünde İstanbul'da doğdu. Çıkardığı mizah gazetesinin adından dolayı 1877'den sonra Çaylak lakabı ile anılan Mehmed Tevfik halk tabakasından bir ailenin çocuğudur. Babası, gençliğini Yeniçeri Ocağı'nda geçirerek buranın dağılmasından (1826) ve bir süre ileri rütbede bazı vezirlerin kapı çuhadarlığı hizmetinde bulunduktan sonra emtia gümrüğü tahsildarlığı yapmış olan Mustafa Ağa'dır. Son olarak berberlikte, bir rivayete göre de (Gordlevski, s. 97) kahvecilikte karar kıldığı anlaşılan babasının bu mesleklerinin sosyal münasebetler bakımından kendisinin yetişmesinde bir yeri vardır. Annesi ise müşir şehid Ali Rızâ Paşa'nın okuma yazması olan âzatlı câriyesiydi. Mehmed Tevfik, ileride eserlerinin özünü teşkil edecek olan halk kültürü ile eski örf ve âdetlere dair birçok bilgiyi onlardan edinmiştir. Kendi ifadesinden gün görmüş bir adam olduğu anlaşılan babasının Mahmud Paşa'da, devrin edip ve şair seçkin kişilerinin devam ettiği berber dükkânı (İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, X, 1819), Gordlevski'ye göre ise kahvehanesi, onun yerli hayata ait değerleri tanımasında başlı başına bir mektep olmuştur. Resmî yegâne tahsili 1853'te girdiği Beyazıt Rüşdiyesi'nde olup orada dört sene okuduktan sonra Bâb-ı Seraskerî Nizâmiye Kalemi'nde memurluk hayatına başladı. 1859'da Hazîne-i Hâssa Mektûbî Kalemi'ne geçti. Tahsilinin azlığına mukabil kendi kendini yetiştirmeye gayret gösterdi. Bu arada devrin tanınmış simalarından şair Musullu Hayâlî Efendi'den Beyazıt Camii derslerinde Nizâmî'nin Hamse'sini okudu (Kafile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 195).

Daha 1863 yılında, Şinâsi'nin tertiplediği yeni Fatin tezkiresinde tarih tarzında yazıları da bulunan bir şair olarak yer almaktaydı. Arapça ve Farsça yanında yeter derecede divan şiiri kültürünü elde ederek bu yolda şiirler yazan Mehmed Tevfik, 1867 yılı başında Muhbir gazetesiyle basın hayatına ilk adımlarını atar. Tanışıklık kurduğu Ali Suâvi'nin

başmuharrirliğini kabul etmesinde aracı olduğu bu gazetenin musahhihliğe kadar ufak tefek yazı işlerine yardım ediyordu (Ali Suâvi, “Yeni Osmanlılar Târihi”, Ulûm Gazetesi, Paris, 1 Muharrem 1287, nr. 15, s. 908-909; Mehmed Tevfik, Yâdigâr-ı Macaristan, s. 30). Aynı yılın martında Ali Suâvi’nin Kastamonu’ya sürülmesiyle işlerini daha da yüklendiği gazetenin mayıs ayında tekrar kapatılması üzerine, imtiyaz sahibi Filip Efendi’nin Muhbir yerine hemen çıkarmaya başladığı İstanbul gazetesinde (8 Haziran 1867) yazarlığını sürdürdü. Burada iken ilk eseri olan Letâif-i İnşâ’nın ilk iki cildini ortaya koydu. Bu arada girdiği Rüsûmat Meclisi müsevvid yardımcılığından Bursa ve İzmit’te bazı bürokratik memuriyetlere yükseldi. Kabiliyet ve meziyetleriyle dikkatini çektiği Bursa Valisi İzzet Paşa tarafından kurmakla görevlendirildiği vilâyet resmî gazetesi Hüdâvendigâr’ı çıkardı (8 Zilkade 1285/19 Şubat 1869) ve bir süre onun muharrirliğini yaptı.

Bilinmeyen bir sebeple istifa edip İstanbul’a geldiğinde hâmisi ve annesinin efendisi Ali Rızâ Paşa’nın oğlu Meclisi Vâlâ âzası Besim Bey’in yardımı ile bazı adlî kuruluşlarda kâtiplikler elde etti. Hüdâvendigâr gazetesindeki tecrübesinden cesaret alarak basın hayatına daha da ileri bir hamle ile devam etmek isteyen Mehmed Tevfik, bu defa imtiyazı doğrudan doğruya kendisinin olan Asır adında siyasî bir gazete çıkarmaya başladı (5 Temmuz 1870). Türk edebiyatının eski eserlerine duyduğu ilgi dolayısıyla burada Âhî Hasan’ın (ö. 1517) Hüsn ü Dil adlı mesnevisini önce tefrika edip ayrıca kitap olarak bastığı gibi Osmanlı müelliflerinden Hasan Kâfî Akhisârî’nin (ö. 1616) siyasetnâme türündeki eserinin sadeleştirilmiş neşrini yaptı. Gazetesinde yayımladığı haftalık eğlence nüshaları ile Türk mizah basınının öncüsü ve kurucusu oldu. Dîvân-ı İstînaf’taki memuriyetiyle birlikte yürütmekte zorluk çektiği Asır’ı ancak üç ay kadar devam ettirebilen Mehmed Tevfik onu kapatıp yazı hayatını, o sıralarda Terakkî-Eğlence adı altında ayrıca mizahî bir yayın organı kurmuş olan Terakkî gazetesinde devam ettirmeye çalıştı.

1871 yılı başlarında, yeni vali tayin edilen Âkif Paşa ile Bosna’ya giderek Saray sancağı tahrirat müdürü oldu. Bir ara açıkta kaldıktan sonra oradan Bihke (Bihać) sancağı tahrirat müdürlüğüne tayin edildi. Yeni görev yerinin verdiği imkânla Hırvatistan, Macaristan ve Avusturya’da bir seyahat yaptı. Bosna’da kaldığı sırada Boşnakça’yı da öğrendi.

Bir seneyi aşkın bir zaman sonra izinli olarak İstanbul'a geldiğinde hâmisi Besim Bey İstanbul şehremâneti olunca (Mayıs 1872) onu şehremini tanzîfat müdürü yaptı. Mehmed Tevfik öte yandan henüz Bosna'da iken çıkmaya başlayan mizahî Letâif-i Âsâr gazetesinin idaresini üzerine alarak yeniden basın hayatına kavuştu. Kendisi hal tercümesinde Asır'ın imtiyazını İstanbul'a dönüşünde Letâif-i Âsâr'a çevirip yayımlamaya başladığını söylemekle bir hataya düşer (Yâdigâr-ı Macaristan, s. 32). Çünkü Letâif-i Âsâr, Mehmed Tevfik Bosna'dan ayrılmadan çok önce 31 Mart 1871'de ve Asır gazetesinin imtiyazının bu adla mizahîye çevrilmiş olduğu hususu da aynı tarihli ilk nüshasında ilân edilmek suretiyle yayın âlemine girmişti (Letâif-i Âsâr, nr. 13, 10 Muharrem 1289/19 Mart 1287 r.). O tarihten itibaren Terakkî-Eğlence gazetesinin devamı olarak ve 12. nüshada kaldığı yerden onun numarasını takip ederek çıkan Letâif-i Âsâr'ın üzerinde Mehmed Tevfik imzasının görülmesi ise 46. sayısından (11 Receb 1288/26 Eylül 1871) itibaren yayınının uğradığı altı buçuk aylık bir kesintiden sonra, yani artık İstanbul'da bulunduğu 1872 yılı Haziranının ikinci yarısına rastlar. Bu iki buçuk ay kadar ve on nüsha böyle devam eder. Bundan sonra gazetede ismi görülmeyen Mehmed Tevfik, memuriyetinin elvermemesi yüzünden fiilî gazetecilik faaliyetini bu defa da bırakarak serbest kalan zamanlarını öteden beri yazmayı tasarladığı eserleri üzerinde çalışmaya ayırdı. 1872 Kasımında fıkra derlemeleri çalışmalarının mahsulü olarak neşre başladığı Letâif-i Hikâyât ve Garâib-i Rivâyât dizisinin ardı sıra 1873 Kasımı sonlarından itibaren de Kafile-i Şuarâ adlı eserinin neşrine geçti. Eseri üzerindeki çalışmaları hayli ilerlemişken Letâif-i Âsâr'ı değişik tertipte yeniden yayımlamaya çalışmış (son sayısı 22 Haziran 1875), onun ardından da Geveze adı ile bir mizah gazetesi çıkarmaya

başlamıştı (5 Ağustos 1875). Ancak bunu on sayıdan öteye götüremedi ve gazetesini kapattı (14 Ekim 1875).

Bir süre sonra Basîret'te faal gazeteciliğe dönen Mehmed Tevfik, Çaylak adındaki mizah gazetesini kurdu (1 Şubat 1876). Onu yayımlamakta iken milletvekilleri ve talebelerden bir Türk heyetinin 1877 Nisan-Mayısı içinde Macaristan'a yaptığı ziyarete Basîret'in muhabiri olarak katıldı ve gazeteye oradan bu seyahatle ilgili yazılar gönderdi. 1877-1878 Türk-Rus Savaşı sırasında hükümetin mizah gazetelerine karşı tutumu dolayısıyla Çaylak'ın

kapanışının (25 Haziran 1877) hemen ardından Osmanlı adlı siyasî gazeteyi neşre başladı (10 Ağustos 1877-14 Ocak 1878).

Kendi yazdığı hal tercümesi 1877 yılından öteye gitmediğinden ve başkalarınca araştırılmadığı için de hayatının bundan sonrası hakkında mevcut bütün yazılarda meçhul kalmış olan Mehmed Tevfik, çıkardığı bu son gazeteden sonra da yazmaya devam ettiği Basîret'in kapanmasıyla (20 Mayıs 1878) Vakit gazetesine geçmiş, bir süre Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde de çalışmıştır. 1881'de Şümrûh-ı Edeb ve onun devamı olarak Mecmûa-i Âsâr-ı Edebiyye adıyla çok kısa ömürlü edebî-fikrî bir mecmua denemesine giren Mehmed Tevfik, gazetecilik hayatını 1884'ten sonra hep Tarîk gazetesinde sürdürmüştür. Buradaki fıkra ve yazıları ile "letâif-nüvîs-i Tarîk" diye de şöhrete erişen Mehmed Tevfik'in özellikle ramazan dizileri geniş bir ilgi uyandırmaktaydı (bir kısmına Mehmed Tevfîk-i Dehlevî imzasını koyduğu bu yazı dizilerinden birkaçı için bk. "Ramazan Muhabirimizden Varaka", Tarîk, nr. 792, 5 Ramazan 1303/8 Haziran 1886-nr. 812, 25 Ramazan 1303/28 Haziran 1886; Mehmed Tevfîk-i Dehlevî, "Ukāz-ı Ramazân", Tarîk, nr. 1136, 1 Ramazan 1304/24 Mayıs 1887-nr. 1163, 29 Ramazan 1304/20 Haziran 1887).

Kendi adına gazete çıkarmaktan uzaklaştığı yıllar 1881'den bu yana Mehmed Tevfik'in eserce en verimli devresi oldu. Yazı hayatının başta gelen ilgi alanlarından olan fıkra derlemelerinin en mühim kısmını birbiri peşi sıra yayımlaması yanında kendisine Türk edebiyatı ve kültür tarihinde başlı başına bir şöhret sağlayan İstanbul'da Bir Sene adlı kitap dizisini de bu devrede ortaya koydu. Değişik edebî nevilere yönelmiş eserleri de yine bu devrede çıkar. Hayatının son yıllarında Mektebi Mülkiyye-i İdâdiyye kitâbet ve inşâ hocalığı ile Mektebi Mülkiyye-i Tıbbiyye başkâtipliği vazifelerinde bulundu. 1893'te öldü, vasiyeti üzerine Çamlıca Çakaltepe'de Tek Servi denilen mezarlığa defnedildi.

Mehmed Tevfik yaş itibariyle Nâmık Kemal ve Recâizâde Ekrem neslinden olmakla beraber zamanının yenileşme devri edebiyatçılarından çok farklı bir yol tutarak ne Batı tesirindeki cereyana yakınlık göstermiş, ne de eski edebiyatın takipçisi olmuştur. Edebiyata divan şiiri tarzında manzumelerle adım atan Mehmed Tevfik az zaman sonra nesir sahasına yönelmiş, nazmı ise artık sadece mizah vadisinde kullanmıştır. Kendisini devrinin

edebiyatçılarından farklı kılan taraf, eserlerine günlük yerli hayatı esas alması ve o hayat içindeki töre ve geleneklere bağlı değerleri tesbite çalışmasıdır. Folklorik yöne ilgi ve dikkat, onun eserlerinin özünü meydana getiren başlıca özelliktir. Yazılarında sanat yapmak gayesi gütmeyen Mehmed Tevfik hikâye ve romana, halk hayatını ve derlediği folklorik malzemeyi sergilemeye yarayacak bir vasıta olarak bakmıştır. Onun eser ve yazılarına hâkim olan günlük hayatta kaybolan yahut kaybolmaya yüz tutmuş geleneklerimizi yazıya geçirip tamamıyla unutulmaktan kurtarıp sonraki nesillere aktarma düşüncesi, en kuvvetli ifadesini mahallî röportaj mahiyetindeki İstanbul'da Bir Sene adlı eseriyle İki Gelin Odası adındaki örf romanında ifadesini bulur. Batı'dan gelen tesirler ve zamanın getirdiği değişikliklerle eski millî hayatın süratle kaybolup gitmekte olan gelenek ve görünüşlerini tesbit etmenin değerini çok iyi kavrayan Mehmed Tevfik, aynı zamanda Türk folklor mahsüllerinin derlenmesi işinde bir öncü durumundadır. Başta Nâmık Kemal olmak üzere devrinin birçok edebiyatçısının uzak durmaktan da öteye hor baktıkları bu sahaya yönelen ve kalemini orada çalıştıran bir muharrir olmak cesaretini göstermiştir. İtinasız dili ve ifadesi, yerine göre çok defa sade olan Mehmed Tevfik, geniş bir okuyucu kitlesinin okuduğu bir halk muharriri olmayı tercih etmiştir.

Yeni zamanlarda uğradığı değişmeler sonucu, günümüzdekinden çok farklı bulduğu millî ahlâk ve töreleriyle geçmişteki hayata karşı büyük bir merak duyduğunu söyleyen Mehmed Tevfik, yenileşme hareketleri bünyemize girmeden önceki yaşayış ve törelerin nasıl olduğu hakkında en sağlam bilgileri, o devirleri bir yeniçeri olarak yaşamış olan babasından elde ettiğini özellikle belirtmiş, kendisinde "eski zamanın hallerini" araştırma fikir ve ihtiyacının doğmasında onun mühim bir tesiri olduğunu açıklamıştır ("Başımızdan Kılafdânı Çıkarıp Fes Giydik De Ne Olduk", Letâif-i Hikâyât ve Garâib-i Rivâyât, yeni tertip, cüz 1, İstanbul 1290, s. 11-12).

Bu ilgi ve merak onu küçük yaşlardan itibaren eski metinler toplamaya, yaşlı kimselerden geçmiş hayatımız hakkında bilgiler derlemeye sevketmiştir. Letâif-i İnşâ, Kafile-i Şuarâ gibi eserleriyle başlı başına bir külliyat mahiyetindeki fıkra derlemeleri onun bu gaye ile tuttuğu defterlerden çıkmıştır.

Mehmed Tevfik, tarih düşünüşü içinde ayrıca bir mesele olarak bizde biyografi nevinin yetersizliği üzerinde durur. Eski olsun yeni olsun müelliflerimizce biyografi alanında yazılmış şeylerin, meşhur bir kimsenin doğum ve ölüm yılı ile onun memuriyetlerine ait birtakım mevki, rütbe isimleri ve tarihlerin sıralanmasından ibaret kalan basit bir çerçeveden öteye geçemediğine işaret ederek gerçek anlamda bir hal tercümesinin o kimsenin hayat tarihi demek olduğunu söyler. Biyografinin asıl vazifesinin, ele alınan insanın şahsiyetini ömrü boyunca yaptığı işlerin sebep, tesir ve neticeleriyle değerlendirip göstermek, o kişinin gerçekleştirdiği iş ve eserlerdeki gaye ve idealleri kavramak olduğunu anlatmaya çalışır ("Terceme-i Hâl-Bir İfade", Şümrûh-ı Edeb, nr. 2, Rebîülevvel 1298, s. 34-35). Mehmed Tevfik duyduğu eksikliğe cevap vermek gayesiyle, Barbaros Hayreddin Paşa'dan başlattığı Meşâhîr-i Osmâniyye adı altında bir külliyat kurma teşebbüsü yanında Türk tarihinin meşhur şahsiyetlerinin hal tercümeleri üzerinde kalem denemelerine girişir ("Merhum Reşid Paşa'nın Terceme-i Hâl-i Siyâsîsi", Şümrûh-ı Edeb, nr. 2, 1298, s. 35-46; "Fâzıl Ahmed Paşa", Mecmûa-i Âsâr-ı Edebiyye, nr. 3 [1], Rebîülâhir 1298, s. 77-83).

Mizahtan hoşlanan tabiatı dolayısıyla mizahî fıkralar sahasında çok kalem oynatmış olan Mehmed Tevfik, yaptığı işin değerini bilen şuurlu bir fıkra derleyicisi olmuştur. Hâfızalarda yaşayan fıkraların medenî milletlerde sözlü planda bırakılmayıp yazıya geçirilmek suretiyle ciddi bir şekilde derlenmiş olduğuna dikkat çekerken bu sahada sürdürdüğü derlemelerle bizdeki fıkra mevcudunu unutulup kaybolmaktan kurtarmaya çalıştığını açıkça ifade eder (Nevâdirü'z-zerâif, İstanbul 1299, önsöz, s. 2-4). Onun bu derlemelerinde, geçmiş devirlerimizden

şahsiyetlerin hayat ve halleriyle ilgili olarak yazılı ve sözlü kaynaklardan elde edilme bir fıkra varlığı hususi bir yer tutmaktadır.

Asır gazetesinde yayımladığı haftalık hususi eğlence nüshaları ile mizah basınının ortaya çıkışında bir öncü rolü oynayan Mehmed Tevfik, daha sonra Terakkî-Eğlence ve Letâif-i Âsâr'dan bu yana yazdıkları ve yayımladığı mizah gazeteleriyle de Türk mizah gazeteciliğinin gelişmesinde bir role sahip olabilmiştir. Çıkardığı son mizahî gazete olan Çaylak, kendisine ayrıca bir şöhretle birlikte esas adından ayrılmaz bir lakap kazandırmıştır. Sırbistan çatışmaları boyunca ve 93 Harbi'nin yayınına

devam edebildiği ilk zamanlarında bu gazetesinde düşman hakkındaki hiciv ve karikatürleriyle Türk milletinin duygularına tercüman olmuştur. Çaylak Tevfik'in mizahında Batı hayranlığı ve millî ahlâk ve törelerden kopuş, ortalıkta zuhur eden Frenk taklitçisi tiplerin teşhiri, başından beri yer almış bir mesele olarak dikkati çeker. Onun lâyıkıyla incelenmeyen mizah yazarlığına şu eserlerde yetersiz de olsa temas edilmiştir: Cemal Kutay, Nelere Gülerlerdi? (İstanbul 1970, s. 64-67); Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihimizde Mizah Dergileri (İstanbul 1970, s. 20-22); M. Raif Ogan, "Mizah Yazarlığımız Üzerine" (Hilmi Yücebaş, Hiciv ve Mizah Edebiyatı Antolojisi, 3. bs., İstanbul 1976, s. 48-49).

Kendisini yakından tanımış olan Ahmed Râsim'in ustaca bir portresini çizdiği Çaylak Tevfik, eserleri hakkında iddialı olmaktan uzak kalan çok mütevazi bir yazar olarak tanınmıştır. Eserleri içinde sadece İstanbul'da Bir Sene'ye, kaybolan eski yaşayış ve âdetleri yazıya geçirmiş olması bakımından değer vererek onun bu millî muhtevası ile Türk edebiyatında kendisine mahsus bir yeri olabileceğine inanır.

Sanat iddiası gözetmemek ve belirli herhangi bir edebiyat zümresine dahil bulunmamak sonucunda edebiyat tarihlerinde gerçek yeri gözden kaçırılmış olan Mehmed Tevfik'in yerli hayatı anlatmayı gaye edinmiş bir muharrir olarak halk kültürünü ve millî gelenekleri aksettirmedeki meziyetini yabancı müellifler çok daha iyi farketmişlerdir. Onlar tarafından eserlerinin değerine daima işaret edilmiştir. Th. Menzel, geçmişte kalan Osmanlı kültürü ile eski örf ve âdetleri tesbit ettiği için onun adının daima anılacağını yazar.

Eserleri. 1. Letâif-i İnşâ (I-III, İstanbul 1284-1285). Nâmık Kemal'in arkadaşı Mustafa Refik'in neşre başlayıp (I-II, İstanbul 1281-1282) genç yaşta koleradan ölümü ile yarım kalan aynı addaki eserini devam ettiren bu derleme, mektup türünde eski yolda sanatkârane üslûpla yazılmış metinleri bir araya getiren bir çalışmadır. Kaybolmaktan kurtulup yeniden gün ışığına çıkmaları için derlediğini söylediği, bir kısmı mizahî olan bu yetmiş iki metin arasında iki manzum parça ile bir kitap takrizi ve bir de uzun hikâye yer almaktadır. Eserdeki münşeat tarzı eski metinlerin bir kısmı, onları yazanların hayatları kadar bazı tarihî hadiselerle devirlerinin yaşayışını aksettirir mahiyette olmaları bakımından ayrı bir değer taşır. Letâif-i İnşâ

Bursalı Tâhir'den bu yana onu tekrarlayan müelliflerce Zeyl-i Letâif-i İnşâ diye aslında olmayan bir adla anılagelmiştir. 2. Nizâmü'l-âlem li-cenâbi Akhisârî (İstanbul 1287). XVI. asır Osmanlı müelliflerinden Hasan Kâfî Akhisârî'nin 1004'te (1595) Eğri seferinde III. Mehmed için devlet idaresi hakkında Arapça telif edip 1597'de Türkçe'sini kaleme aldığı Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem adındaki siyasetnâmesinin, Arapça'dan tercüme edildiği kaydıyla yer yer kısaltılarak günün diline göre sadeleştirilmiş neşridir. Mehmed Tevfik, Türkçe versiyonunun 1868'de taş baskısı da yapılmış olan ve içinde memleket idaresi hakkında şimdiki zamana birtakım mesajlar bulduğunu belirttiği esere birçok açıklama ve not eklemiştir. Eser kitap şeklinde çıkmadan önce Asır'da tefrika halinde yayımlanmıştır (1870). 3. Kafile-i Şuarâ (İstanbul 1290-1293). Türk şiirinin eski ve yeni şöhretlerinin biyografilerini, eserlerinden seçme örneklerle birlikte antolojili bir şairler ansiklopedisi şeklinde bir araya getirip tanıtmak isteyen eser "Derviş" maddesine kadar gelebilmiştir. Müellif üç sene içinde on cüzünü çıkarabildiği eserine bundan sonra on yedi sene daha yaşadığı halde dönememiştir. Geçmiş asırlar şairlerinin hal tercümeleri tezkirelerden derlenmiş şeyler olmasına karşılık çağdaşı şairler hakkındaki bilgiler, bizzat kendilerinden alındığı ve başka kaynaklarda bulunmadığı için hususi bir değer ve önem taşır. Eserde yer alan XIX. asır şairlerinin sayısı otuz dokuz kadardır (şair Osmanlı hükümdar ve şehzadelerine en başta müstakil bir bölüm ayrılan Kafile-i Şuarâ'daki toplam 287 şairin alfabetik listesi için bk. A. Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, 1972, I, 345-347). 4. İstanbul'da Bir Sene (İstanbul 1299-1300). Müellifin en kalıcı çalışması olan bu eser, değişik mevsimler boyunca İstanbul yaşayışını, her ayını belirli bir konu içinden anlatmak üzere on iki kitaplık bir dizi olarak tertip edilmiştir. Dizinin, basılmaya başlandığı kânunlardan itibaren yılın ilk beş ayını içine alan beş kitabı yayımlanabilmiştir. Yazar bu kitaplarında, yerli hayatı ve ona bağlı örf ve âdetleri çok defa birer hikâye çerçevesi içinden veren bir yol takip eder. Eserde bu hayatla ilgili zengin malzeme bir folklorcu ve etnograf sadakatiyle tesbit edilmiştir. İstanbul'un çeşitli eğlenceleriyle günlük hayatını aksettiren bu mühim eser, kaybolmakta olan eski Türk hayatının samimi ve gerçek bir ifadecisi olması bakımından az zamanda şarkiyat dünyasının alâkasını çekmiş, Alman Türkologu Th. Menzel'in çeşitli araştırma ve çalışmalarına konu teşkil etmiştir. Diziyi şu kitaplar meydana getirmektedir: a) Birinci Ay: Tandır Başı (İstanbul 1299). Aralık ayı hayatına ait olan bu kısımda, eski Türk ailesinde kadınların uzun kış

gecelerini tandır sohbetleri ve masallarla nasıl geçirdikleri anlatılır. b) İkinci Ay: Helva Sohbeti (İstanbul 1299).

İçinde ayrıca "Mahalle Kahvesi" adlı uzunca bir fasıl da bulunan bu cüz, daha o devirde kaybolmakta olan kış eğlence ve toplantılarından helva sohbetlerini bütün teferruatı ile tesbit etmekte, öte yandan o çağda günlük hayatın ayrılmaz bir parçası olan mahalle kahvelerindeki yaşayışı tam dekoru, çeşitli tip ve simaları ile canlandırmaktadır. Eserde, bugün hemen tamamıyla unutulmuş aile içi gece oyun ve eğlenceleri titiz bir folklorcu dikkatiyle etraflı bir şekilde yazıya geçirilmiştir. Geçmiş Türk hayatının iki mühim eğlence müessesesini ele almış olması dolayısıyla taşıdığı önem bakımından bu ikinci kitap üzerinde Th. Menzel tarafından bir doktora tezi yapılmıştır: Mehmed Tewfiq, Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva-Sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft) aus dem Türkischen zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fussnoten erlautert. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der kgl. bayer. Friedrich.-Alexanders Universität Erlangen (Erlangen 1905). c) Üçüncü Ay: Kâğıthane (İstanbul 1299). Dizinin en geniş hacimlisi olan bu kitapta ilkbaharın gelmesiyle başlayan Kâğıthane âlemleri, aynı konuyu anlatan başka eserlerde görülmeyen türlü ayrıntılara inmesini bilen bir dikkatle tasvir edilmiştir. Bu cüz de başlı başına tarihî bir vesika hüviyetini taşımaktadır. d) Dördüncü Ay: Ramazan Geceleri (İstanbul 1299). Divan şairi Sâbit'in ramazâniyyesinden hareketle mahyaların kuruluşu, cami avlularındaki kandil uçurmaları, yollarda fener oyunları, ramazan sergileri, iftar sofraları, tiryakilere yapılan muziplikler, gece hamam safaları gibi İstanbul'un mâzide kalmış ramazan hayatından levhalar veren bu eser de başlı başına tarihî bir vesika değerini taşımakta olup bütünüyle İstanbul'un bir ramazan folklorudur. Neşri üzerinden henüz pek az zaman geçtiği sıralarda kısım kısım Fransızca'ya tercüme edilip Paris'e gönderilmekte olduğu bildirilir (Arakel Kütüphanesi Esâmi-i Kütübü, İstanbul 1301, s. 177). e) Beşinci Ay: Meyhane yahut İstanbul Akşamcıları (İstanbul 1300). Evliya Çelebi'den sonra İstanbul'un bu köşelerini istatistik bilgilerle beraber en etraflı şekilde tanıtan bir çalışmadır. Buralar hakkında çok kuvvetli bir müşahedeye dayanan eser, içki yuvalarının ve müdavimlerinin iç yüzünü tam bir çıplaklıkla teşhir etmektedir. Eserin sonraki yedi cüzünden sadece birisinin konusunun, ileride Abdülhak Şinâsi Hisar'ın Boğaziçi Mehtapları'nda ele alacağı

mehtap âlemlerine ait olduğu kendisinden öğrenilmektedir (Kâğıthane, s. 12). İstanbul'un eski yaşayışından çeşitli levhalar tesbit eden yerli gravürleri de günümüzde ayrıca bir vesika değeri kazanan İstanbul'da Bir Sene, üzerinde doktora tezinden başka incelemeler yapan ve onun şarkiyat âleminde tanınmasında büyük rolü olan Thedodor Menzel tarafından bütünüyle "Türkische Bibliothek" serisinin II, III, IV, VI ve X. kitapları olarak şu adlarla Almanca'ya tercüme edilmiştir (Berlin 1905-1909). 1. Monat: Tandyr baschy (der Wärmekasten, 1905). 2. Monat: Helva Sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft, 1906). 3. Monat: Kjatxane (Die süssen Wasser von Europa, 1906). 4. Monat: Die Ramazan-Nächte (1906). 5. Monat: Die Schenke oder Die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel (1909). Ayrıca Tarih ve Toplum dergisinin ilâvesi olarak önce 1987'de forma halinde, 1991'de de kitap şeklinde bazı okuma hatalarıyla birlikte yeni harflere aktarılmış bir neşri de yapılmıştır (haz. Nuri Akbayar). 5. İki Gelin Odası (İstanbul 1301-1302). Kadınların eğitimi meselesinin yanı sıra içinde çeşitli örf ve âdetlerle folklorik unsurların yer aldığı, iç içe birkaç olayın hikâye edildiği bir romandır. Eski Türk evinde köklü bir bezeme ve donatma sanatı geleneğine dayanan bir töre olarak yaşatılan gelin odasını, kendi zamanında bile unutulmuş dekor ve düzeni içinde o çağları bilenlerden araştırarak bütün ayrıntıları ile tesbite muvaffak olduğu sayfalar, geçmişteki yaşayış ve kültür tarihi için bir vesika değerini taşır. Oğlunu sevdiği karısından ayırıp zengin bir ailenin kızı ile evlendirmek isteyen bir annenin sebep olduğu aile faciasını canlandıran eser, son cüzü çıktığında gerçek mânada bir millî roman olarak tanıtılmış, yazarına millet adına ayrıca teşekkür edilmiştir (Tarîk, nr. 274, 9 Rebîülevvel 1302/27 Kânunuevvel 1884; Tercümân-ı Hakîkat, nr. 2016, 3 Cemâziyelevvel 1302/18 Mart 1885).

Metin ve Fıkra Derlemeleri. 1. Letâif-i Hikâyât ve Garâib-i Rivâyât (İstanbul 1288-1289). İlk iki cüzünü çıkarıp bir yıl sonra 1290'da yeni ve farklı bir şekilde devam ettirmek istediği bu fıkra ve hepsi yerli hayatla ilgili küçük hikâyeler külliyatının sonunu getirememiştir. Başlangıçta fıkra ağırlıklı olan esere sonraki cüzlerde manzum parçalar, Batı edebiyatlarından yapılmış tercümeler de girer. 2. Âsâr-ı Perîşân (İstanbul 1297 h.-1298 r.). Eski ve yeni Türk edebiyatından seçme metinler mecmuası olarak neşre başlanmış ve ancak altı cüzü çıkarılabilmiştir. Burada da tanınmış şahsiyetlerle ilgili fıkralar hususi bir yer tutar. 3. Nevâdirü'z-zarâif (İstanbul

1299). Timur'dan başlayarak Türk ve özellikle Osmanlı hükümdarlarının kendi devirlerindeki şair ve âlimlerle münasebetlerini ele alan ve bu konudaki fıkraları toplayan bir eser olup ancak bir cüzü çıkabilmiştir. 4. Letâif-i Nasreddin (İstanbul 1299). Hep anonim şekilde nakledilen Nasreddin Hoca fıkralarını ilk defa kendi imzası altında toplamak gibi bir özelliği olan eserin ilk iki cüzden sonra devamı gelmemiştir. Mehmed Tevfik'in, Nasreddin Hoca'nın altmış fıkrasını bir araya getiren bu resimli eserinin, dünya edebiyatının tanınmış eserlerinin yer aldığı Philipp Reclam's Universal=Bibliothek serisi içinde (nr. 2735) Almanca tercümesi de basılmıştır (Die Schwänke des Nassr-ed-din und Buadem von Mehemet Tewfik [trc. Dr. E. Müllendorff], Leipzig 1890). Yazarın bundan başka Bu Âdem ve Hazîne-i Letâif adlı eserlerinde de Nasreddin Hoca fıkraları vardır. 5. Bu Âdem (İstanbul 1299-1301). Mehmed Tevfik'in en sevilmiş ve tutulmuş eserlerinden biri olan bu kitapta,

hepsini "bu âdem" ifadesiyle başlattığı 226 mizahî fıkra bir araya getirilmiştir. Bunların içinde bir de "Bu Âdemin Sergüzeşti" başlığı altında, İstanbul'un yağlıkçı esnafından saf ve dürüst bir insanın kendisini içkiye kaptırıp bir tekke şeyhinin mârifetiyle nasıl eski haline döndürüldüğünü anlatan uzun bir hikâye yer almaktadır. Gördüğü rağbet dolayısıyla bir yıl sonra ikinci baskısı yapılan (1302/1884) eserin 197 fıkrasının Almanca tercümesi yukarıda adı geçen eser içinde çıkmış (1-93 s.), Th. Menzel'in "Türkische Bibliothek" külliyatının XIII. kitabı olarak ayrıca yaptığı Almanca tercümesiyle tamamlanmıştır (Das Abenteuer Buadem's, Berlin 1911). Öte yandan Leningrad Doğu Dilleri Enstitüsü yayınları arasında Dimitriev tarafından eski harflerle bir neşri de yapılmıştır (Bu Adam. Osmanskiy Tekst so slovarem, Leningrad 1928). Orijinal baskıdaki uzun hikâye bu baskıda yoktur. 6. Hazîne-i Letâif (İstanbul 1302-1303). Müellifin en hacimli ve en zengin fıkra derlemesi olan bu eser, Türk fıkralarından başka diğer Doğu ve Batı milletlerine ait mizahî fıkraları da içine almaktadır. 658 fıkrayı bir araya getiren kitabın taklit baskıları da yapılmıştır. 7. Tahrîc-i Harâbât (İstanbul 1300). Ziyâ Paşa'nın Harâbât'ında Osmanlı şairlerine ait şiirlerden seçme beyitlerin kafiye sırası ile bir araya toplandığı küçük bir antolojidir.

Tarihe Dair Eserleri. 1. Meşâhîr-i Osmâniyye Terâcim-i Ahvâl-i Kapudân-ı Deryâ Meşhur Gazi Hayreddin Paşa Barbaros (İstanbul 1293). Osmanlı

donanmasının Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar bir tarihçesiyle birlikte Barbaros Hayreddin Paşa'nın hayatını ve devrindeki deniz muharebelerini ele alır. Üç cüz olacağını haber verdiği bu kitabın ilk iki cüzünü çıkarabilmiştir. 2. Târih veya Sene 1171 Cinayetleri (İstanbul 1302). Osmanlı Devleti'nin nasıl bir çevrede ortaya çıktığını belirten giriş kısmından sonra Osman Gazi'den başlayarak Çelebi Mehmed'e kadar Osmanlı hükümdarlarının devirlerinin bir değerlendirmesini yapan ilk cüzünden sonraki kısımlar elde bulunmadığından esas konusu belli olmayan eserden Cl. Huart millî ve tarihî bir roman diye bahseder ("Bibliographie ottomane", JA, 8. seri, IX, AprilJuin 1887, s. 367). 3. Yâdigâr-ı Macaristan-Asr-ı Abdülhamid Han (İstanbul 1294). Devlete baş kaldıran Sırplar'a karşı çok çetin savaşlar sonunda 29 Ekim 1876'da kazanılan Aleksinaç zaferini tebrik için İstanbul'a gelen Macar heyetinin ziyaretine karşılık vermek üzere Sultanahmet Özbekler Dergâhı şeyhi Süleyman Efendi'nin başkanlığında ve kendisinin de tek gazeteci olarak içinde bulunduğu Türk heyetinin 20 Nisan-18 Mayıs 1877 tarihleri arasında Macaristan'a yaptığı seyahati, İstanbul'dan başlayıp dönüşe kadar günü gününe anlatır. Büyükçe bir kısmı önce Macaristan'a Seyahat adı altında imzası olmaksızın yarım kalmış bir tefrika şeklinde çıkmıştır (Basîret, nr. 2097, 6 Cemâziyelevvel 1294/7 Mayıs 1293-nr. 2118, 28 Cemâziyelevvel 1294/29 Mayıs 1293). Kitap halinde basılırken esere, 1849 Macar ihtilâli ileri gelenlerinin Türkiye'ye sığınmalarının ve bundan doğan "mülteciler meselesi" krizinin özlü bir tarihçesiyle kendisininki de dahil olmak üzere Türk heyetini teşkil eden şahısların hal tercümelerini veren bir kısım ilâve edilmiştir. Macarlar'ın Türkler'e olan yakınlık ve dostlukları üzerinde ısrarla durulan eserde, müşterek Rus tehdidi karşısında Türk-Macar yakınlaşmasının akisleri görülmektedir.

Son Eserleri. 1. Usûl-i İnşâ ve Kitâbet (I-II, İstanbul 1307-1308). Mektebi İdâdî-i Mülkiyye'de üç sene boyunca verdiği kompozisyon ve edebiyat bilgileri derslerinden meydana gelen ve en hacimli eseri olan bu kitap, örneklerinin bolluğu ve tasnif tarzının farklılığı ile dikkati çeker. 2. Levâmiu'n-nûr (İstanbul 1308). Hz. Muhammed'in çeşitli yönleriyle hayatından başka ailesini ve Asr-ı saâdet'in önde gelen şahsiyetlerini ele alan geniş çerçeveli bir eserdir. Konuya hürmetle her bakımdan büyük bir özen göstererek yazdığı kitap, aynı zamanda baskı tekniği bakımından da dikkati çekmektedir.

Bunlardan başka Mehmed Tevfik'in, hazırladığını haber verdiği Keçkül-i Fukarâ, İstanbul Mirasyedileri, Tandırnâme ve Durûb-i Emsâl-i Nisvân adlı eserleri varsa da hepsi yine fıkra, folklor muhtevalı ve günlük yaşayışla ilgili olduğu anlaşılan bu çalışmaları yayın alanına çıkamamıştır. Bursalı Tâhir ve onu tekrarlayanlarca bir de Nevâdirü'z-zurefâ adlı eser ona ait gösterilir. Öbür adı Mecmûa min nevâdiri'l-üdebâ ve âsâri'z-zurefâ (İstanbul, ts.) olan Letâif-i İnşâ benzeri bu üç ciltlik kitabı Mehmed Tevfik'in kendi eserleri arasında hiçbir defa zikretmemiş olması, onun kendisiyle herhangi bir alâkası bulunmadığını meydana koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Çaylak Tevfik hakkında bütün yazılanlar, onun başından itibaren eksik olduğu kadar yanıltıcı tarafları da bulunan ve 1877'den öteye gitmediği için hayatının en verimli son on altı senesini açıkta bırakan kendi hal tercümesine dayanmaktadır. Burada, onlarda bulunmayan bilgiler doğrudan doğruya kendi eserleriyle devrinin basınından elde edilmiştir. Mehmed Tevfik, Yâdigâr-i Macaristan, İstanbul 1294, s. 29-32 (kendi yazdığı hal tercümesi); Fatin, Tezkire (nşr. Şinâsi), İstanbul [1282], s. 35-36 (basılı tek nüshası Ö. F. Akün'ün hususi kütüphanesindedir, metin için bk. Ömer Faruk Akün, "Şinasi'nin Fatin Tezkiresi Baskısındaki Yeni Biyoğrafik Bilgiler", TM, XIV (1965), s. 291-292); Ebüzziyâ Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 83; Paul Horn, Geschichte der türkischen Moderne, Leipzig 1902, s. 40-41; Th. Menzel, Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva Sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft) Einleitung: Mehmed Tewfik und Sein Werk, Erlangen 1905, s. 1-7; a.mlf., "Bekrī Mustafa bei Mehmed Tewfik", KSz., VII (1906), s. 83-89; a.mlf., «Mehmed Tewfîq's "İstambolda Bir Sene"», a.e., X (1909), s. 1-60; a.mlf., "Bu adem-Schwänke", Beiträge zur Kenntnis des Orients, IX (1914), s. 124-129; a.mlf., "Tewfîk Mehmed", EI (Fr.), (1930), IV, 765; a.mlf., "Tevfik Mehmed", İA (1971), XII/1, s. 212-213; K. J. Basmadjian, Essai sur l'histoire de la littérature Ottomane, İstanbul 1910, s. 223-224; Wl. Gordlevski, Oçerki Po Novoy Osmanskoy Literatur, Moskva 1912, s. 96-

99; Bertha Schmidt, Übersicht der türkischen Literatur, Heidelberg 1918, s. 5; Osmanlı Müellifleri (1338), II, 117-118; Ahmed Râsim, Muharrir, Şair, Edîb, İstanbul 1924, s. 50-51; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 67, 68, 72, 74, 86-88; Mustafa Nihad [Özön], Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1934, s. 324; a.mlf., Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, s. 222; Gövsa, Türk Meşhurları, [1945], s. 92-93; Ali Suâvi, "Yeni Osmanlılar Târihi", Ulûm Gazetesi, nr. 15, Paris 1 Muharrem 1287, s. 908-909; Otto Spies, "Die Moderne Türkische Literatur", HOr. (1963), s. 350.

Ömer Faruk Akün

ÇEÇENİSTAN

Kuzeydoğu Kafkasya'da ülke.

13.300 km² yüzölçümü, 1.450.000 nüfusu (Kasım 1991) olan Çeçenistan kuzey ve doğuda Dağıstan, batıda İnguş Cumhuriyeti ve Kuzey Osetya, güneyde ise Gürcistan'la çevrilidir. 1957'de Rusya Federasyonu'na bağlı olarak kurulan Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde yer alan Çeçenler, Sovyetler Birliği'nin dağılması sırasında Rusya'dan bağımsızlıklarını ilân ederek (1 Kasım 1991) Çeçen Cumhuriyeti'ni (Nohçi Respublika) kurdular. Fakat bu cumhuriyeti henüz hiçbir devlet resmen tanımamıştır. Cumhuriyetin başşehri Grozniy, diğer önemli şehirleri Gudermes, Malgobek ve Argun'dur.

Fizikî Coğrafya. Yükselti, güney sınırında bulunan Kafkas dağlarından itibaren kuzeye doğru azalır; en yüksek nokta, Kafkaslar'ın ülkedeki parçası olan Bokovoniy dağları üzerinde Tebulos-Mta/Tebolt-Lam doruğudur (4494 m.). Bu yüksek dağların kuzeyinde ve ülkenin orta kesiminde Çeçen ovası, onun kuzeyinde ise içinde kum tepelerine de rastlanan Nogay bozkırı adındaki Terek-Kuma çöküntüsü yer alır. Güneyde dağ iklimi, kuzeyde kara iklimi hüküm sürer; bu kesimde yazlar sıcak ve uzun, kışlar ise ılık olur ve yılın büyük bölümünde yeşillik görülür. Güneydeki dağlık alan 1950 m. yüksekliğe kadar sık bir şekilde kayın, gürgen ve meşe ormanlarıyla kaplıdır; 2000 metreden yüksek kesimlerde ise otlaklar başlar ve içlerinde tıbbî amaçla kullanılan ot cinslerinin de yaygın olduğu bu otlaklar 3700 m. yüksekliğe kadar devam eder. Ülkenin orta kesiminde step bitkileri, kuzeydeki Nogay bozkırında çalılıklar görülür. Dağlık alanlarda ayı, yaban domuzu, kurt, tilki ve tavşan gibi av hayvanları yaşar; daha yüksek kesimlerde ise dağ panterine rastlanır. En büyük akarsu, Kafkas dağlarının üzerindeki buzullardan doğarak Hazar denizine ulaşan Terek nehridir. Terek'in kolu olan Sunja ile onun kollarından Argun ve Assa da diğer önemli akarsulardır. Ülke sınırları içinde büyük göl yoktur; Kuzey Kafkasya'nın en büyük gölü olan deniz seviyesinden 1870 m. yükseklikteki Kezenoy'un yüzölçümü sadece 2 km²'dir ve bunun dışında da ancak birkaç küçük çöküntü ve heyelân gölü bulunmaktadır.

Etnik Durum, Dil ve Din. 1.450.000'i geçen nüfusun 1 milyon kadarını Çeçenler oluşturur. Bunlardan başka ülkede yaklaşık 300.000 Rus, Çeçenler'e etnik bakımdan akraba olan 100.000'i aşkın İnguş, toplam sayıları 20.000'e varan Dağıstan halkları (Kumuklar, Nogaylar, Avarlar, Laklar, Dargınlar...), 14.000 Ermeni, 12.000 Ukraynalı, 5000 Tatar, sayıları zaman zaman değişen 5000 civarında (1991) yahudi ve bunlara ilâve olarak 1988'de Orta Asya'dan göç eden 4000 kadar Ahıska Türkü yaşar. Ülkede görülen bu etnik çeşitlilik aynı zamanda konuşulan dillerin de çokluğunu ifade eder.

Bugün dünyada Ruslar'ın verdiği Çeçen adıyla tanınan, ancak kendi dillerinde adları Nahçiy olan Çeçenler'in millî dili, Kafkas-İberya dil ailesinin Nah grubundan Nahçiço'dur (Çeçence), bu dil aynı zamanda devletin de resmî dilidir. Kafkasya'nın en eski halklarından biri olan ve ülkede büyük çoğunluğu teşkil eden Çeçenler'in bir kısmı İnguş Cumhuriyeti ve Dağıstan gibi komşu ülkelerle Türkiye, Suriye, Ürdün, Kazakistan ve bazı Batı ülkelerinde yaşamaktadır. 1944'te Stalin tarafından Kazakistan'a sürgün edilmiş olan Çeçenler'in bir kısmı 1988'den itibaren ülkelerine dönmeye başlamışlardır; ayrıca Suriye, Ürdün ve Türkiye'den de dönenler olmaktadır.

İslâmiyet'i kabul etmeden önce putperest bir halk olan Çeçenler'in bu dönemleriyle ilgili fazla bilgi yoktur. Bazı araştırmacılar, eski mâbedlerin duvarlarında bulunan haçlarla diğer dinî tasvirlere bakarak Hıristiyanlığı benimsemiş olduklarını ileri sürmüşlerse de özellikle Gürcü Kralı David (ö. 1125) ile Kraliçe Tamara'nın (ö. 1212) bölgede Hıristiyanlığı yaymak için gösterdikleri yoğun çabalara rağmen bu dinin Çeçenler arasında fazla tutunmadığı bilinmektedir. Bazı belgelerden anlaşıldığına göre Çeçenler İslâmiyet'i VIII-IX. yüzyıllarda vuku bulan Arap-Hazar savaşları sırasında tanımışlar ve çok yavaş olmakla birlikte ilk defa bu dönemde ihtidâ etmeye başlamışlardır. Çeçenler'in İslâmiyet'i benimsemeleri asırlar boyu devam etmiş, bunda özellikle XIII-XIV. yüzyıllarda Altın Orda Hanlığı'nın büyük katkısı olurken 1391-1395 yılları arasında bu devleti parçalayan Timur'un, İslâm'ın sancağını buraya dikmiş olmasına rağmen sert tutumu yüzünden menfi etkisi olmuştur. Timur'un çekilmesinden sonra yine yavaş yavaş Altın Orda ve Azerbaycan müslümanlarının etkisiyle başlayan

Çeçenistan'daki İslâmiyet'in yayılışı nihayet XVIII. yüzyılda tamamlanmış ve bu asrın ortalarında Çeçenler'in akrabaları olan İnguşlar'ı da müslüman etmeleriyle İslâmiyet bölgenin hâkim dini haline gelmiştir. Ancak 1859'dan sonra Ruslar'ın bütün Kafkasya'yı ele geçirmeleri ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde de komünist idarelerin kurulması İslâmî gelişmeyi olumsuz yönde etkilemiştir.

Hanefî mezhebine mensup olan Çeçenler arasında özellikle Rus işgalinden sonra Nakşibendiyye ve Kadiriyye tarikatları yayılmıştır; İslâm kültürünün muhafazasında ve Ruslar'a karşı verilen mücadelede bu tarikatların çok önemli rol oynadıkları bilinmektedir. Kuzey Kafkasya Dağlık Cumhuriyeti'nin 1924'te feshedilmesinden sonra Rusya Federasyonu'na bağlanan Çeçenistan'da, bu tarihe kadar kullanılan Arap alfabesi dinî liderlerin toplum üzerindeki etkilerini azaltmak amacıyla kaldırılarak yerine Latin alfabesi konulmuştur. 1920'li yılların sonlarına doğru dine karşı tarihte eşi görülmemiş şiddette bir savaş başlatılmış ve en ağır baskılar öncelikle İslâm dinine yöneltilerek bilhassa 1937-1939 yılları arasında binlerce kişi kurşuna dizilmiştir. Gorbaçov'un reformlarına kadar devam eden ateizm politikası ülkede İslâm'ın gelişmesini engellemiştir. Eldeki kayıtlara göre 1837'de Çeçenistan'da ibadete açık 310 cami mevcut iken komünist idarede bu sayı ikiye kadar düşmüş (1978), ancak Gorbaçov'la birlikte tekrar yükselmeye başlamıştır.

1 Kasım 1991'de Çeçenler Rusya Federasyonu'ndan ayrılıp bağımsızlıklarını ilân ettikten sonra kabul edilen Çeçen Cumhuriyeti anayasasına göre din devlet işlerinden ayrılmış, buna karşılık bütün dinî hizmet ve faaliyetlere devlet desteği getirilerek meselâ Grozniy şehrinde Devlet İslâm Enstitüsü kurulmuş ve buradaki İslâm Kültür Merkezi'ne maddî katkıda bulunulmuştur. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde kapatılan camilerle Grozniy'deki bir kilise ve bir sinagog da yeni dönemde tekrar ibadete açılmıştır.

Ekonomi. Çeçen Cumhuriyeti ekonomisinin temelini petrol teşkil eder. Hemen her tarafta petrole rastlanmakla birlikte çıkarma ve işleme tesisleri daha çok Grozniy ile Gudermes arasında ve Malgobek dolaylarında yoğunlaşmıştır. Rafinerilerin en büyükleri Grozniy'de bulunmakta ve elde edilen ürünler başka ülkelere de satılmaktadır. Petrol boru hatları Hazar

denizi kıyısındaki Mahaçkale'ye, Karadeniz kıyısındaki Tuapse'ye ve ayrıca Donets kömür havzasına uzanır. Petrol ve petrokimya sanayii için gerekli makineleri imal eden fabrikalar da Grozniy çevresinde yer almaktadır. Ülkedeki diğer sanayi çeşitleri arasında kereste ve parke imalâtı, müzik aletleri yapımı ve gıda sanayii önemlidir. Petrolden sonra başlıca yer altı zenginliği kömür ve doğal gazdır.

Tarım alanları daha çok Terek havzasında toplanmıştır. Ziraat çeşitleri içinde meyveciliğe, bağcılığa ve tütün ekimine önem verilir; hayvancılık da gelişme yolundadır.

Ülkedeki ulaşımın büyük yükünü, cumhuriyetin sınırları dışına da çıkarak Hazar denizi kıyısında Astarhan ile Bakü'ye, Karadeniz kıyısında Tuapse'ye ve Azak denizi kıyısında Rostov'a bağlanmış olan demiryolları çekmektedir. Başşehir Grozniy'in ayrıca diğer önemli şehirler ve komşu ülkelerle karayolu bağlantısı da vardır.

Eşsiz tabiat güzelliklerine ve çok sayıda tarihî kalıntılara sahip olan Çeçen Cumhuriyeti turizm potansiyeli açısından zengindir; ancak imkânların çokluğuna rağmen turizm sektörü gelişmiş değildir.

Tarih. Çeçen arazisinde özellikle Kezenoy gölü civarı ile Halhulau nehri vadisinde Paleolitik dönemden beri insanların yaşadığı bilinmektedir. Ülkenin çeşitli yerlerinde milâttan önce III. binyıla ait mezar anıtları bulunmakta, arkeolojik verilerden bu dönemde burada tarım topluluklarının oturdukları ve bu insanların çömlek yapmayı, maden işlemeyi bildikleri öğrenilmektedir. Ermeni, Gürcü ve Yunan-Roma kaynaklarında Nahçiy genel adıyla Gargar, Durdzuk, İsadnk (Sod), Kist gibi Çeçen kavim isimlerinin geçmeye başlaması milâttan önce IV-III. yüzyıllardan itibarendir. Milâttan sonra I. yüzyılda Alan Kavim Birliği'ne katılan Çeçenler, IV. yüzyıldaki Hun istilâsından sonra Orta ve Kuzeydoğu Kafkasya'ya yayılmışlar ve bütün Kafkasya'nın siyasî hayatında aktif rol oynamışlardır.

Arap-Hazar savaşları sırasında Emevîler'in Ermeniye genel valisi Mervân b. Muhammed'in (sonradan Halife II. Mervân) 736-738 yıllarında Durdzukistan'a (Çeçenistan) yaptığı akınlarla bölgede İslâm hâkimiyeti

yerleşmeye ve bu dönemden itibaren Dağıstan ve Çeçenistan halkları İslâmlaşmaya başladı. XIII. yüzyılda Çeçenistan Moğol saldırısına uğradı. Hankal vadisinde yapılan savaşı Çeçenler kazandılarsa da 1238-1240 yılları arasında Mengü Han'ın önünden dağlara çekilmek zorunda kaldılar ve dağlar hariç ülkenin bütün arazisi Cuci ulusu topraklarına katıldı. 1395 yılında ise Timur'un Sunja nehri havzasına varması ile ikinci Moğol istilâsı başladı; ancak üç dört yıllık hâkimiyeti sırasında Timur da dağlık kesimleri ele geçiremedi. Çeçenler, Moğollar'ın toplam iki asır kadar Kuzey Kafkasya'nın step bölgelerini kontrol altında tuttukları dönemde çekildikleri dağlarda bağımsızlıklarını korumayı başardılar ve bu uzun savunma yıllarında farklı bir kale mimarisinin ortaya çıkmasına yol açtılar. Çeçen-İnguş mimarlarının ünü bütün Kafkasya'ya yayıldı; bugün de Çeçen ülkesinin dağlık kesimlerinde muazzam kale kalıntılarına rastlanmaktadır.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Ruslar Kuzey Kafkasya'ya doğru sistemli bir şekilde yayılmaya başladılar ve Terek nehri boyları Rus Kazakları'nın iskânına sahne oldu. 1567'de bu nehrin kıyısında Terki Kalesi, 1718 yılından sonra da daha başka kaleler inşa edildi ve böylece Kafkasya'daki Rus cephesi iyice kuvvetlendirildi. Nitekim 1722'de İran-Rus savaşları sırasında I. Petro bir süre, artık kendileri için güvenli hale geldiğini kabul ettikleri Çeçen topraklarında kalmıştı. Ancak bir süre sonra silâha sarılan Çeçenler 7 Temmuz 1732 tarihinde Yarbay Koh kumandasındaki Rus birliklerini yenilgiye uğrattılar. Bu dönemden itibaren Rus kaynaklarında Nahçiy halkının adı Çeçen, ülkelerininki de Çeçnya olarak geçmeye başladı. 1735 yılında Kırım hanının kuvvetlerini de yenen Çeçenler bu yüzyılda bir taraftan Rus ordularına, diğer taraftan da onlarla iş birliği yapan Kabardin, Kumuk ve diğer kabilelere karşı savaşlarını yoğunlaştırdılar ve özellikle Beybulat Taymiyev'in, daha sonra da Şeyh Mansur'un (Uşurma) liderliğinde başarılı bir mücadele verdiler. Bu dönemlerde Kafkasya'daki Rus istilâsına ve baskısına direnenlerin başlıca merkezi Çeçenistan olmuştur. 1810'da İnguşlar kendi istekleriyle Rus tâbiiyetine geçtiler ve imzaladıkları antlaşmayla savaş sırasında onların yanında yer almayı kabul ettiler. Böylece Çeçenler'le aynı kökten gelen İnguşlar onlardan kopmuş oldular ve Ruslar tarafından ayrı bir halk olarak ilân edildiler.

Rus baskısıyla dağlara çekilen Çeçenler, verimli topraklarının Kazaklar'a

dağıtılması üzerine İmam Gazi-Muhammed'in (ö. 1832) Dağıstan'da başlattığı ve halefleri Hamza (Gavzat) Bey (ö. 1834) ile Şeyh Şâmil'in (ö. 1871) devam ettirdikleri ünlü direnişe katıldılar. Çeçenler özellikle Şeyh Şâmil'in 1859'da teslim oluncaya kadar yirmi beş yıl süreyle verdiği, tarihte eşine pek rastlanmayan amansız mücadelede onun en sadık müttefiki olmuşlardır. Bölgenin tamamen Rus kontrolüne girdiği 1860'lı yıllarda Kuzey Kafkasya'dan Türkiye'ye doğru göçler başladı. Rus hükümeti, Çeçenistan ve Dağıstan göçmenleriyle beraber yahudileri de Türkiye'ye sürdü; ancak yahudiler daha sonra Suriye ve Filistin'e geçtiler. Aynı yıllarda Baysungur, Uma Duyev, Atabi Atayev ve Dade Zalmayev gibi liderlerin kumandasında sürdürülen isyanlardan ve 1877'de başlayıp bir yıl sonra lider Alibey-Hacı'nın Grozniy'de idamıyla bastırılan son büyük isyandan herhangi bir sonuç elde edilemedi.

Rusya'daki Bolşevik İhtilâli sırasında Çeçen ülkesinde yeni isyanlar baş gösterdi. 1917 yılında kurulan, Şeyh Uzun-Hacı idaresindeki Çeçenler'in de dahil olduğu Kuzey Kafkasya Halklarının Dağlık Cumhuriyeti adlı Kafkas Devleti (Dağıstan) 11 Mayıs 1918'de Rusya'dan ayrıldığını ilân etti. Bir yıl sonra Dağıstan topraklarını General Denikin ele geçirdi ve burada bölgesel askerî yönetimler kurarak tekrar çarlık döneminin müesseselerini ihya etti. Fakat derhal büyük bir ayaklanma başlatan Dağıstanlılar, 1919 sonbaharına doğru Bolşevikler'in de desteğiyle Denikin'in bütün garnizonlarını imha ettiler ve bağımsız Dağıstan Cumhuriyeti'ni tekrar kurdular. Ancak Rusya'da duruma tamamen hâkim olan Bolşevikler Dağıstan topraklarını işgal etmekte gecikmediler (1921) ve bir süre sonra cumhuriyeti feshedip (7 Temmuz 1924) o dönemde izledikleri, etnik farklılıkların olduğu bölgeleri otonom idarelere bölerek buralarda yaşayan halkları birbirinden ayırma politikası çerçevesinde, Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ile Çeçenistan, İnguşistan ve Asetistan (Osetya) otonom idarelerini kurdular. 1936 yılında Çeçenistan ve İnguşistan, Rusya Federasyonu'na bağlı

Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (ÇeçenoInguşskaya ASSR) adı altında birleştirildi. 1937-1939 yıllarında Sovyetler Birliği'nde yaşayan pek çok halk gibi Çeçenler de Stalin'in totaliter idaresi sonucu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar. II. Dünya Savaşı sırasında 1943'teki Tahran toplantısından sonra 500.000 kişiyi toplu olarak imha etmeyi

planlayan Moskova hükümeti 1944'te bundan vazgeçerek Çeçenler'i Orta Asya'ya ve Kazakistan'a sürgüne yolladı. Bu hareketin başlıca sebebi, Türkiye'den Kars ve Ardahan'ı almaya kalkışan Stalin'in Kafkaslar'da herhangi bir mukavemetle karşılaşmak istememesiydi. 1944 zorunlu göçüyle birlikte ayrıca Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti feshedilerek topraklarının bir kısmı Kuzey Osetya'ya, bir kısmı da Dağıstan'a verildi; böylece geride kalan insanlar arasında da etnik çatışmalar için zemin hazırlanmış oluyordu. On üç yıl sonra 9 Ocak 1957 tarihinde ise eski otonom idare, Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adı altında yeniden kuruldu.

1989 yılında Sovyetler Birliği'ne bağlı devletlerin hâkimiyetlerine kavuşmaya başlamaları üzerine doğrudan Rusya Federasyonu içinde yer alan Çeçenler'le İnguşlar da faaliyete geçtiler. 27 Ekim 1991'de Çeçenistan'da parlamento ve cumhurbaşkanı seçimleri yapıldı ve oyların % 85'ini Çeçen Halkının Millî Kongresi Yönetim Kurulu lideri Cahar Dudayev aldı. Ardından 1 Kasım 1991'de Çeçen Cumhuriyeti'nin Rusya'dan bağımsızlığı ilân edildi. Fakat bunu kabul etmeyen Moskova hükümeti 7 Kasım'da olağan üstü hal uygulaması başlattı ve 8-9 Kasım'da çıkan olayların arkasından ülkeye ordu birlikleri gönderdi; ancak daha sonra bu birlikleri geri çekmek zorunda kaldı. Çeçen Cumhuriyeti'nin bağımsızlık kararı, milletlerarası alanda henüz hiçbir ülke tarafından tanınmış değildir. İnguşlar ise 30 Kasım 1991 tarihinde yaptıkları halk oylaması sonunda İnguş Cumhuriyeti adıyla Rusya Federasyonu'nda kalmayı tercih etmişlerdir.

Kültür ve Edebiyat. Çeçen halkının tarihi, dili ve gelenekleri hakkında en değerli kaynak Çeçen folklorudur. Milâttan önceki yıllarda meydana geldiği sanılan Nart destanı sözlü halk edebiyatının başlıca temsilcisidir. Özgünlüğüne rağmen dünya motifleriyle kaynaşmış olan Çeçen folkloruna, ünlü yazar Tolstoy ile P. K. Uslar ve L. P. Semenov gibi araştırmacılar büyük değer vermişlerdir. İlk örnekleri Arap alfabesiyle yazıya geçirilmiş olan halk edebiyatında kahramanlık şarkıları önemli bir yer tutar. Çeçenistan ve Dağıstan dahil Kuzey Kafkasya'da Arap dili özellikle Şeyh Şâmil döneminde geniş ölçüde yaygınlık kazanmıştı. Arapça ve Çeçence şiirler yazıldığı gibi bu dilde kaleme alınmış dinî ve din dışı konuları içeren kitaplar da Arap alfabesiyle yayımlanıyordu. Önemli olayları konu edinen

“tyaptar” (defter) yaygın bir edebiyat türü idi.

Sovyet idaresinde Çeçen edebiyatının gelişimi komünizmin dogmatik görüşleri çerçevesinde olmuş, Komünist Parti’yi övmek, buna karşılık dini ve gelenek, görenekleri eleştirmek Çeçen “devlet edebiyatı”nın ana teması haline gelmiştir. Bu edebiyatta insanî, beşerî değerlerin yerini sınıf kavgalarının aldığı görülür. 1924’te Arap alfabesi yasaklanarak yerine Latin alfabesi konulmuş, 1938’de de Kiril alfabesi getirilerek kitaplar Çeçen ve Rus dillerinde yayımlanmıştır. Ancak uygulanan yasağa rağmen uzun süre Arap alfabesiyle yazılan kitaplar el altından dağıtılmıştır. Birçok şair ve yazar hayatını 1937-1939 yıllarındaki baskı rejimi sırasında trajik şekilde kaybetti; bir kısmı da hapishanelere kapatıldı veya Sibirya’ya sürüldü. Ayrıca Çeçen-İnguş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin feshedilip halkının Kazakistan’a sürüldüğü 1944 yılından itibaren Çeçen edebiyatının bütünüyle ortadan kaldırılmasına çalışıldı. Arapça ve Arap alfabesiyle yazılmış Çeçence kitaplar 1944’te Grozniy’nin merkezindeki meydanda yakıldı. Günümüzde bu edebiyatın bazı ürünlerine sadece özel koleksiyonlarla Moskova ve Petersburg’daki şarkiyat enstitülerinde rastlanabilmektedir. Büyük Çeçen yazar ve düşünürü Muhamad-Salih Gadayev’in (ö. 1972) bazı eserleri de ancak 1980’li yılların sonlarına doğru yayımlanabilmiştir.

Bugün ülkede çoğu Grozniy’de olmak üzere bir üniversite, iki yüksek okul, çeşitli teknik ve sosyal araştırma enstitüleriyle birçok kütüphane faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. P. Berje, Çeçnya i Çeçentsi, Tiflis 1859; P. K. Uslar, Çeçenskiy Yazık, Tiflis 1888; a.mlf., İstoriya Kavkaza, Petersburg 1893; B. Dalgat, Drevnyaya Religiya Çeçentsev, Vladikavkaz 1893; N. F. Yakovlev, İnguşi, Moskva 1925; B. Pleçke, Çeçentse, Hamburg 1929; M. D. Çentiyeva, İstoriya ÇeçenoInguşskoy Pismennosti, Grozniy 1958; İ. G. Arsahanov, Mesto akkinskogo dialekta v sisteme çeçenoinguşskogo yazıka, Grozniy

1959; İ. Y. Aliroyev, Kistinskiy dialekt çeçenskogo yazıka, Grozniy 1962; a.mlf., Yazık, İstoriya i Kultura Vaynahov, “Kniga”, Grozniy 1990; Oçerk İstorii Çeçeno-İnguşskoy literaturi, Grozniy 1963; V. P. Alekseyev, Proishojdeniye narodov Severnogo, Moskva 1974; U. B. Dalgat, Geroiçeskiy epos Çeçentsev i İnguşey, Moskva 1974; A. Goldşteyn, Başni v Gorah, Moskva 1977; G. L. Anohin, Vostoçniy Kavkaz, Moskva 1978; A. N. Gadlo, Etniçeskaya İstoriya Severnogo Kavkaza IV-X. vv, Leningrad 1979; Po Çeçeno-İnguşetii. Putevoditeli İzd 2., Grozniy 1980; Y. A. Feodorov, İstoriçeskaya Etnografya Severnogo Kavkaza, Moskva 1983; N. P. Gritsenko, Goroda Severo-Vostoçnogo Kavkaza, Rostov 1984; V. V. Rıjikov – A. A. Golobutskiy, Pamyatniki Prirodi i Zakazniki Çeçeno-İnguşskoy ASSR, Grozniy 1985; Geroiko-epiçeskiy epos narodov Severnogo Kavkaza, Grozniy 1988; Y. Z. Ahmadov, Oçerki Politiçeskoy istorii narodov Severnogo Kavkaza v XVI-XVII vv., Grozniy 1988; Y. S. Vagapov, Vaynahi i Sarmati, “Kniga”, Grozniy 1990; A. Aydamirov, Hronologiya istorii Çeçeno-İnguşetii, Grozniy 1991; A. Avtorhanov, Ubiystvo Çeçenoinguşskogo naroda Narodonbiystvo v SSSR, Moskva 1991; V. N. Gamrekeli, “Kanalizu Toponimiki Dvaleti”, Trudi Instituta istorii AN Gruzinskoy SSR, IV/1, Tbilisi 1958; Erol Yıldır, “Kafkasya’da Çeçen Kuleleri”, Cumhuriyet Kültür Sanat, İstanbul 10 Mart 1992, s. 11; a.mlf., “Üretimi Anadolu’da Gerçekleştirilmiş Kuzey Kafkas Keçe Sanatı”, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Konya 1992, s. 137-142; Mirza Bala, “Dağıstan”, İA, III, 458; A. Bennigsen, “Čečens”, EI² (İng.), II, 18-19; “Tchétchéno”, Le Grand Robert des noms propres, Paris 1987, V, 3068.

Jamuhanov Suleyman Sultanoviç

ÇEÇNÂME

چچنامه

Hindistan’ın Sind bölgesi tarihiyle ilgili müellifi meçhul bir eser.

Adını İslâm fethi öncesi Sind’de hüküm süren Çeç hânedanından almıştır. Çeçnâme’nin III. (IX.) yüzyılda telif edilen Arapça orijinali günümüze gelmemiştir. Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Kûfî, eseri 613’te (1216) bir mukaddime ve hâtime ekleyerek Farsça’ya çevirmiş ve Sind hâkimi Nâsırüddin Kabâce’nin veziri Aynülmülk Fahreddin el-Eş‘arî’ye sunmuştur. Zamanımıza intikal eden bu Farsça tercüme daha sonra Fetihnâme, Târîh-i Hind, Fetihnâme-i Sind, Minhâcü’d-dîn ve’l-mülk, Minhâcü’l-mesâlik, Târîh-i Sind, Târîh-i Kasımî adlarıyla da anılmıştır. Eserde Sind’in İslâm fetihlerinden önceki tarihiyle VII. yüzyılda gerçekleştirilen İslâm akınları hakkında bilgi verilmektedir. Burada, Emevî Halifesi I. Velîd tarafından 711’de Sind’in fethine memur edilen Muhammed b. Kasım es-Sekafî’nin ülkedeki savaşları ve fetihleri çok geniş bir şekilde yer almaktadır.

Çeçnâme’de biri Sind, diğeri klasik Arap tarihçiliği olmak üzere iki ayrı tarihçilik geleneğine yer verilmiştir. Eserin Sind’in fetihten önceki tarihiyle ilgili bölümü, Arapça malzeme ile zenginleştirilmiş müstakil bir kitap gibidir. Müellif İslâmî dönemle ilgili bölümü yazarken muhtemelen Belâzürî, Ya‘kubî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi Arap tarihçilerin eserlerinden istifade etmiştir. Ayrıca Medâinî’nin Kitâbü Sagri’l-Hind, Kitâbü ‘Ummâli’l-Hind, Kitâbü Fethi Mekrân, Kitâbü Ahbâri Sakıf, Kitâbü Fütûhi’l-Hind ve’s-Sind gibi kaybolmuş eserlerinden faydalanmıştır. Çeçnâme, Sind tarihi için birinci elden kaynak olduğu gibi Medâinî’nin zamanımıza intikal etmeyen eserlerindeki bilgileri nakletmesi bakımından da önemlidir.

Çeçnâme’nin önce Elliot ve Dowson tarafından yapılan özet halinde İngilizce çevirisi, The History of India as Told by its Historians (London 1867) adlı eserin I. cildi içinde yayımlanmış (s. 131-211), tamamı ise daha sonra Mirza Kalichbeg Fredunbeg tarafından The Chach Namah, an

Ancient History of Sind Giving the Hindu Period down to Arab Conquest adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Karaçi 1900). Ömer b. Muhammed Dâûdpota Çeçnâme'nin Farsça metnini Fetih-nâme-i Sind (Chach-nâmah) adıyla yayımlamıştır (Haydarâbâd 1358/1939). Kitabı ayrıca A. Rezvî Urduca'ya (Haydarâbâd-Sind 1963), Mahdûm Emîr Ahmed ile Nebî Bahş Han Baloç da Fetihnâme-i Sind adıyla Sindce'ye (Hayradâbâd-Sind 1966) çevirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Storey, Persian Literature, I, 650-651; I/2, s. 1323; N. A. Baloch, "Fateh Nama and its Source", Proceedings of the Pakistan History Conference, sy. 5, Karachi 1955, s. 79-82; I. H. Qureshi, The Muslim Community of the IndoPakistan Subcontinent, The Hague 1962, s. 37 vd.; M. A. Khan, Some Important Persian Prose Writings of the Thirteenth Century, A.D. in India, Aligarh 1970, s. 136-143; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1166-1167; Y. Friedmann, "A Contribution to the Early History of Islam in India", Studies in Memory of Gaston Wiet (nşr. M. Rosén-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 309-333; a.mlf., "The Origins and Significance of the Chach-nama", Islam in Asia, Oxford 1984, I, 23-37; a.mlf., "Čač-Nama", EI² Suppl. (İng.), s. 162-163; P. Hardy, "Is the Chach-Nama intelligible to the Historian as Political Theory?", Sind Through the Centuries (nşr. H. Khuhro), Karachi 1981, s. 111-117; F. Gabrieli, "Muhammad Ibn Qasim ath-Thaqafı and the Arab Conquest of Sind", East and West, XV, Roma 1964-65, s. 281-295; D. N. MacLean, "Čač-nama", EIr., IV, 605-606.

Tahsin Yazıcı

ÇEH

Osmanlı kaynaklarında, bugünkü Çekoslovakya’nın Bohemya, Moravya ve özellikle Slovakya kesiminde yaşayan halkı ifade eden ve Çih şeklinde de geçen ad.

(bk. ÇEKOSLOVAKYA)

ÇEHÂR DARB

(bk. ÇÂRDARB)

ÇEHÂR MAKALE

چهار مقالة

Nizâmî-i Arûzî'nin (ö. 552/1157'den sonra) bir hükümdar için gerekli olan kâtip, şair, müneccim ve tabip gibi dört memurun mesleğinden bahseden eseri.

Asıl adı Mecmaʿu'n-nevâdir olan eser dört bölümden (makale) meydana geldiği için Çehâr Makale adıyla tanınmıştır. Müellif önsözden sonra sırasıyla kâtiplik, şairlik, müneccimlik (astroloji) ve tıp meslekleri hakkında bilgi verir. Her mesleğin en seçkin ve tanınmış mensuplarıyla veya bu mesleklerle ilgili bir hikâye anlatır. Eserde anlatılan hikâyelerin sayısı kırkı bulur.

Müellif önsözde, Çehâr Makale'yi Gurlular'dan Ebü'l-Hasan Hüsâmeddin adlı bir şehzade için yazdığını belirttikten sonra varlıkları, var olmalarını başkasına (Tanrı'ya) borçlu olanlarla borçlu olmayan (Tanrı) olmak üzere ikiye ayırır ve kâinatın yaratılmasını anlatır.

Birinci makalede kâtiplik ve nitelikleri yer alır. Kâtibin bütün edebiyat sanatlarını ve döneminin geçerli bütün ilimlerini bilmesi, ünlü kâtiplerin yazıları hakkında bilgi sahibi olması gerektiği ifade edildikten sonra İskâfî ve İsmâil b. Abbâd er-Râzî gibi ünlü kâtiplerin başından geçenlerle ilgili hikâyeler anlatılır.

İkinci makalede önce şiir ve şairlikle ilgili bilgiler verildikten sonra şiirin insanlar üzerindeki etkisi, özellikle hükümdarların adlarının zaman içinde unutulmamasını sağlama konusundaki önemi belirtilir. Örnek olarak da Ahmed b. Abdullah-ı Hucestânî'nin Hanzale-i Bâdgîsî'nin iki beytinin etkisiyle nasıl seyislikten kurtulup ünlü bir kişi olduğu, Sâmânoğulları hükümdarlarının adlarının ise Rûdekî, Ebü'l-Abbas er-Rebincenî ve Ebü'l-Mesel-i Buhârî gibi şairler sayesinde yaşadığı anlatılır. Bu arada Rûdekî, Ferruhî-i Sîstânî, Firdevsî, Selçuklular'dan Alparslan'ın şiire tutkusu olan

oğlu Doğanşah'ın etrafında bulunan şair Emîr Abdullah-ı Karşî ve Ebû Bekr-i Ezrakī ve Hakîkî'den bahsedilir.

Üçüncü makale astrolojiye ayrılmıştır. Öteki bölümlerde olduğu gibi burada da Bîrûnî'nin Kitâbü't-Tefhîm fî evâʾili sınâʿati't-tencîm adlı eserinden faydalanılarak bu ilme dair bilgi verilmiştir. Kindî ve Bîrûnî'nin olayları önceden haber vermeleri, Ömer Hayyâm'ın da ölümünden önce ve öldükten sonra bahar rüzgârlarının mezarı üzerine çiçek saçmalarını istemesi ve onun bu isteğinin öldükten sonra gerçekleşmesi anlatılmıştır.

Dördüncü makalede tıp ilminin tarifi yapıldıktan sonra tabiplerin nitelikleri ve ünlü tabiplerle ilgili olaylar anlatılır. Tabibin, çoğu eski Grek'ten gelen tıp kitaplarından haberdar olması yanında sağlam bir dinî inancının da bulunması gerektiği ifade edilir. Ünlü Süryânî tabip Buhtîşuʻun Me'mûn'un ishal olan yakınlarından birini, Ebû Bekir er-Râzî'nin Sâmânîler'den Mansûr b. Nûh'un çıbanını, İbn Sînâ'nın bir aşk hastasını elini nabzına koymak suretiyle nasıl iyileştirdiği anlatılır.

Çehâr Makale, İslâmî dönem İran şiiri ve ilim hayatı hakkında yazılan eserler arasında günümüze kadar gelenlerin en önemlisidir. Özellikle İran'ın ünlü şairi Firdevsî ve Ömer Hayyâm hakkındaki bazı bilgileri bu esere borçluyuz. Bu niteliğiyle eser aynı zamanda İran edebiyatının en eski tezkirelerinden biri sayılır. Ancak eserde, Nizâmî-i Arûzî'nin bizzat yaşadığı olaylar hakkında verdiği bilgiler de dahil bazı tarih yanlışlıklarına rastlanılır. Mesleklerin tanıtımında oldukça ağdalı bir dil kullanıldığı halde hikâyelerde daha sade bir ifadeye yer verilir. Nizâmî'nin bu eserini Avfî Lübâbü'l-elbâb, İbn İsfendiyâr Târîh-i Sîstân, Hamdullah Müstevfî Târîh-i Güzîde, Abdurrahman Câmî Silsiletü'z-zeheb, Gaffârî Nigâristân, Kâtib Çelebi Keşfü'z-zunûn adlı eserlerinde zikretmişlerdir.

Çehâr Makale'nin şimdilik bilinen yirmi sekiz yazma nüshası arasında en eskisi Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki nüsha olup (nr. 1954), 835'te (1431) istinsah edilmiştir. Çehâr Makale'nin ilk ilmî neşri İranlı bilgin Muhammed Kazvînî tarafından yapılmıştır (London 1910, GMS, XI; Berlin 1345/1927); son olarak da M. Muin birtakım düzeltme ve açıklamalarla birlikte eserin yeni bir baskısını yapmıştır (Tahran 1334 hş.; diğer baskıları için bk. Hânbâbâ, I, 1127).

Tercümeleri. Çehâr Makale E. G. Browne tarafından daha önceki baskılardan faydalanılmak suretiyle ilk defa İngilizce'ye çevrilmiştir ("Chahár Maqála [For Discourses]", JRAS, XXXI, Temmuz ve Kasım 1899, s. 613-663, 757-845; bu tercüme sonradan aynı tarihte ayrı olarak da bastırılmıştır [Hertford 1899]). Ancak E. G. Browne, sonradan Muhammed Kazvînî tarafından yayımlanan metinden faydalanarak tercümesini gözden geçirip Revised Translation of the Chahár Maqála (Four Discourses) of Nizāmī-i Arudī of Samarqand, adıyla yeniden bastırmıştır (London 1921). Çehâr Makale'yi Ahmed Hasan Sevânî Urduca'ya (Delhi, ts.), Abdülvehhâb Azzâm ve Yahyâ el-Haşşâb Arapça'ya (Kahire 1368/1940), S. I. Baevskii ve A. N. Vorozheikina Rusça'ya (Moskova 1963), Isabelle de Gastines Fransızca'ya (Paris 1968), Vercellin İtalyanca'ya ("Le Čahar Maqalè di Nezami ʿAruzi", Studi Iranica, Roma 1977, s. 111-171), Muhammed b. Tâvît Farsça metniyle birlikte Arapça'ya (Rabat 1403/1982) çevirmiştir. Eserin sadece tıpla ilgili olan bölümünü de Abdülbaki Gölpınarlı Tıp İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti adı ile Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1936).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Makale (nşr. Muhammed Kazvînî), London 1910, nâşirin girişi; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fusahâʾ, Tahran 1295/1878, I, 635; Browne, LHP, II, bk. İndeks; Safâ, Edebiyyât, II, 961-963; a.mlf., Genc-i Sühân, I, 81; Rypka, HIL, s. 221, 427; Münzevî, Fihrist, I, 658; Bahâr, Sebk-i Şinâsî yâ Târîh-i Tetavvür-i Nesr-i Fârsî, Tahran 1349 hş., II, 293-318; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1127; Yakup Şafak [Hapakaz], Çehar Makalede Dil ve Uslup (lisans tezi, 1985), AÜ DTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü; Muhammed Hansârî, "Çend Nükte der Bâre-i Çehâr Makale-i Nizâmî-i ʿArûzî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXI/1, Tahran 1354, s. 120-128; H. Massé, "Nizâmî Arûzî", İA, IX, 328; DMF, I, 811; Golam – Hosayn Yusofı, "Čahar Maqala", EIr., IV, 621-623.

Yakup Şafak

ÇEHÂRDEH MA‘SÛM-i PÂK

(bk. ÇÂRDEH MA‘SÛM-i PÂK)

ÇEHÂRYÂR

چهار یار

Hz. Peygamber'den sonra halifelik görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali için özellikle Sünnî müslümanlar tarafından kullanılan bir tabir.

(bk. HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN)

ÇEHÂRYEK

(bk. ÇEYREK)

ÇEHİZ

(bk. ÇEYİZ)

ÇEHRİN SEFERİ

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın 1678’de gerçekleştirdiği ve Çehrin Kalesi’nin alınmasıyla sonuçlanan sefer.

XVII. yüzyıl başlarından beri kuzeyde gittikçe büyümekte olan Rus tehlikesine karşı Osmanlılar Ukrayna Kazak hatman*ları arasındaki mücadelelerden

faydalanmak istediler ve Osmanlı yanlısı Sarıkamış Kazakları hatmanı Doroşenko’yu sancak beyiliği derecesinde Özi (Dinyeper) nehrinin iki yakasındaki Kazak topraklarının hatmanlığına getirdiler. Beyliğin merkezi Çehrin’di (Czehryn). Böylece devletin kuzey sınırları üzerinde tampon bir beylik kurulmuş oldu (1668). 1672 yılında kazanılan Kamaniçe zaferinden sonra Ukrayna üzerindeki Leh hâkimiyetine son verilince burası Osmanlı himayesindeki Doroşenko’nun eline geçti. 1674’te Lehliler, ertesi yıl da Ruslar tarafından yapılan kuşatmalara rağmen Çehrin Osmanlılar’ın elinde kaldı. Fakat bir süre sonra Rus Çarlığı’ndan askerî ve malî yardım görmesi üzerine, Doroşenko Osmanlı Devleti aleyhine dönünce bu tampon beylik Osmanlı hâkimiyetinden çıktı.

Doroşenko’nun hatmanlık merkezi olan Çehrin’i Ruslar’a teslimi, Osmanlı hükümetini duruma müdahale etmek zorunda bıraktı. Önce Ortodoks patriği IV. Partenios ile Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Mavrokordato’nun kefaletiyle eski hatmanlardan Boğdan’ın oğlu olup o sıralarda İstanbul’da tutuklu bulunan Yorgi İhmilikçi (Georges Chmielnicki) hatman tayin edildi. Bu arada Özi Beylerbeyi Şeytan (Uzun) İbrâhim Paşa ile Kırım Hanı Selim Giray Çehrin’i almakla görevlendirildi.

1677 yılında İbrâhim Paşa tarafından 40.000 kişilik bir kuvvetle gerçekleştirilen ve üç hafta kadar süren ilk seferden olumlu bir sonuç alınamadı. Birçok top ve malzeme düşman eline geçti. Çok sarp bir arazi üzerinde bulunan, ayrıca hendek ve surlarla tahkim edilen Çehrin Kalesi’nin zaptı oldukça güçtü. Kale 6000 kadar Rus, Kazak ve Alman askeri tarafından başarılı bir şekilde müdafaa edildi. Bunun üzerine İbrâhim

Paşa ile Selim Giray görevlerinden alındılar, yerlerine Abaza Kör Hüseyin Paşa ve Murad Giray getirildi. Ardından da IV. Mehmed'in bizzat sefere çıkması kararlaştırıldı.

Rus Çarı III. Feodor Alexievitch'in bir elçi göndererek meseleyi dostlukla halletme çağrısına dostluğun ancak Osmanlılar'a ait yerlerin iadesiyle mümkün olabileceği cevabı verilerek 11 Nisan 1678 tarihinde Rusya'ya savaş ilân edildi (Silâhdar, I, 672-673). Silistre'ye kadar IV. Mehmed'in de katıldığı seferin serdâr-ı ekremliğine Vezîriâzam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa getirildi. Çehrin'e yaklaşırken Osmanlı ordusuna Murad Giray kumandasındaki Kırım kuvvetleri de katıldı.

Kuşatma 21 Temmuz 1678 günü başladı. 150 kadar top ve kalabalık bir kuvvetle savunulan kaleye Rus Generali Romodanovski de yardıma gelmiş ve ordugâhını Tasma suyunun karşısına kurmuştu. Üç tarafı bataklık olup ancak bir tarafından yaklaşılabilen Çehrin'in muhasarasına güçlükle devam edilirken bu arada yardıma gelen Rus ve Barabaş Kazakları'yla da kanlı savaşlar oluyordu. Bu yüzden kale gereği gibi kuşatılamıyordu. Hatta bir ara Ruslar gece karanlığından faydalanarak 20.000 kadar askeri kaleye sokmayı başardılar. Vezîriâzam otağında yapılan istişarede bazılarının muhalefetine rağmen muhasaraya devam kararı alındı. Serdâr-ı ekremin soğukkanlılığı ve top savaşını başarıyla yürütmesi kumandanların ve askerin mâneviyatını kuvvetlendirdi. Sonunda, kale duvarlarının altından açılan iki lağımın patlatılması ve hemen ardından yapılan genel bir hücumla kale kuşatmanın 33. günü alındı (21 Ağustos 1678). Muhafazası çok zor olduğu için kale tamamen yıkıldı. Savaşın sonucunu gören Rus Generali Romodanovski yanındaki kuvvetlerle çekilmek zorunda kaldı. Esasen Tasma suyunun üstündeki köprülerin yıkılmasından sonra kaleye yardım yolları da kapanmıştı. Daha sonra düşmanı takip eden Osmanlı kuvvetleriyle Ruslar arasında kanlı çarpışmalar olduysa da kış mevsiminin yaklaşması üzerine ordu serdarlığına Kara Mehmed Paşa'yı getiren Mustafa Paşa Edirne'ye döndü ve IV. Mehmed tarafından büyük iltifatlarla karşılandı.

Bir süre sonra Ruslar'ın Özi nehrini geçerek Osmanlı topraklarına saldırması üzerine yeni bir sefer kararı alındı. Fakat Osmanlı ordusunun hareketini duyan Rus çarı Kırım hanının aracılığıyla barış istemek zorunda

kaldı. 1679’da Kırım’ın merkezi Bahçesaray’da başlayan barış görüşmeleri ancak 1681’de sonuçlanabildi. Bu ilk Türk-Rus antlaşması ile iki devlet arasında yirmi yıllık bir mütareke yapılmış, Özi nehri sınır kabul edilmiş, Kırım hanlarına verilmekte olan yıllık verginin aksatılmadan gönderilmesi, geçen üç yıllık verginin toptan ödenmesi, buna karşılık Kırımlılar’ın da Rus topraklarına akın yapmamaları kararlaştırılmıştır. Yine bu antlaşmaya göre Özi ile Aksu arasında Osmanlılar ve Kırım Hanlığı kale yapmayacaklar; Tatarlar Özi’nin her iki tarafında sürülerini otlatabilecekler, Kazaklar da bu nehirden balık avlayabilecekler ve tuz çıkartabileceklerdi. Kief Ruslar’ın elinde kalacak, yazışmalarda çarın lakapları tam olarak yazılacak; Osmanlı padişahı ve Kırım hanı çarın düşmanlarına yardım etmeyeceklerdi. Daha sonraki Kırım-Rus münasebetleri uzunca bir süre Bahçesaray Antlaşması’na göre düzenlenmiştir.

Mevsim şartları ve kalenin mevkii yüzünden gerek kuşatma ve fetih sırasında gerekse ordunun dönüşü esnasında çok sayıda askerin ölümüne yol açan bu sefer zaferle sonuçlanmışsa da Çehrin ancak sekiz yıl kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalmış, daha sonra Rusya’nın eline geçmiştir. Bu bakımdan artık nihaî hudutlarına varmış Osmanlı İmparatorluğu için biraz gereksiz ve pahalıya mal olmuş bir sefer olarak değerlendirilebilir.

Çehrin Seferi’yle ilgili olarak devrin tarihçi ve şairleri tarafından birçok eser kaleme alınmıştır. Sefere bizzat katılan Behcetî Hüseyin’in Mi‘râcü’z-zafer adlı eseri bu seferin âdeta günlüğü gibidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368). Ayrıca Paris Bibliothèque Nationale’de seferle ilgili kırk iki varaklık anonim bir risâle (bk. Blochet, nr. 927) ile Vuslatî’nin Gazânâme-i Çehrin adlı 125 varaklık manzum bir eseri daha vardır (a.g.e., nr. 1124). Bunlardan başka Selim Giray’ın kâtibi Abdülkerim de Çehrin Seferi’yle ilgili bir eser kaleme almıştır (a.g.e., nr. 870).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 5487 (Çehrin seferiyle ilgili iâşe defteri); Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 554; Behcetî, Mi‘râcü’z-zafer, Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 2368; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (Olayların Özü), 1656-1684 (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1977, I, 122-124, 129, 130, 133, 137-156; Silâhdar, Târih, I, 565 vd., 663-715, 720-726, 737-740; Râşid, Târih, I, 261 vd., 284-288, 342-352, 366-367; Dimitri Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 2-4, 9 vd., 17-30; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, I, 594-595; Blochet, Catalogue, Suppl., nr. 870, 927, 1124; Reşâd Ekrem [Koçu], Osmanlı Muâhedeleri ve Kapitülasyonlar 1300-1920 ve Lozan Muâhedesi, İstanbul 1934, s. 73; Danişmend, Kronoloji, III, 446-449; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 429-433; III/2, s. 160-163; Levend, Gazavatnâmeler, s. 128-130; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi, Ankara 1987, s. 234-237.

Abdülkadir Özcan

ÇEKİ

Türkler'in kullandığı eski bir ağırlık ölçüsü.

Türkçe "tartmak" anlamındaki çekmek fiilinden isim olan çeki kelimesi daha çok odun, taş ve kireç gibi maddelerin tartılmasında kullanılan alet ve ağırlık ölçüsü birimini ifade eder.

Genellikle taş ocakları, odun iskele ve depoları ile kapan ve çardaklarda kullanılan çeki aleti, bir ucunda yük koymaya mahsus ızgara kenarlıklı bir tabla, öbür ucunda ise çeki taşı bulunan uzun bir çeki kolunun ortasından asılı olduğu sabit üç ayaklı bir sehpadan ibaret basit bir mekanizmadır. Genellikle taştan imal edildiği için çeki taşı adı verilen ağırlık birimi metalden de olabilirdi. Aletin ayarının bozulması ya da çeki taşının ağırlığının azaltılması suretiyle yapılacak hilelerin önüne geçmek için her ikisi de resmen mühürlenirdi.

Diğer ölçüler gibi değişmez bir standardı olmayan çeki de farklı yer ve zamanlarda farklı değerler almıştır. 1180 (1766) tarihli bir İstanbul şer'iyye sicilinden anlaşıldığına göre o yıllarda resmî çeki 176 vukıyye (okka) değerindeydi. Tanzimat döneminde başlatılan ölçü reformları çerçevesinde çıkartılan 20 Cemâziyelâhir 1286 (27 Eylül 1869) tarihli "Mesâhât ve Evzân ve Ekyâl-i Cedîdeye Dâir Kânunnâme" ile çekinin değeri, her biri kırk dörder kıyyelik (okkalık) dört kantara (=176 okka=400 lodra=225,798 kg.) eşitlenmiştir. Ölçülerin değerlerini yeniden belirleyen 1298 (1881) tarihli kararnâmede de aynı standarda rastlanmaktadır. Bu bilgilerden hareketle çekinin değerinde 1766-1881 yılları arasında hiç değilse İstanbul'da geçerli olmak üzere belli bir standartlaşmaya gidildiği söylenebilir. Yine de farklı yerlerde farklı değerlere rastlamak mümkündür. Meselâ bir çeki (odun için) Ayvalık'ta 100 okka (128,28 kg), Selânik'te 135-140 okka (173-179 kg.), Midilli ve İzmir'de ise 180 okkadır (230,896 kg.). 1298 (1881) tarihli kararnâme ile bir yeni çeki on kantara yani bir tona (1000 kg.), daha sonraki bir tarihte ise 195 okkaya (250 kg.) eşitlenmiştir.

Ayrıca mücevherat ve ipek gibi değerli maddeler için kullanılan çok küçük

değerli bir başka çeki çeşidi de vardır ki Türkiye genelinde altın ve gümüş için 100 dirhemdir (320 gr.). Bunlardan başka İzmir'de 1 çeki, afyon için 250 dirhem veya 5/8 okkaya (=763 gr.), tiftik için ise 2 kıyyeye (=4,564 kg.) eşittir.

Günümüzde hâlâ ilkel çeki aletlerine rastlandığı gibi odun satışlarında 250 kilogramlık ağırlığı ifade için çeki tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca Antalya, Balıkesir, Burdur, Gaziantep, Gümüşhane, İzmir, Kars, Malatya, Manisa, Niğde, Rize ve Sivas'ın bazı ilçe ve köylerinde konuşulan halk ağızlarında çeki (çekü) yaklaşık 1 kilogramlık bir ölçü birimini ifade etmektedir. Antalya yöresinde ise fişeklere konacak barut ve saçmayı ölçmekte kullanılan ölçü birimine de bu ad verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şer'iyye Sicilleri (nşr. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı), İstanbul 1988, II, 179; Ahmed Vefik Paşa, Lehce-i Osmânî, İstanbul 1293, I, 481; Kamûs-ı Türkî, s. 514; Türk Lugatı, II, 424; Derleme Sözlüğü, Ankara 1965, III, 1112; Räsänen, Versuch, s. 103; Düstûr (Zeyl), İstanbul 1299, II, 211, 221; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şeref Müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4, 5, 6, 106-116, 226-236, 252, 272, 292; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, II, 437, 438, 439, 440; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, London 1965, s. 228, 242; Halil İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, X. bl., s. 339, 340, 341, 342; a.mlf., "Yük (Himl) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", Turcica, XVI, Paris 1984, s. 141; Orhan Şaik Gökyay, "Halk Dilinde Ölçü Birimleri", TFAr., I (1981), s. 43; Mübahat Kütükoğlu, "1826 Düzenlemesinden Sonra İzmir İhtisab Nezâreti", TED, sy. 13 (1987), s. 490, 503; Pakalın, I, 340; TA, XI, 422; SA, I, 381; ABr., VI, 353.

Cengiz Kallek

ÇEKMECE

İçinde değerli eşya saklanan küçük sandık.

İsmini masa, dolap, konsol gibi mobilyaların içerisine yerleştirilip dışarıya doğru çekilebilen aynı addaki gözlerden alır. Küçük sandıklara bu ismin verilmesinin sebebi genellikle içlerinde çekmecelerinin bulunmasıdır. Türk ahşap işçiliğinde büyük önem taşıyan çekmece, eskiden oldukça yaygın biçimde kullanılmıştır. Çekmeceler genellikle abanoz, gül ağacı ve meşeden yapılmış, üzerleri kakma tekniğiyle yerleştirilen gümüş, fildişi ve bağa parçaları ile süslenmiştir; iç kısmına ise kadife veya atlas kaplanmış,

kullanılışına göre de küçük bölümlere ayrılmıştır. Çekmecelerin yapımında çeşitli teknikler uygulanmış, özellikle erken örneklerde masif ahşap parçaları diş geçmesiyle birbirine birleştirilmiştir; sağlam ve güç açılır olanları makbuldür.

Osmanlılar'da XVI-XVII. yüzyıllarda çekmece yapımının bir sanat dalı olarak kabul edildiği görülmektedir. Saray için özellikle İstanbul ve Edirne'de çeşitli sert ağaçlardan son derece ince bir işçilik isteyen çekmeceler yapılmıştır. Ahşap işçiliğinin oyma ve sedef, bağa, fildişi kakma tekniklerine geniş yer verilmiş, ayrıca bazı örneklerde zümrüt, akik, yakut gibi değerli taşlar kullanılmıştır.

XVIII. yüzyıldan itibaren önce mimariye hâkim olan Avrupa'nın barok, rokoko ve ampir üslûpları çekmecelerde de etkisini göstermeye başlamış, özellikle bu yüzyıldan sonra süslemeler dikkati çekecek kadar artmıştır. Fildişi, sedef ve bağa kakmaların kenarlarına gümüş çerçeveler yerleştirilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan (Envanter nr. 2/2820, 2/2827) çekmeceler buna gösterilecek en güzel örneklerdir. Ayrıca bezemelerde edirnekârî ve lake tekniklerinden de faydalanılmıştır. Bazı çekmecelerde gizli gözler bulunmakta, bazıları ise kapağı açıldığında müzik sesi vermektedir. Pek çok örneğin bir köşesinde yapan sanatçının küçük bir imzasına da rastlanır. Geç dönem çekmecelerinin üzerlerinde padişah tuğralarına, ta'lik yazılı methiyelere, beyitlere oldukça sık rastlanır. XIX.

yüzyılda bezemelerin hemen tamamı Avrupa mobilyalarında görülen ampir üslûba yönelmiş, beyaz sedef de yerini pembe ve yeşil sedefe (arûsek) bırakmıştır.

Çekmeceler Kur'an çekmeceleri, sakal-ı şerif çekmeceleri, mücevher çekmeceleri, para çekmeceleri, surre çekmeceleri, tuvalet çekmeceleri, çamaşır çekmeceleri, yazı çekmeceleri ve mektup çekmeceleri gibi isimler alarak değişik özelliklerde ve değişik amaçlarda yapılmışlardır.

Kur'an çekmeceleri Kur'an veya cüzlerin korunması için yapılmıştır. Genellikle bunlar sert ağaçtan 1 m. yüksekliğinde eserlerdir. Üzerlerine sedef, bağa, fildişi kakmalar yerleştirilmiş, bazı örnekler ise mücevherlerle süslenmiştir. Bu bezemelerin yanı sıra fildişi veya sedefle çeşitli âyetlerin, şiirlerin bir kuşak halinde yazıldığı görülmektedir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (Ahşap Eserler, Envanter nr. 5) Kur'an çekmecesi XVI. yüzyılın ilk yarısında yapılmış ilginç bir örnektir. Kısa ayaklı, dört köşe ve yuvarlak kapaklı olan bu çekmecenin yan yüzleri fildişi kakma ile yapılmış cilt kapaklarında görülen salbekli şemse, köşebent ve çin bulutları ile bezenmiştir. Ayrıca diğer yüzlere içleri gümüş, fildişi ve abanozlu altıgenler yerleştirilmiştir. Kapak kasnağında besmele ile başlayan, Âyetü'l-kürsî ile devam eden ve bir dua ile biten bir yazı frizi bulunmaktadır.

Sakal-ı şerif çekmeceleri Hz. Peygamber'in sakal tellerini muhafaza etmek için yapılmıştır. Küçük ölçüdeki bu çekmeceler en değerli ağaçlardan olup bilhassa bezemeleriyle dikkati çekerler.

Değerli takıların saklandığı mücevher çekmeceleri de küçük ölçüdedir. Aynı zamanda kasa vazifesi gören bu çekmecelerin özel ve gizli bölmeleri bulunur. Bazılarında mücevherlerin kıratlarını ölçmek için küçük terazilere ve özel ağırlıklara da yer ayrılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi'nde kayıtlı (Envanter nr. 2/3634) çekmece mücevher çekmecelerinin tipik bir örneğidir. Yavuz Sultan Selim'e ait olan bu çekmece 1512-1520 yıllarına tarihlendirilmektedir. Abanoz kaplama olan çekmecenin yan yüzleri, mozaik kakma tekniğinde yapılmış fildişinin bolca kullanıldığı altıgenler ve ortası mühr-i Süleyman'lı baklava motifleriyle bezenmiştir. Kapağın içerisinde yine fildişinden sülüs yazılı bir kitâbe ile çekmecenin Sultan Selim Şah b. Bayezid Han'ın hazinesi için yapıldığı belirtilmiştir.

Para çekmeceleri sert ağaçtan yapılmıştır ve çoğunlukla bezemesizdirler. Evlerde veya dükkânlarda kullanılan bu çekmecelerin içlerinde çeşitli paralar için özel bölmeler ayrılmıştır; bazılarında altın ayarını ölçmek için mihenk taşı yeri de bulunur.

İstanbul'dan her yıl yola çıkan surre alayında padişahın saç ve sakal tırasından toplanan kılların Medine'ye götürülüp Mescidi Nebevî'nin bir kenarına gömülmesi âdet olmuştu. Bunun için de surre çekmecesi ismi verilen küçük ölçüde çekmeceler yapılmıştır.

Kadınların kullandığı çamaşır veya tuvalet çekmeceleri orta boyda yapılmışlardır. Bunların üzerinde genellikle madenî süslemeler veya boyalı bezemeler uygulanmış, içlerinde de bazı özel bölmelere yer verilmiştir.

Yazı çekmeceleri eskiden yazı masasının yerini tuttuğundan oldukça detaylıdır. Değişik ve yüksek boylarda olup içleri mürekkep hokkası, rıhdan, kalemtıraş, kamış kalem, kâğıt makası, mühür ve kâğıtları koymak için özel bölmelere ayrılmıştır. Bunlar sedef, bağa kakmalı veya yalnızca boya ile bezenmiştir.

Mektup çekmeceleri Osmanlı döneminde daha çok yazı çekmeceleriyle bir arada düşünülmüştür. Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rokoko üslûbunun etkisiyle mobilya olarak mektup çekmecelerinin yapıldığı da görülmüştür. Çok defa pelesenk ağacından yapılan bu çekmecelerde genellikle bul işi bağa ve arûsek bezemeler bulunur (bk. BAĞA).

BİBLİYOGRAFYA

N. Tapan – S. Aykoç, Anadolu Medeniyetleri, İstanbul 1983, III, 154-156; Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağ ve Fildişi Kakmalar", TEt.D, sy. 4 (1962), s. 13; Erdem Yücel, "Osmanlı Ağaç

İşçiliği", Kültür ve Sanat, sy. 5, İstanbul 1977, s. 58-71; SA, I, 383; Mehmet Önder, Antika ve Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1987, s. 31.

Erdem Yücel

ÇEKOSLOVAKYA

Ocak 1993'te Çek ve Slovakya cumhuriyetlerine ayrılan bir Orta Avrupa ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. OSMANLI-ÇEK MÜNASEBETLERİ

IV. İSLÂMİYAT ve ŞARKİYAT ÇALIŞMALARI

Bugün topraklarında Çek ve Slovakya cumhuriyetleri bulunan Çekoslovakya'yı kuzeyden Polonya, doğudan Ukrayna, güneyden Macaristan ve Avusturya, batıdan da Almanya çeviriyordu. Yüzölçümü 127.903 km² (Çek Cumhuriyeti 78.864 km², Slovakya 49.039 km²), başşehri Prag, diğer önemli şehirleri Bratislava, Brno, Ostrava ve Košice olan Çekoslovakya'nın nüfusu 15.664.000 idi (1990). Çek ve Slovak federe cumhuriyetlerinden oluşan federal bir cumhuriyet olan Çekoslovakya, 1 Ocak 1993 tarihinde resmen son buldu ve yerine bağımsız iki yarı cumhuriyet kuruldu. Bunlardan Çek Cumhuriyeti'nin başşehri Prag, Slovakya Cumhuriyeti'ninki ise Bratislava'dır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Avrupa'nın eski bölgeleri olan Bohemya, Moravya, Silezya ve Slovakya topraklarının birleşmesinden doğan Çekoslovakya, doğal görünümü bakımından birbirinden oldukça farklı üç bölgeye ayrılır. Batıdaki Bohemya etrafı dağlarla çevrili bir plato görünümündedir. Ülkenin orta kesiminde bulunan Moravya bölgesi, buraya adını veren Morava ırmağı etrafında gelişmiş alüvyonlu bir ovadır. Çekoslovakya'nın doğusunda yer alan Slovakya'nın büyük bir kesimi ise dağlıktır. Karpat sistemine bağlı olan Tatralar bu bölgenin en önemli dağlarıdır ve ülkenin en yüksek noktası olan 2655 m. yüksekliğindeki Gerlachovka zirvesi bunların üzerinde bulunur.

Çekoslovakya'da genel olarak kara iklimi görülmekle birlikte yer şekillerinin özelliklerine göre farklı iklimlere de rastlanır. Esas itibariyle yazları serin ve yağışlı, kışları uzun ve soğuk olan Çekoslovakya'nın Bohemya ve Moravya çukurlarında iklim sert, yazla kış arasındaki sıcaklık farkı oldukça fazladır. Yağmur miktarı bölgelere göre değişir (Prag'da yılda 800 mm.). Yağmurlu günlerin sayısı kışın daha fazla olsa da yağmurlar en çok ilkbahar sonunda ve yazın yağar. Prag'da temmuz ayı sıcaklık ortalaması 19 derece iken ocak ayı ortalama sıcaklığı -0,5 derecedir. Doğuya doğru gidildikçe kışın şiddeti artar. Üçte birinden fazlası ormanlarla kaplı olan Çekoslovakya topraklarının bol yağış alan dağlık yerlerinde çeşitli ağaç türleri ve yabani hayvanlar bulunmaktadır.

Çekoslovakya akarsular açısından zengin bir ülkedir. Bohemya havzasından geçen Elbe, Vlatava ve Ohre ırmakları kuzeye yönelirler; Moravya ve Slovakya'nın akarsuları olan Morava, Vah, Hron ve Ipel ise güneyde Tuna nehrine karışırlar. Böylece ülkedeki ırmakların bir kısmı sularını Karadeniz'e, bir kısmı ise Baltık denizine boşaltır.

Çekoslovakya nüfus bakımından Avrupa'nın kalabalık ülkelerinden biri olup kilometrekareye ortalama 123 kişi düşmekte ve bu yoğunluk Moravya bölgesinde 150'ye kadar yükselmektedir. Şehirleşme oranının çok yüksek olmadığı ülkede nüfusun % 40'ı köylerde yaşamakta ve nüfus artış hızı gayet düşük düzeyde seyretmektedir. Endüstri bakımından gelişmiş bir bölge olan Bohemya'da şehirleşme Slovakya'ya oranla daha yüksektir. Millî başşehir Prag (1989'da 1.211.000), Slovakya'nın merkezi Bratislava (436.000), Moravya'nın merkezi Brno (390.000) ve Ostrava (331.000) ile Košice (232.000) ülkenin tarihî bakımdan olduğu kadar endüstri tesisleri açısından da en önemli şehirleridir.

Çekoslovakya nüfusu etnik açıdan çeşitlilik gösterir. Hâkim unsur Bohemya ve Moravya'da yaşayan ve toplam nüfusun % 62,9'unu teşkil eden Çekler'dir. Ülkenin ikinci büyük etnik topluluğu ise Slovakya'da yerleşmiş olan Slovaklar'dır (% 31,8). Her iki topluluk da Slav kökenli olmakla beraber zaman içinde iki ayrı millet şeklinde gelişmişlerdir ve aralarında ortak özelliklerin yanı sıra farklı nitelikler de mevcuttur. Bu grupların dışında ülkede Macar (% 3,8), Polonyalı (% 0,5), Alman (% 0,3), Ukraynalı

(% 0,3) ve kalabalık bir Çingene topluluğu da bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan önce nüfus içinde önemli bir orana sahip olan Almanlar (% 22,4) savaştan sonra sürüldüklerinden sayıları çok azalmıştır.

Ülkedeki başlıca diller Bohemya ve Moravya'da konuşulan Çekçe ile Slovakya'da konuşulan Slovakça olup bunlar HintAvrupa dil ailesinin Slav kolunun Batı Slav bölümüne giren iki yakın akraba dildir. Çekoslovakya'nın güneydoğusunda konuşulan Slovakça'ya göre Almanca ve diğer Batı dillerinin Çekçe üzerindeki etkisi büyüktür. Bu dillerin dışında bazı küçük etnik gruplar Almanca, Lehçe, Macarca ve Çingenece konuşmakta iseler de ülkenin resmî dilleri Çekçe ve Slovakça'dır.

Çekoslovak halkının % 77'si Katolik, % 8'i millî Çek kilisesi mensubu, % 7'si Protestan ve geriye kalanı da herhangi bir dini resmen benimsememiş olanlardan teşekkül etmektedir. Aslında ülkede resmî din istatistikleri tutulmadığından nüfusun dinî yapısıyla ilgili bilgiler kesin değildir. Çekoslovakya'da yaşayan müslümanların sayısı son derece azdır. Tahminen 2000 kadar olan bu topluluğu bazı müslüman ülkelerden yüksek öğrenim için gelen öğrencilerle İslâm ülkelerinin elçiliklerinde görevli memurlar ve ticaretle uğraşan kişiler oluşturmaktadır.

Ülkede İslâmiyet'le ilgili ilmî araştırmalar ise belli bir seviyeye ulaşmış durumdadır.

Çekoslovakya'nın ekonomisi Doğu Avrupa ülkeleri arasında en çok gelişmiş olanıdır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ülkede kurulan komünist yönetim sanayi kuruluşlarını devletleştirmiş olduğundan 1990 yılına kadar her türlü sanayi kuruluşunun ve emlâkin % 90'ı devletin mülkiyetinde bulunuyordu. Şubat 1991'de Millî Meclis devletin mülkiyetinde bulunan sanayi kuruluşlarının yerli ve yabancı özel müteşebbislere satılması kararını almıştır. Ülke ekonomisi beş yıllık planlarla yönlendirilmektedir. Çekoslovakya'da özellikle ağır sanayi ileri gitmiş ve bunda zengin kömür yataklarının büyük etkisi olmuştur. Otomotiv, elektrik, elektronik, demir-çelik, kimya, ayakkabı, mobilya, kristal, porselen ve kurşunkalem gibi sanayi dalları en fazla gelişenlerdir. Petrol rezervleri son derece sınırlı olan ülkede elektrik üretimi termik, hidroelektrik ve nükleer santrallerden sağlanır. Maden bakımından zengin olmayan ülke topraklarından az

miktarda demir, bakır, kurşun, civa, altın ve gümüş çıkarılır. Sanayiin gelişmiş olmasına karşılık tarım sektörü geri durumdadır. Toplam iş gücünün ancak % 13,7'si tarım alanında istihdam edilmektedir ve ekilebilir toprakların ülke yüzölçümüne göre oranı da % 40 kadardır.

Ülkede hem demiryolu hem de karayolu şebekeleri gelişmiş durumdadır; taşımacılıkta Tuna ve Elbe nehirlerinden de istifade edilir. Çekoslovakya eğitim alanında oldukça ileri seviyededir. Okuma yazma oranı % 90'ın üzerinde olan ülkede dokuz yıllık temel eğitim mecburidir. Temel eğitimden sonra üç dört yıl süreli lise ve meslek liselerinin önemi büyüktür. Ülkedeki beş üniversitenin en eskileri 1348'de Alman İmparatoru IV. Karl tarafından kurulmuş olan Karlova Üniversitesi ile 1707'de öğretime başlamış olan Çekoslovak Teknik Üniversitesi'dir. Çekoslovak Bilim Akademisi'ne bağlı bulunan çeşitli enstitüler ülkenin başlıca araştırma kurumlarıdır.

Kültürel alanda Çekoslovakya'da canlı bir zenginlik göze çarpar. Etnik çeşitlilik kültür yapısını zenginleştirirken diğer toplumlar da buna katkıda bulunurlar. Edebiyatın yanı sıra müzik, sinema, güzel sanatlar ve el sanatlarında önemli başarılar sağlanmıştır. Ülkede eski eserlerin de muhafaza edildiği Devlet Kütüphanesi, Millî Müze Kütüphanesi, Slovak Millî Kütüphanesi, Bratislava-Slovakya Teknik Kütüphanesi ve Bratislava Üniversite Kütüphanesi gibi kütüphanelerle Millî Müze, Millî Galeri ve Dekoratif Sanatlar Müzesi gibi müzeler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey, Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 205-216; H. N. Howard – H. Backlin, "Czechoslovakia", EAm., VIII, 383d-383i; Emm. de Martonne, Géographie Universelle, Paris 1931, IV, 533-620; "Czechs", The Illustrated Encyclopedia of Mankind, London 1978, IV, 438-441; "Çekoslovakya", ABr., VI, 361-367; "Tchécoslovaquie", EUn., XV, 781-790; "Çekoslovakya", Büyük Larousse, İstanbul 1986, V, 2621-2629; "Tchécoslovaquie", Le Grand Robert des noms propres, Dictionnaire

Universel Alphabétique et Analogique des noms propres, Paris 1987, V, 3064-3066.

Sabri Erdil

II. TARİH

Çekoslovakya I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dağılması sonucunda kurulmuş olmakla birlikte Çek halkı arasında milliyetçi düşünceler ve Çekler'le Slovaklar'ı bir araya toplayacak bir devlet oluşturma fikri XX. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkmıştır. Ülkenin batısında yaşayan Bohemyalılar bir süre bağımsız bir unsur olarak görünmüşlerse de Bohemya tacının Habsburg hânedanında bulunması ve bir kısım savaşlar sebebiyle ciddi bir varlık gösterememişlerdir.

Avusturya-Macaristan parlamentosunda üye olarak görev yapan Tomaş Garrigue Masaryk (ö. 1937) ve Eduard Beneş (ö. 1948) gibi vatan severler bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynadılar. Masaryk ve arkadaşları savaş yıllarında Paris'te Çekoslovak Millî Konseyi'ni kurarak (1916) mücadeleyi yurt dışında sürdürdüler. Nihayet Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun savaşta gücünü kaybetmesi ve ülke içerisinde bir dizi grev, gösteri ve ayaklanmanın meydana gelmesiyle çalışmaları kolaylaşan Millî Konsey 28 Ekim 1918 tarihinde Çekoslovakya'nın bağımsızlığını ilân etti. 1911'deki durum dikkate alınarak geçici millet meclisi oluşturuldu ve arkasından 14 Kasım 1918'de başkanlığına Masaryk'in getirildiği bir hükümet kuruldu. Çekoslovakya Cumhuriyeti adını alan bu yeni devlet, savaştan sonra Avusturya ile müttefik ülkeler arasında imzalanan Saint Germain-en-Laye Antlaşması'yla (10 Eylül 1919) milletlerarası hukuktaki yerini aldı. Komşularıyla olan sınır meseleleri ayrı ayrı imzalanan bir dizi antlaşmayla çözümlenirken Teschen (Cieszyn) bölgesinde uygulanan plebisitle buranın bir bölümü Polonya'ya bırakıldı.

29 Şubat 1920'de kurucu meclisin kabul ettiği anayasa demokratik

parlamenter rejimi öngörüyordu. Etnik çoğulculuk ve idarî kadro eksikliği önemli bir problem olmakla birlikte iki savaş arasında demokrasi başarıyla uygulandı. Azınlıklardan Südet Almanları Çekoslovakya'ya pek destek olmadılar ve Almanya'da Hitler'in iktidara gelmesiyle birlikte milliyetçi eğilimlerini giderek arttırdılar. Almanlar'ın gözünün Berlin'e, Polonyalılar'ın Varşova'ya ve Macarlar'ın Budapeşte'ye dönük olması ülkede millî birliğin sağlanmasını zorlaştıran temel unsur oldu. 1927 ve 1934 yıllarında yeniden devlet başkanlığına seçilen Masaryk görevde kaldığı 1935 yılına kadar etnik ve ekonomik meselelerin üstesinden gelmeyi başardı ve ülkesini sanayileştirerek ekonomik alanda önemli bir gelişme sağladı.

II. Dünya Savaşı öncesinde Çekoslovakya barış antlaşmalarıyla parçalanmaktan kurtulamadı. Öteden beri Almanya'nın nüfuz alanında olan Südetler bölgesi, 29 Eylül 1938'de toplanan Münih Konferansı'nda alınan karara göre dört merhalede Almanya'ya terkedildi. Ardından 2 Ekim 1938'de Polonya Teschen bölgesini işgal ederken Macaristan da Slovakya'nın sınırı boyunca bir bölgeyi elde etti. Bu olaylardan sonra ülkedeki azınlıklar muhtariyet için harekete geçtiler ve 19 Kasım 1938'de Prag yönetimi federal bir sistemi kabul etmek zorunda kaldı. Bu yapı içinde Slovakya ile Rutenya özerkliklerini kazandılar. 9 Mart 1939'da Slovakya'nın Hitler'den gördüğü destekle bağımsızlığını ilân etmesi ve Çekoslovak yönetiminin buna karşı çıkmasıyla beliren buhran Hitler'e müdahale fırsatı verdi ve 15 Mart 1939'da Alman birlikleri Prag'ı işgal ettiler; ardından da Macarlar Rutenya'ya girerek burayı ülkelerine kattılar.

Savaş yıllarında Almanya'nın işgalinde kalan Çekoslovakya savaştan sonra müttefiklerce kurtarıldı. E. Beneş devlet başkanı seçilirken Komünist Partisi lideri Klement Gottwald başkanlığında bir koalisyon hükümeti kuruldu. 1948'e kadar işlerin iyi gittiği Çekoslovakya'da Marshall planının önce kabul edilip ardından Sovyetler Birliği'nin baskısıyla vazgeçilmesi üzerine başgösteren buhran,

Gottwald'ın tutumunu protesto için istifa eden komünist olmayan on iki bakanın yerine komünistlere yakın olanların tayin edilmesiyle iyice büyüdü ve gelişmeler sonunda ülke tamamen Sovyetler Birliği'ne yaklaştı. Dışişleri bakanı Tomaş Masaryk'in oğlu Jan Masaryk'in intiharı (10 Mart 1948) ve

Beneş’in istifa etmesi komünistlerin ülke yönetimine hâkim olmalarına yol açtı ve böylece 1948’de Çekoslovakya’da çoğulcu demokrasi son bulmuş oldu. 1948-1960 arası halk demokrasisi dönemidir. Bu yıllarda Batı’ya iyice kapanan ülkede Sovyetler Birliği’yle ilişkiler geliştirildi ve Sovyet anayasası örnek alınarak yeni bir anayasa yapıldı. Dine ve din adamlarına karşı kampanya açan yönetim manastırları ve kiliseleri kapatarak mallarına el koydu ve din işlerini devletin denetimi altına aldı (1949). Milliyetçilerle liberaller tasfiye edilerek en ağır şekilde cezalandırıldılar; topraklar ve ekonomik işletmeler devletleştirildi. Uygulanan ekonomi politikasını protesto için 1953 yılında Plzen’de işçiler ayaklandılarsa da yönetim bu ayaklanmayı Sovyetler’in desteğiyle sert bir şekilde bastırdı. 1960’ta iyice durgunlaşan ekonomi sebebiyle huzursuzluk giderek arttı ve özellikle öğrencilerle aydınlar arasında yönetime karşı hareketler yaygınlaşmaya başladı. Temmuz 1960’ta yapılan yeni bir anayasa ile devletin adı Çekoslovak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak değiştirildi ve Slovak hükümeti dağıtılarak bütün iktidar Prag’da toplandı. 5 Ocak 1968’de Çekoslovak Komünist Partisi birinci sekreterliğine getirilen Aleksander Dubçek’in (ö. 1992) daha yumuşak bir sosyalizm uygulamak istemesi ve bazı alanlarda reform yapmanın gerekli olduğunu savunması Sovyetler’in silâhlı müdahalesiyle sonuçlandı (21 Ağustos 1968). Varşova Paktı’na bağlı Sovyetler Birliği, Polonya, Doğu Almanya, Bulgaristan ve Macaristan kuvvetleri tarafından işgal edilen Çekoslovakya’nın yöneticileri Moskova’ya götürülerek hazırlanan bir antlaşma kendilerine zorla imzalattırıldı. Bu antlaşmayla ocak ayında başlayan “Prag baharı” acı şekilde sona ermiş oldu. Hemen arkasından Dubçek ve arkadaşları reformlardan vazgeçmek zorunda kalmış olmalarına rağmen yönetimden tasfiye edildiler ve iktidar tutucuların eline geçti. 1 Ocak 1969’da Çekoslovakya’nın siyasî yapısı federal hale getirildi. Buna göre ülke Çek ve Slovak cumhuriyetlerine bölündü; beş yıl süreyle görev yapacak olan cumhurbaşkanını seçme yetkisi, 200 üyeli bir halk meclisiyle federe cumhuriyetlerin yirmişer üye ile temsil edildikleri bir millî meclisten oluşan federal meclise verildi. Mayıs 1970’te Sovyetler’le yirmi yıllık bir iş birliği antlaşmasının imzalanmasından sonra tasfiye kampanyası daha da hızlandırıldı. Parti birinci sekreterliğine ve devlet başkanlığına getirilen Gustav Husak 1989’a kadar bu görevde kaldı.

1989 yılında diğer Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Çekoslovakya’da

da köklü bir siyasî dönüşüm meydana geldi ve 17 Kasım-31 Aralık arasında gelişen değişiklikler sonunda komünist rejim devrilerek yerine çoğulcu demokrasi getirildi. Bu büyük siyasî değişimin meydana gelmesinde, 1988'de had safhaya ulaşan ekonomik sıkıntılar, tüketim mallarının yokluğu ve kalkınma hızındaki gerileme ile özellikle reform yanlısı gösterilerde bulunan gençler ve aydınlar önemli rol oynadılar. Aynı yıl, 1968 Sovyet işgalinin yirminci yıl dönümü tam bir siyasî protestoya dönüştü. Şubat 1989'da ise ünlü oyun yazarı Vaclav Havel'in tutuklanması geniş yankılara yol açtı ve Havel ancak protestolar karşısında mayıs ayında serbest bırakıldı. Ayrıca Prag başpiskoposu da baskılara karşı çıktı. Yurttaşlar Forumu adıyla oluşan karşıt görüşlüler koalisyonu ortaya çıkan muhalefeti ve talepleri yönlendirdi ve sonuçta yoğun gösteriler karşısında direnemeyen yönetim istifa etmek zorunda kaldı. Yirmi yıl önceki reformcu lider Dubçek, muhalefetin desteğiyle 28 Aralık 1989'da oy birliğiyle meclis başkanlığına seçilirken Havel de cumhurbaşkanlığına getirildi; hemen arkasından ise Komünist Parti'nin öncü rolüne son verilerek çok partili hayata geçildi ve çoğunluğunu komünist olmayan bakanların oluşturduğu bir hükümet kuruldu. 1991'den itibaren ülkede ekonomik ve siyasî alanda önemli meseleler ortaya çıktı. Devletin mülkiyetindeki ekonomik kuruluşların özelleştirilmesinin sebep olduğu ekonomik karışıklıkların yanında Slovaklar'ın federasyondan ayrılma yönündeki faaliyetleri 1992'deki seçimlerden sonra hızlandı. Çek ve Slovak liderler arasında yapılan görüşmelerde federasyonu dağıtma kararı alındı ve konuyla ilgili bir plan yürürlüğe kondu. Bunun üzerine Cumhurbaşkanı V. Havel görevinden istifa etti. Çekoslovakya'nın bölünmesi, 1 Ocak 1993 tarihinde tamamlandı ve bu tarihte başşehri Prag olan Çek Cumhuriyeti ile başşehri Bratislava olan Slovakya Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilân edildi. Her iki devlet de Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na üye olarak kabul edildiler.

BİBLİYOGRAFYA

Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980, Ankara 1983, s. 563-569; Oral Sander, Siyasi Tarih: Birinci Dünya Savaşının Sonundan 1980'e Kadar, Ankara 1989, s. 194-196; Doğu Avrupa Dosyası (haz. Ragıp

Zarakolu), İstanbul 1990, s. 343-378; "Aleksander Dubçek", Çağdaş Liderler Ansiklopedisi, İstanbul 1986, II, 565-590; "Tomaş Masaryk", a.e., V, 1395-1416.

Davut Dursun

III. OSMANLI-ÇEK MÜNASEBETLERİ

Çekoslovakya'yı meydana getiren toprakların tarihi oldukça eskiye iner. Kelt asıllı Boiler ve Germen asıllı Markomaniler'den sonra ülke V-VII. yüzyıllarda Slav akınlarına uğradı. VI. yüzyılda Orta Avrupa'ya gelen Avarlar 568'den sonra bugünkü Slovakya'nın güneyine yerleştiler. Slavlar'ın bir kolu olduğu belirtilen Çekler ise IX. yüzyıldan itibaren bu bölgelere hâkim oldular. Burada kurulan Bohemya Prensliği Hıristiyanlığın da tesiriyle dış dünyaya açıldı ve aynı zamanda karışıklıklarla dolu bir döneme girdi. Daha sonra doğuda Moravya, kuzeyde ise Silezya ve Galiçya'ya doğru genişlemeye başladı. Ancak X. yüzyılda tekrar karışıklıklar içine düştü. Bu bölgeler hakkında İslâm kaynaklarına akseden ilk kayıtlar da bu dönemlere rastlar. IX. yüzyıl sonlarından itibaren İslâm coğrafyacılarının eserlerinde yer alan anonim kayıtlarda, bugünkü Çekoslovakya topraklarında kurulmuş ilk devlet olan Büyük Moravya Devleti (830-907) ve idarecisinin adı zikredilir. Muhtemelen bir Slav köleden istifade eden Mes'ûdî ise Orta Avrupa hakkında oldukça doğru ve ayrıntılı bilgiler vererek Slav kabilelerinden ve onların idarecilerinden bahsederken Çek kabilelerinden biri olan Dulaba (Dudlebs) hâkiminin ismini Vencslav (Bohemya Prensi Wenceslaus, 926-935) şeklinde kaydeder. İslâm coğrafyacılarından Ebû Ubeyd el-Bekrî de X. yüzyılın ikinci yarısında bu bölgeleri gezen İbrâhim b. Ya'kub adlı bir seyyahtan naklen, Bohemya Prensliği'nin sınırlarının genişlemesinde önemli rol oynayan I. Boleslav'ı (935-967) Prag (Frag), Bohemya (Buyama) ve Krakova hâkimi olarak gösterir ve buralarda yaşayan insanların gelenekleri, yaşayışları, ekonomik ve sosyal durumları ile ticaret hayatı hakkında bilgiler

verir. Ayrıca burada Prag hakkında yer alan açıklamalar Çek tarihine dair en eski ve değerli bilgileri teşkil eder. X. yüzyıldan sonra Orta Avrupa'ya dair Arap coğrafyacılarının verdikleri bilgiler karışık ve hatalıdır. Nisbeten İdrîsî bu bölgeler hakkında daha doğru mâlumat verirse de Bohemya'yı iki ayrı yerde gösterir. İdrîsî ayrıca Slovakya'daki bazı şehir ve kasabaların isimlerini nakleder, bunlar hakkında kısa bilgiler verir.

X. yüzyıldan itibaren irili ufaklı Peçenek gruplarının Kumanlar'ın baskısı ile Macar Krallığı'na sığınmaları sonucu Slovakya'da Peçenek iskân kolonileri oluşmaya başladı. Bunun ardından XI. yüzyılın sonlarından itibaren bu defa Kumanlar büyük gruplar halinde Macar topraklarına geldiler ve bunların bir kısmı Slovakya'nın güney bölgelerinde dağınık bir halde yerleştirildiler. Öte yandan XI. yüzyılda Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun nüfuzu altına giren Bohemya Prensliği'nin zamanla imparatorluk içindeki önemi artmaya başlamıştı. Hatta bazı imparatorlar aynı zamanda Bohemya kralı olarak da taç giymişlerdi. 1212'de imparatorluğa karşı yükümlülükleri azaltılan Bohemya Krallığı giderek topraklarını genişlettiyse de daha sonra iç karışıklıklar ve dış baskılar yüzünden küçüldü. IV. Karl adıyla Roma-Germen imparatoru olan Karel (Vaclav) Bohemya krallığını da üstlendi (1346) ve bu dönemde Prag önemli bir kültür merkezi haline geldi. 1415'te dinî reformcu ve Prag Üniversitesi profesörlerinden Hus'un yakılarak öldürülmesi Çekler'in millî hislerini kuvvetlendirdi ve birçok ayaklanma başgösterdi. Orta Avrupa'ya doğru ilerleyen Osmanlılar'ın Macarlar'la karşı karşıya gelmesi ve Çekler'in de Macar orduları safında yer aldığı Mohaç Savaşı'nda (1526) onları yenmesi, Çek-Osmanlı münasebetlerinin bir bakıma başlangıcını teşkil etti. Ancak bundan önce Çekler Osmanlılar'a karşı girişilen askerî harekâtlara da katılmışlardı. Nitekim bazı Çek ve Slovak asilzadeleri 1396'da Niğbolu'da Haçlı kuvvetleri yanında Osmanlılar'a karşı savaşa katılmışlar, bunların bazıları da esir düşmüştü. Balkanlar'da ise Çek ücretli askerleri ilk defa Semendire Savaşı'nda (1437) Sırp kuvvetlerinin yanında yer almış, hatta bu savaşta esir düşen bazı Türk askerlerini memleketlerine götürmüşlerdi. Çek askerleri 1443'ten itibaren Macarlar'ın safında hemen her mücadeleye katıldılar. Pek çok Slovak asilzadesinin esir düştüğü Varna Savaşı'na (1444) katıldıkları gibi II. Kosova Savaşı'nda da (1448) Macar orduları safında mücadele ettiler. Âşıkpaşazâde ve Neşrî gibi ilk Osmanlı kaynaklarında II. Kosova Savaşı'nda esir düşen Çek banının II. Murad ile karşılıklı

konuşmalarına ve idamına yer verilmiş, ayrıca Âşıkpaşazâde, Çek banının da aralarında bulunduğu Macar müttefiklerinden “Üngürüs vilâyetlerinin ulu padişahları” şeklinde söz etmiştir.

Mohaç Savaşı’nda Macar ve Bohemya kralı unvanını taşıyan II. Lajos’un savaş meydanında ölümü üzerine Avusturya arşidükü Ferdinand, veraset hakkını iddia ederek Macaristan’ın bir kısmını ve Bohemya Krallığı’nı ele geçirdi. Gerek bu hadiseler gerekse daha önceki mücadeleler dolayısıyla Osmanlı kaynaklarında Çek adı “Çeh” veya “Çih” şeklinde Bohemya için kullanılmaya başlandı. Hatta Ferdinand “Alaman ve Çih kralı”, bazan da sadece “Çih kralı” unvanıyla belirtildi (Celâlzâde, vr. 341[a], 412[a]). Çekler, Osmanlılar’ın 1529 Viyana Kuşatması sırasında Ernest von Brandenstein idaresinde şehri savunan kuvvetler arasında yer aldıkları gibi 1537’de Bosna sınırlarında Osijek/Vertizo mevkiinde ağır bir yenilgiye uğratılan General Katzianer kumandasındaki kuvvetlerin de bir kısmını teşkil ettiler. 1541’de Budin’i zaptederek eyalet haline getiren Osmanlılar’ın bundan sonraki hedefleri Ferdinand’ın elinde kalan eski Macar toprakları oldu. Kuzeye doğru ilerlemeye başlayan Osmanlılar, bugünkü Slovakya topraklarının güney kısımlarında hâkimiyet kurdular. Estergon (1543) ve Novigrad (1544) kalelerinin alınmasından sonra ilk defa Güney Slovakya’da Tuna nehrinin sol kıyılarına yerleşmeye başladılar. Burada bugün Satuàrovo adlı kasabanın bulunduğu yerde bir küçük kale (palanka) yaparak Ciğerdelen Parkanı adını verdiler. Bu stratejik mevki daha sonra genişleyecek olan Osmanlı fetihleri için bir başlangıç noktasını oluşturdu.

1552-1554’te Kuzey Macaristan’da ele geçirilen kalelerin ardından Doğu Slovakya’da Seçen (Szécsény), Shay, Gyarmat ve Filek (Filakovo) zaptedildi. Alınan yerler sancak haline getirildi ve Güney Slovakya’da Estergon sancağında 400, Novigrad sancağında 187, Filek’te 270 kadar varoş, köy ve mezraa bu idarî birimin içinde yer aldı. Bunlar arasında Rima Sonbot, daha sonra ele geçirilen Rojna (Rožňava), Yoşva (Jelšava), Luçenice (Lućenec), Tisofça (Tisovec), Çetnek (Štitnik), Sebelib (Sebéchleby) ve Şarlo da (Tekovske Šarluhy) bulunuyordu. Rima Sonbot yakınındaki Sobotka veya Sobotuşka Kalesi’nde de kuvvetli bir Osmanlı askerî garnizonu yerleşmişti. Ayrıca İstolni Belgrad Beyi Kara Ali Bey, 1575’te Kekko (Modry Kamenê), Divin (Divín) ve Somoşka kalelerini zaptetti. Bu sınır bölgesi sürekli mücadelelere sahne oldu, Osmanlı

akıncıları ve Kırım Tatarları zaman zaman Moravya içlerine kadar uzanan akınlar yaptılar.

1593'te başlayan Osmanlı-Avusturya savaşlarında da bu bölge stratejik önemini korudu. Savaşın başlarında bu toprakların büyük kısmı (Filek ve Seçen 1593; Novigrad 1594; Estergon 1595-1605) Osmanlılar'ın elinden çıktı. Selânikî, 1596 senesi başlarında Avusturya ordularının Prag ve Pojon'da (Bratislava) toplandığına dair haberler alındığını zikreder (s. 556, 580). Ancak Eğri seferinin ardından, elden çıkan bir kısım yerler yeniden Osmanlı hâkimiyetine girdi. 1599'da Güney Çekoslovakya'da Uyvar (Nove Zamky, Neuhäusel, Ersekujvar) önlerine kadar ilerleyen Osmanlılar burayı ancak altmış yıl sonra ele geçirebildiler. 1663-1664'te Habsburglar'a karşı harekete geçen Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa Uyvar'ı aldıktan sonra Nitra, Levice ve yöredeki birçok küçük kaleyi zaptetti. 10 Ağustos 1664'teki Vasvar Antlaşması ile de Uyvar'ın Osmanlı hâkimiyetinde olduğu tasdik edildi. Osmanlılar burada Uyvar eyaletini kurdular ve yeni eyaletin tahririni yaptılar. Bu sayım sonucu bölgede 768 kadar köy tesbit edildi. Eyalet ise yedi nahiyeye bölünmüş olup bu nahiyeler Narhid, Komaran, Barş, Hont, Nitra, Zabokrek (Jabokrek) ve Selle idi. Ayrıca fethedilen bu bölgenin bir kısmı Ahmed Paşa'ya mülk olarak verilmiş, o da bunu vakıf haline getirmişti. Bu vakfı Komyat ve Şuran kasabaları ile bunlara bağlı köyler oluşturuyordu.

Slovakya'daki Osmanlı idaresi 1685'e kadar sürdü. 1660-1666 yıllarında burada bulunan Evliya Çelebi, Uyvar ve civar kalelerin fethine şahit olduğu gibi bu bölgedeki Uyvar (Seyahatnâme, VI, 304-346, 379-387), Pojon (a.g.e., VII, 337-339), Komaran (a.g.e., VI, 346-353; VII, 207-209), Filek (a.g.e., VII, 185-187), Galgofça (Hlohovec, a.g.e., VII, 342-343), Şuran (Šurany, a.g.e., VI, 353-355; VII, 344) ve Nitra (a.g.e., VI, 355-364) gibi şehirler hakkında da bilgiler verir ve Ciğerdelen Kalesi'nin, Estergon'un fethinden sonra Kanûnî tarafından Uyvar taraflarındaki 700

köyün itaati için stratejik bir üs olarak kurulduğunu yazar (a.g.e., VI, 278-281).

Slovakya'da yaklaşık 140 yıl süren Osmanlı hâkimiyeti bölge halkı tarafından Habsburglar'a nisbetle daima tercih edilmiş, Osmanlı adalet ve

idare sisteminin uygulanmasıyla ilgili belgeler bu durumu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Osmanlı dönemine ait belgeler koleksiyonu bugün Çekoslovakya'nın bazı şehirlerinde mevcut olup bunların bir kısmı da neşredilmiştir. Belgelerin en fazla bulunduğu yer, önemli bir ticarî merkez olup 1554-1593 ve 1596-1686 yıllarında Osmanlı idaresi altında kalmış Rimavska Sobota'dır ve burada ikinci döneme ait 255 vesika yer alır. Ayrıca Roznava, Jelsava, Banska Bystrica gibi şehirlerin arşivlerinde de bazı belgeler saklıdır.

IV. İSLÂMİYAT ve ŞARKİYAT ÇALIŞMALARI

Çek ve Slovak kültür hayatında İslâmiyet ve şarkiyatla ilgili çalışmaların önemli bir yeri vardır. Çek Krallığı'nda bu saha ile ilgili çalışmalar Ortaçağ'lara kadar iner. İslâmiyet hakkında bilgi veren eserlerden birisi, XIV. yüzyıl başlarında Çek din adamı ve doktoru Zdislav Agregator tarafından kaleme alınmıştır. Bunun ardından 1498'de Batı Bohemya'da Plzena'de Çekçe başlık taşıyan ve Hz. Muhammed'in hayatını konu alan bir başka eser (Zaiwot Machometa) daha yayımlandı. Yine Protestan asilzadelerden olup bir süre İstanbul'da yaşayan Vaclav Budovec'in Anti al-Koran (1614) adlı eseri de İslâmiyet'in temel görüşleriyle ilgili bilgileri ve Hz. Muhammed'in hayatını ihtiva etmektedir. Bu faaliyetlerin yanı sıra bazı Çek seyyahlar Doğu'ya yaptıkları seyahatlerle ilgili intibalarını kaleme almışlardır. İlk Bohemyalı seyyah, aynı zamanda bir tüccar olan Martin Kabatnik olup 1491-1492'de İstanbul, Şam, Kudüs ve Kahire'ye gitmiş ve bu şehirler hakkında değerli bilgiler vermiştir. Diğer seyyahlar arasında, 1493'te Kudüs'e giden Çek asilzadesi Jan Hasistejnsky ile 1563'te Filistin'e seyahat eden matematikçi Oldrich Prefat zikredilebilir. Öte yandan 1608'de Kudüs ve Mısır'a giden Krystof Harant'ın izlenimleri Çek halkı arasında büyük ilgi uyandırmıştır.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Doğu dünyasına karşı duyulan ilgi giderek artmaya başladı ve bu sahada daha gerçekçi bir yaklaşımla eserler kaleme alındı. Bu yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında Slovak şarkiyatçılarının birçoğu Türk diliyle ilgili çalışmalar yaptılar. Adam F. Kollár (ö. 1783) Türk diliyle ilgili bir eser yazdığı gibi (Fráncisci á Mesgnien Meninski Institutiones Linguae Turcicae Cum rudimentis paralellis Linguarum Arabicae et Persicae..., Viennae 1756) Hoca Sâdeddin

Efendi'nin Tâcü't-tevârîh'inin Latince tercümesiyle Osmanlıca metnini de hazırladı (Annales Turcici Taschet-Tavarih sive Corona annalium dicta ab inito gentis Ottomanicae usque ad Muradem primum pertigens, Vindobonae 1755). Slovak coğrafyacı Jan M. Korabinsky ise (ö. 1811) Almanca, Macarca ve Çekçe karşılıklı küçük bir Türkçe sözlük neşretti (Versuch eines kleinen Türkischen Wörterbuchs mit deutsch-ungarisch und böhmischen Bedeutungen und einer kurzgefassten türkischen sprachlehre, Pressburg 1788). Ayrıca Jan Hybl, Zaiwot Mahomeda (Praha 1814) adıyla Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili küçük bir kitap yayımladığı gibi W. Irwing'in Machomet adlı eseri de F. Rieger tarafından Çekçe'ye tercüme edildi (Zaiwot Mohameduv, Praha 1845). Şarkiyatla ilgili gerçek anlamda yapılan ilk çalışmalar da yine XIX. yüzyılda başladı. Bu dönemde Çek şarkiyatçısı Jeromir Košut (ö. 1880) şarkiyat sahasındaki ilmî çalışmaların öncüsü oldu. Košut, Câhiliye devri şiirleri, İslâmî kıssalar, Hâfız-ı Şîrâzî'nin hayatı ve şiirler üzerinde incelemeler yaptı. Çek doğu araştırmalarının en önemli şahsiyeti Rudolf Dvorák'tır (ö. 1920). Prag Üniversitesi'nin Alman ve Çek olmak üzere ikiye ayrılmasından sonra Çek Üniversitesi'nde Şark Dilleri Kürsüsü'nün başına getirilen Dvorák, bu sahada yaptığı önemli çalışmalar yanında birçok öğrenci de yetiştirdi. Onun akranı Jaroslav Sedlacek (ö. 1925) Çek dilinde ilk Arapça grameri kaleme aldı (Kluvnice arabskèho Jazyka, Praha 1898). Rudolf Ruzička ise (ö. 1957) Sâmî diller üzerinde yaptığı çalışmalar yanında İslâm öncesi Arap şiiriyle de meşgul oldu ve bu konuda üç ciltlik bir eser neşretti (Durayd bin as-Simma, Obraz Stredniho Hidzazu na usvite Islamu, Praha 1925-1930); "gayn" sesinin menşeine dair makaleler yazdı. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Charles Üniversitesi adını alan Çek Üniversitesi'nde şarkiyat çalışmaları sürdürüldü. Ayrıca Türk ve Fars filolojisi çalışmalarına da önem verildi. Bu üniversiteye şarkiyatçı olarak davet edilen Alois Musil (ö. 1944), I. Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında Hicaz, Irak, Suriye ve Anadolu'ya yaptığı seyahatleri altı cilt halinde Amerika'da İngilizce olarak neşretti (Oriental Exploration and Studies, I-VI, New York 1926-1928); tayin edildiği üniversitelerde Arapça ve çağdaş Doğu tarihi dersleri verdi.

Aynı üniversiteye mensup Jan Rypka ve Felix Tauer İstanbul'daki kütüphanelerde yaptıkları çalışmalarla dikkati çektiler. Rypka Türk şiiri yanında Fars şiiri ile de ilgilenerek bu sahada önemli bir isim yaptı ve başlangıcından XX. yüzyıl başlarına kadar Fars şiiri ve edebî eserlerinin

tarihini yazdı. Eser 1956'da Çekçe, daha sonra da Almanca olarak (Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959) yayımlandı. Tauer ise Osmanlı tarihiyle ilgili bazı metinleri neşretti, ayrıca Nizâmeddin Şâmî'nin Zafernâme'sini iki cilt halinde hazırladı (Histoire des Conquêtes de Tamerlan intitulee Zafarnâme par Nizamuddin Sâmî, I, Praha 1937, II, Praha 1957). Yeni Türk edebiyatı uzmanı olan Josef Blaškovič (ö. 1990), ayrıca Macaristan'da Türk hâkimiyeti dönemine dair birçok vesikayı neşretti ve bu dönem hakkında çeşitli makaleler yazdı. Charles Üniversitesi Arapça profesörü Petraček ise (ö. 1987) Çek dilinde ikinci bir Arapça gramer neşretti (Ucebnite Spisovne arabstiny, Praha 1957), Arap edebiyatı ile uğraştı. Ayrıca Slovakya'daki Bratislava Üniversitesi tarafından Bosnalı Safvet Beg Bašagic'den satın alınan Arapça, Farsça ve Türkçe yazmaların katalogunu da Petraček, Blaškovič ve Vesely ortaklaşa yayımladılar. Prag Üniversitesi'nde de bir kısmını Ahmed Vefik Paşa'nın kitaplarının teşkil ettiği yazma eserler bulunmaktadır. Prag Alman Üniversitesi'nde Max Grünert Arapça, Farsça ve Türkçe dersler verirken Isador Pollak da diğer Sâmî dilleri okutuyordu. Grünert, dört ciltlik Arapça seçme metinleri ve İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'ini (Leiden 1900) bastırdı. Karl Jahn ise Prag'da bulunduğu sırada Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîḫ'inin Quatremère neşrinin devamı olan bölümünü neşretti (Tārîh-i Mubārek-i Gāzānı des Raşîd al-Din Fadl Allah Abi'l-Hair. Geschichte der ilháne Abāgā bis Gaihatu, 1265-1295, Prag 1941).

Çek Üniversitesi'nde 1920 yılı başlarında Rüzička tarafından Arapça incelemelere dair birçok eseri içine alan zengin bir kütüphane ve Semitoloji semineri kuruldu. Ardından A. Musil, bir başka yardımcı Şark dilleri ve tarihi seminerini tesis etti. Bu daha sonra İslâm ülkeleri ve tarihi semineri haline geldi. Rypka da bir Türkoloji ve İranoloji semineri kurdu. Alman Üniversitesi'nde I. Dünya Savaşı'ndan sonra bir İslâm tetkikleri

semineri yer alıyordu. Ancak 1939'da kapatılan Çek Üniversitesi'nin açılıp 1945'te Alman Üniversitesi'nin kapatılmasından sonra bu seminer Çek Üniversitesi'ne intikal etti. 1948'de yeniden teşkilâtlanış sırasında seminerler kaldırıldı ve yerlerine biri Yakındoğu ve Hint, diğeri Uzakdoğu olmak üzere iki bölüm kuruldu, 1960'ta ise bunlar Şarkiyat Enstitüsü olarak birleştirildi.

Bugün Çekoslovakya'da şarkiyat çalışmaları özellikle Prag ve Bratislava'da sürdürülmektedir. Prag'da Arap tarihi, dili, edebiyatı ve kültürü konularında Ivan Hrbek, Jarmila Štepkova, Rudolf Vesely, Jaroslav Oliverius, Svetozar Pantuček, Josef Muzikar çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Özellikle Şarkiyat Enstitüsü'nün Afrika bölümü başkanlığında bulunan I. Hrbek Ortaçağ Arap-Slav münasebetleri üzerinde durmuş, XII. yüzyılda Macar ve Rus topraklarını dolaşan Seyyah Ebû Hâmid el-Gırnâtî ile ilgili çalışmalar yapmış, Kur'an'ı tercüme etmiş (Koran, Praha 1972); İbn Haldûn, İbn Battûta, İbn Tufeyl gibi Arap tarihçi, coğrafyacı ve filozofların eserlerini çevirmiş, ayrıca K. Petraček ile birlikte Hz. Muhammed hakkında bir kitap yayımlamıştır (1957). Prag Üniversitesi Ortadoğu Bölümü başkanlığı yapan R. Vesely de Memlük-Osmanlı dönemi Mısır tarihi, vakıflar ve sosyoekonomik rolü konularında neşriyatta bulunmuştur. Bratislava'da ise bu sahadaki çalışmaların temeli Comenius Üniversitesi Arapça profesörü J. Bakoš tarafından atılmış olup onun eski talebeleri L. Drozdik ve J. Pauliny klasik ve modern Arap edebiyatı ve kültürüyle ilgili araştırmalar yapmışlardır. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan R. A. Nykl Kur'ân-ı Kerîm'i Çekçe'ye tercüme etmiş, bu çevirinin 1934 ve 1938'de iki ayrı baskısı yapılmıştır (Koran, Prague 1934, 1938). Nykl'in tercümesi, Kur'an'ı Çekçe'ye ilk defa tam olarak çeviren I. Verely'den (Koran, Praha 1913-1925) sonra ikinci çalışmayı teşkil etmiştir.

Fars dili, edebiyatı ve modern İran konularında çalışanlar arasında ise Prag'da Vera Stivinova-Kubičkova, Jiri Bečka, Jiri Cejpek (ö. 1980) zikredilebilir. Modern şarkiyatçılar arasında özellikle Türkoloji ve Osmanlı tarihi alanı özel bir ilgi görmüştür. Prag'daki Şarkiyat Enstitüsü'nde İran ve Türkoloji sahasında öncü çalışmalarda bulunan J. Rypka ve onun ardından Osmanlı tarihiyle ilgilenen J. Blačkovič'den başka Z. Veselà-Prenosilova Avrupa'daki Osmanlı eyaletlerinin idarî teşkilâtları, sosyal ve ekonomik tarihleri, Osmanlı şehirleri; N. Zimová Osmanlı Kuzey Afrikası, modern Türkiye; L. Hrebiček Türk dili ve gramer kaideleri konularında yaptıkları araştırmalarla tanınmışlardır. H. Turkova ise (ö. 1982) Evliya Çelebi ve eseri hakkında makaleler yayımlamış, Dalmaçya ve Bosna ile ilgili kısımlar üzerinde çalışmıştır (Die Reisen und Streifzüge Evliya Çelebîs in Dalmatien und Bosnien in den Jahren 1659/61, Prague 1965). Öte yandan Brno'daki Mašrky Üniversitesi'nde J. Kabrda Balkanlar ve Osmanlı tarihi ile ilgili çalışmalar yapmış ve dersler vermiştir. Slovakya'da ise 1960'ta Bratislava

Şarkiyat Enstitüsü'nün kuruluşuna kadar Arap, İran ve Türk dili, tarihi ve edebiyatı ile ilgili çalışmalara fazla ilgi gösterilmemiştir. J. Bakoš'un başkanlığında (1960-1965) enstitünün kuruluşundan sonra her yıl düzenli olarak çıkan bir dergi (Asian and African Studies) yayımlanmaya başlanmıştır. Bratislava'da Türkoloji sahasında V. Kopčan, XVI-XVII. yüzyıllarda Slovakya'da Osmanlı hâkimiyeti meseleleri, Evliya Çelebi'nin Slovakya ile ilgili verdiği bilgiler üzerinde, K. Celnarova ise modern Türk edebiyatı ile ilgili araştırmalar yapmakta ve neşriyatta bulunmaktadırlar.

İslâmiyat ve şarkiyat çalışmalarında öncü bir rol oynayan Prag'daki Şarkiyat Enstitüsü 1929'dan beri Archiv Orientalni adı altında süreli yayın çıkarmaktadır. Çekoslovak İslâm Cemaati tarafından 1937-1944 yılları arasında Hlas (sada) adında bir mecmua yayımlanmışsa da bugün böyle bir kuruluş ve yayın mevcut değildir. Bu ülkede 1985 yılına kadar İslâmiyet üzerine yapılan neşriyatın seksen civarında olduğu tesbit edilmiştir. Şarkiyat araştırmaları yapan müesseseler arasında, Çekoslovakya Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü (Ceskoslovenská Akademie Ved Orientalny Ustav), Çekoslavak Doğu İncelemeleri (Ceskoslovenská Spoločnost Orientalistická) ve Slovakya Doğu İncelemeleri (Sloveská Orientalistická Spoločnost) merkezleri, Karl ve Bratislava üniversiteleri Sâmî diller bölümleri gibi kurumlar sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 115; nr. 653; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 67; İdrîsî, Géographie d'Édrisi (nşr. Amédée Jaubert), Paris 1840, II, 375-376, 381; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 134, 136; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 261, 293; II, 659, 673-675; Celâlzâde, Tabakatü'l-memâlik, vr. 142ª-341ª, 412ª, 482b, 517b; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 70, 133, 370; II, 556, 580, 705, 838; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 108-109, 130, 135, 140, 159, 225-226; II, 139-141, 146, 173, 226-227, 308-309; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 19-22, 39-41, 261-262; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 46-53, 278-281, 304-364, 379-387; VII, 185-187, 207-209, 337-345; Silâhdar, Târih, I, 257-310, 323; Râşid, Târih, I, 41-54; Mustafa Zühdî, Târîh-i Uyvâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2488; Mehmed Necati,

Târîh-i Sefer-i Uyvâr, TSMK, Revan, nr. 1308; Danişmend, Kronoloji, II, 115-130, 136-137; Dušan Zbavitel, Die Orientalistik in der Tschechoslowakei, Prag 1959; Asian and African Studies in Czechoslovakia (ed. M. Oplt), Moskow 1967; V. Kopčan, Turecké nebezpečenstvo a Slovensko, Bratislava 1986; a.mlf., “Academician Jan Rypka and research into Osmanli documents in Slovakia”, AO, 54/3 (1986), s. 212-218; a.mlf., “Die Osmanische Provinz Nové Zámky (Eyaleti Uyvar)”, AAS, XXI (1985), s. 147-164; a.mlf., “The Last Stage of the Ottoman Rule in Slovakia”, Studia Historica Slovaca, XV (1986), s. 209-240; J. Blaškovič, Érsekuàjvár és vidéke a török hódoltság Korában, Budapest 1989; a.mlf., “Some Notes on the History of the Turkish Occupation of Slovakia”, Acta Universitatis Carolinae-Philologica, I, Praha 1960, s. 41-57; a.mlf., “Sadrıazam Köprülüzâde (Fazıl) Ahmed Paşa’nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665”, TED, IX (1978), s. 293-342; a.mlf., “Osmanlılar Hakimiyeti Devresinde Slovakya’daki Vergi Sistemi Hakkında”, TD, sy. 32 (1979), s. 187-210; a.mlf., “The Period of Ottoman-Turkish reign at Nové Zámky (1663-1685)”, AO, LIV/2 (1986), s. 105-130; J. Rypka, “L’Orientalisme en Tchécoslovaquie (1949)”, a.e., XIX/1-2 (1951), s. 15-26; K. Petráček, “Les études arabes et Islamiques et la Sémitologie en Tchécoslovaquie”, a.e., XIX/1-2 (1951), s. 98-107; J. Marek, “Islamic Studies in Czechoslovakie”, JPHS, X/4 (1962), s. 303-311; F. Tauer, “Prag Üniversitesinde Son Yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe Tetkikleri”, ŞM, VI (1966), s. 61-70; Jiri Bečka, “Turkish Literature in Czechoslovakia”, AO, 52 (1984), s. 167-189; a.mlf., “Islamic Studies in Bohemia and Slovakia”, JIMMA, VI/2 (1985), s. 354-355; Z. Veselá – L. Hrebiček – J. Bečka, “Turkologie in der ČSSR”, MT, 9/1983 (1984), s. 94-116; J. Blaškovič – V. Kopčan, “Turkische Briefe und Urkunden zur Geschichte des Eyalet Nové Zámky”, AAS, XXIIXXV/1-4 (1986-90); I. Hrbek – J. Blaškovič, “Čeh”, EI^2 Suppl. (İng.), I, 170-171.

Feridun Emecen – Vojtech Kopčan

ÇELEBİ

Asil, zarif, okumuş, bilgili kimseler için kullanılan bir unvan.

Kelimenin menşei hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bugüne kadar kesin bir sonuca varılamamıştır. Yapılan tekliflerin en eski olanı ve halen de en çok tasvip göreni, İbn Kemal ile Hasan Kâfî Akhisârî'nin bu kelimenin menşei ile ilgili risâlelerinde ortaya koydukları, çelebinin Türkmen dilinde Allah'ın isimlerinden biri olan çalaptan geldiği görüşüdür. Bunlara göre sondaki nisbet "yâ"sı ile kelimeye (çalabî) "Allah'a mensup, Allah'a bağlı" anlamı verilmiş ve telaffuzu zamanla incelerek çelebi şekline dönüşmüştür. Kelimenin Grekçe'den veya başka bir HintAvrupa dilinden geldiği konusundaki teklifler ise inandırıcı olmaktan uzaktır. Nitekim İbn Battûta, çelebinin Anadolu'da "efendi" anlamında kullanıldığını belirttiği gibi bazı Bizans kaynaklarında da bu kelimenin Türkçe olduğu ve "beyzade" anlamına geldiği kayıtlıdır (geniş bilgi için bk. Doerfer, III, 8991; Erdal, s. 407-416).

Osmanlılar'da özellikle XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar kültürlü yüksek tabakaya mensup olanlar, ilmiye ricâli, divan şairleri, kalem erbabı, Dîvân-ı Hümâyun kâtipleri gibi genel olarak okumuş, bilgili kimselere, hatta bazı gayri müslimlere verilen bu unvan, ilk dönemlerde Osmanlı şehzadeleri için de kullanılmıştır. Nitekim Yıldırım Bayezid'in dört oğlu çelebi unvanıyla anılmış, I. Mehmed padişah olduktan sonra da bu unvanla tanınmıştır. Kelime XVIII. yüzyıldan itibaren daha farklı anlamlarda kullanılmıştır. J. Redhouse'ın, kelimeye "hıristiyan din adamı (rahip, keşiş), şehzade, edip, âlim, kâtip, gayri müslim beyefendi" gibi birbirinden farklı anlamlar vermesi XIX. yüzyıl sonları için doğru olmalıdır. Bu dönemde modernliğe özenen bazı aydınlara ve kibarlık meraklısı zengin aile çocuklarına "alafranga çelebiler" denmiştir. "Çelebi efendi" tabiri ise bir kısım ilmiye ricâli ile Konya Mevlevî Âsitânesi postnişinleri için kullanılmıştır. Atâî, meslek hayatının henüz başlangıcında olan ilmiye ricâline verilen "çelebi ulûfesi"nden bahsetmektedir. Çelebi, bazı gayri müslim zümreler tarafından da kullanılan bir unvan olmuştur. Eremya Çelebi, Thevennot Çelebi gibi kültürlü kimseler yanında Fenerli Rum

beylerinin erkek torunları da bu unvanla anılmıştır. Ayrıca hıristiyan ve yahudi kadınlar kocalarına çelebi demekteydiler. Gayri müslimlerin kullandığı çelebinin, salîbînin (hıristiyan, Haçlı) bozulmuş şekli olduğu da ileri sürülmüştür (Türkiye Maarif Tarihi, II, 565-566).

Çelebi unvanının Osmanlı döneminde şehirli halk arasında yaygın olarak kullanıldığı şer'iyye sicillerindeki belgelerden anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıl başları için yapılan bir tesbite göre, Edirne'de şehirliler arasında 5329 aile reisi içerisinde 676 kişinin çelebi unvanını taşıdığı, bunun Edirne'de bey, ağa, efendi, hacı, molla, seyyid vb. diğer unvanlara nisbetinin % 12,7 olduğu belirlenmiştir. Çelebi kelimesi yer adı olarak da yaygın şekilde kullanılmıştır. İstanbul'da on civarında mahalle ve sokağın bu ismi taşıdığı (İst.A, VII, 3812-3813), Bosna eyaletine bağlı Çelebipazarı adıyla bir kazanın bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Redhouse, A Turkish and Inglish Lexicon, Costantinople 1890, s. 728; Doerfer, TMEN, III, 89-91; Kemalpaşazâde, Risâle fî tahkîki lafzı çelebî, Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin, nr. 241, vr. 91-92; Hasan Kâfî Akhisârî, Risâle fî lafzı çalâb, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3814; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 184, 584; Türkiye Maarif Tarihi, II, 565-566; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980, s. 210, 211, 214; E. Rossi, "Çelebi Kelimesi Hakkında Ebu's-Suud'a Atfedilen Bir Fetva", TDAY Belleten (1954), s. 11-14; M. Mansuroğlu, "On Some Titles and Names in Old Anatolian Turkish", UAJ, sy. 27 (1955), s. 94-102; M. Erdal, "Early Turkish Names for the Muslim God, and the Title Çelebi", AAS, XVI/3 (1982), s. 407-416; Özer Ergenç, "XVIII. Yüzyılın Başlarında Edirne'nin Demografik Durumu Hakkında Bazı Bilgiler", IX. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler), Ankara 1989, s. 1422 ve tablo; W. Barthold, "Çelebi", İA, III, 369-370; a.mlf. – [B. Spuler], "Čelebî", EI² (İng.), II, 19; TA, IX, 439; Pakalın, I, 342-345; İst.A, VII, 3809-3813.

Mehmet İpşirli

ÇELEBİ, Âsaf Hâlet

(ö. 1907-1958)

Cumhuriyet devri şair ve yazarı.

27 Aralık 1907'de İstanbul'da Cihangir'de doğdu. Babası eski Dahiliye Nezâreti Şifre Kalemi müdürü Mehmed Said Hâlet Bey'dir. Küçük yaşta özel hocaların yanında başladığı öğrenimini Galatasaray Sultânîsi'nde tamamladı. Dinî ve özellikle tasavvufî edebiyatla da yakından ilgilenen babasından Fransızca ve Farsça, son Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Dede (Akyürek) ile yine son devrin tanınmış mûsikişinaslarından olan Rauf Yektâ Bey'den uzun yıllar mûsiki ve nota dersleri aldı. Yüksek tahsil yapmak üzere bir ara Fransa'ya gitti. Geri dönünce üç ay kadar Sanâyi-i Nefîse Mektebi'ne devam etti, daha sonra Adliye Meslek Mektebi'ni bitirerek Üsküdar Asliye Ceza Mahkemesi'ne zabıt kâtibi oldu. Bir müddet Osmanlı Bankası ile Devlet Denizyolları İdaresi'nde çalıştı. Uzun süre İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Kitaplığı'nda kütüphane memurluğu yaptı. 1946 seçimlerinde İstanbul'dan bağımsız milletvekili adayı olduysa da seçimi kazanamadı. 15 Ekim 1958'de öldü, kabri Beylerbeyi'nde Küplüce Mezarlığı'ndadır.

Oldukça kültürlü ve edebî zevk sahibi bir aile muhiti içinde yetişen Âsaf Hâlet üzerinde bu çevrede başta babası olmak üzere Ahmed Remzi Dede ile Rauf Yektâ Bey'in önemli tesirleri vardır. On sekiz yaşlarına kadar aruz vezniyle klasik divan şiiri tarzında rubâî ve gazeller yazmış, ancak bu şiirlerle o günkü edebiyat anlayışında bir yenilik yapılamayacağını anlayarak bir süre sonra bundan vazgeçmiştir. Uzun süren bir arayış devresinden sonra ilk defa 1939 yılından itibaren yayımladığı ve kapalı garip ifadesiyle devrin şiir okuyucusunu yadırgatan yeni şiirleriyle edebiyat çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Kendine has değişik bir mistisizmin de hâkim olduğu bu yeni şiirlerinde divan şiiri estetiğiyle yer yer Fransız "letrist"lerinin harflerin ses çağrışımlarına dayanan şiir anlayışını birleştirdiği görülmektedir. 1940'tan sonraki Türk şiirine daha çok ses yankılanmaları yoluyla, İslâm tasavvufu ile eski Doğu din ve kültürlerinden

aldığı yeni tem ve motiflerle değişik bir söyleyiş getiren Âsaf Hâlet'in şiirlerinin arkasında büyük bir kültür birikimi bulunduğu ve bu şiirlerin tadına varılabilmesi için mutlaka bu kültürlerden haberdar olmak gerektiği anlaşılmaktadır.

1942'de yayımlanan He adındaki ilk şiir kitabında bir araya getirdiği şiirleri arasında özellikle "Cüneyd", "He", "İbrâhîm", "Mısr-ı Kadîm", "Nûrusiyah", "Mâra", "Ayna", "Semâ-ı Mevlâna", "Nirvana" ve "Sidharta" gibi şiirlerde başta İslâm tasavvufu olmak üzere Hint ve diğer Doğu kültür, din ve medeniyetleriyle bütün bir insanlık tarihinin izlerini taşıyan oldukça değişik ifade ve söyleyiş biçimleri yer almaktadır.

Bir hayal ve duygu şairi olmaktan çok bir sezgi ve kültür şairi olan ve şiiri, "kelimelerin bir araya gelmesinden hâsıl olan büyük bir kelime" şeklinde tarif eden Âsaf Hâlet, şiirin de hayatta olduğu gibi "müşahhas malzeme ile mücerret bir âlem yaratacağı" ve "kâinatın anlaşılmaz sırlarını açıklamada önemli bir yeri olduğu" görüşündedir. Şiirlerinin birçoğunda çağdaşı şairlerden farklı olarak yaşadığı devrin aktüel sayılabilecek konuları veya temayülleri yerine daha çok geçmişe dönük uhrevî ve mistik denebilecek bir yoğunluk hâkimdir.

Şiirlerini Ses (1939), Hamle (1940), Gün (1941), Yeditepe (1950), İstanbul (1954-1956) ve Türk Sanatı (1958) gibi dergilerde yayımlayan Âsaf Hâlet, şiirlerindeki mistik temayülleri anlattığı ve ruh anlarının şiire nasıl hâkim olduğunu belirttiği "Benim Gözümle Şiir Dâvâsı" (İstanbul, nr. 9-14, Temmuz-Aralık, 1954) adlı bir seri makalede ise bütün ayrıntılarıyla poetikasını dile getirmiştir. Burada saf ve mücerret bir şiir anlayışından yana olduğunu açıklayan Âsaf Hâlet'e göre, "Şiir denilen kelime arabeski, bize tıpkı hayatta olduğu gibi müşahhas malzeme ile mücerret bir âlem yaratır". Bu yüzden o, "Şairin asıl sanatı ruh anlarını ifade etmekteki kabiliyetidir" der ve bunu gerçekleştirmek için de kendisinin "bazı sadâ arabesklerini mânalarından tecrit ederek teşhir" ettiği gibi "güzel hayvanlar"a benzettiği değişik kültürlere ait sözlerle birlikte bir nevi mücerret şiir kabul ettiği tekerlemelere de şiirlerinde yer verir. Böylece sanatta hiçbir zaman eskimeyen şeyi yakalayan şair, her zaman yeni kalabilecek orijinal bir şiir dünyası kurmayı başarır. Onun şiiri bütün kültürlerden ve sanat anlayışlarından faydalanan, fakat şiir dışı unsurlara

iltifat etmeyecek kadar kendine yeten bir şahsiyetin şiiridir. Divan ve halk edebiyatları, Doğu ve Batı şiirleri, masallar, folklor ve Hint mistisizmi, eski Mısır ve Asur kültürleri, Cihangir'de geçen çocukluk ve bütün bir İstanbul hayatı onun şiirinde bir araya gelir. Şiir dışında divan edebiyatı, Fars edebiyatı, Hint ve Uzakdoğu kültür ve edebiyatları, tasavvuf ve Türk mûsikisi, Hint mistisizmi ve Budist felsefeyle de meşgul olan Âsaf Hâlet'in Ağaç, Büyük Doğu, İstanbul ve Türk Yurdu gibi bazı dergilerde kalan çeşitli makalelerinden başka kitap halinde yayımlanan eserlerinin sayısı şiir kitaplarıyla birlikte on beşi bulmaktadır.

Eserleri. Şiir Kitapları. 1. He (İstanbul 1942). Bu ilk şiir kitabında hemen hepsi o devrin şiir anlayışından oldukça farklı kırk beş şiirle kitabın sonunda "Hırsız", "Trilobit" ve "Cüneyd" adlı şiirlerin Fransızca tercümeleri yer almaktadır. 2. Lâmelif (İstanbul 1945). İlkiyle aynı çizgideki bu ikinci şiir kitabında ise sadece on şiir bulunmaktadır. 3. Om Mani Padme Hum (İstanbul 1953, 1983). Kitabın sonundaki bir notta, "Mevcudu kalmayan He ve Lâmelif kitaplarındaki şiirler bu kitaba alınmıştır" denmekle beraber buraya He'den "Arif Dino'ya Kaside", "Bedri Rahmi", "Tevrat Şiiri" ve "Çemenlerde"; Lâmelif'ten de "Lâmelif" ve "Radyo" adlı şiirlerin dışındaki diğer bütün şiirler alınmıştır. Burada ayrıca ilk iki kitapta bulunmayan sekiz şiir daha bulunmaktadır. Semih Güngör'ün hazırlamış olduğu kitapta ise (Âsaf Hâlet Çelebi, İstanbul 1985) bunların dışında şairin çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan dokuz şiiri yer almaktadır.

Diğer Eserleri. 1. Mevlâna'nın Rubaileri (İstanbul 1939). Mevlânâ'nın rubâîlerinden yapılan bir seçmedir. Rubâîler bu eserde mensur olarak Türkçe ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir. 2. Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti (İstanbul 1940). Mutasavvıf ve şair Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin içinde yetiştiği kültür çevresini, hayatını, tasavvufî ve edebî şahsiyetiyle eserlerini ana hatlarıyla tanıtan el kitabı mahiyetinde bir çalışmadır. Ayrıca Mevlânâ'nın Fransızca ve İngilizce'ye çevrilen eserlerinden örnekler verilmekte, kitabın sonunda da bir indeks yer almaktadır. 3. Molla Câmi (İstanbul 1940). İranlı mutasavvıf şair Molla Câmî'nin hayatı ile edebî ve tasavvufî şahsiyeti üzerine yapılmış bir incelemedir. 4. Konuşulan Fransızca (İstanbul 1942, 1956). Kitabın kapağında, konuşulmakta olan Fransızca'da kullanılan bütün tabir ve atasözlerini içine alan bu eserin konuşma ve

tercümedeki bazı güçlükleri halledecek mahiyette yardımcı bir ders kitabı olduğu belirtilmektedir. 5. Eşrefoğlu Divanı (İstanbul 1944). XV. yüzyılın önde gelen Türk mutasavvıf şairlerinden biri olan ve tasavvufun daha ziyade halk arasında yayılmasında tesirlerini yakın zamana kadar sürdüren Eşrefoğlu Rûmî hakkında geniş bir inceleme ile divanından seçilmiş hece ve aruz vezniyle şiirlerden meydana gelmektedir. Eserde ayrıca zengin bir bibliyografya da yer alır. Divan'dan seçilen şiirlerden sonra kitabın son kısmında eserde geçen dinî-tasavvufî mahiyette bazı kelimelerle terimlerin açıklaması yapılır. 6. Seçme Rubailer (İstanbul 1945). Eserde, rubâî türü hakkında bir incelemeden sonra değişik konularda Ömer Hayyâm, Mevlânâ, Hâfız-ı Şîrâzî, Molla Câmî, Hucendî, Sultan Veled, Ebû Said ve Ubeyd-i Zâkânî gibi şairlerden seçilmiş 252 rubâînin mensur tercümesi yer alır. Kitabın sonunda ayrıca rubâîleri tercüme edilen şairlerin kısa biyografileri verilmiştir. 7. Pali Metinlerine Göre: Gotama Buddha (İstanbul 1946). Eser iki ana bölümden meydana gelmektedir. Yazarın kendi kaleminden çıkan "Buddha ve Budizm Hakkında Deneme"

adlı ilk bölüm, Türkçe'de konuyla ilgili en geniş incelemelerden biridir. İkinci bölüm ise "Pali Şeriatine Göre: Buddha'ya Dair Metinler" başlığını taşımakta ve Budistler'in kutsal kitaplarından çevrilen çok sayıda metni ihtiva etmektedir. Ayrıca kitabın sonunda geniş bir bibliyografya ile indeks bulunmaktadır. 8. Les Roubaiat de Mevlâna d'Jelal-eddin Roumi (Paris 1950). Mevlânâ'nın sadece Türkiye'de değil Batı dünyasında da tanınması için Fransızca'ya çevirmiş olduğu bir kısım rubâîlerinden meydana gelmektedir. 9. Divan Şiirinde İstanbul (İstanbul 1953). Kısa bir önsözden sonra, şiirlerinde Avnî mahlasını kullanan Fâtih Sultan Mehmed'den başlayarak XIX. yüzyılın sonlarında yaşamış Münif Paşa'ya kadar seksen beş kadar divan şairinin doğrudan doğruya İstanbul'la ilgili kaside, gazel, şarkı, kıta, mesnevi vb. türlerdeki şiirlerin bir araya getirilmesinden oluşan bir antolojidir. Kitabın sonunda geniş bir lugatçe ile şiirlerin seçildiği kaynaklardan oluşan bir bibliyografya ve indeks yer almaktadır. 10. Naima (İstanbul 1953). Osmanlı vak'anüvisi Naîmâ'nın hayatı ve Ravzatü'l-Hüseyin adlı meşhur tarihinin kısaca tanıtıldığı bir giriş bölümünden sonra kitaptan seçilmiş altı parçaya yer verilmiştir. 11. Ömer Hayyam (İstanbul 1954). Kitabın başında dünya edebiyatında rubâîleriyle tanınan Ömer Hayyâm'ın hayatı ve edebî kişiliği hakkında yazılan bir inceleme yer alır. Yazar burada önce rubâî nazım türünü tanıttıktan sonra bu türün tanınmış

şairlerini zikreder. Daha sonra ana hatlarıyla Hayyâm'ın hayatını ve rubâîlerini ele alarak Hayyâm hakkında araştırmalar yapan yerli ve yabancı yazarlardan bahseder. Bu kısımdan sonra da Hayyâm'ın 400 kadar rubâîsinin mensur tercümesi yer alır. 12. Mevlâna ve Mevlevîlik (İstanbul 1957). Daha önce yayımlanan Mevlânâ ile ilgili çalışmasının yeni araştırma ve neşirler ışığında oldukça genişletilmiş bir şekli olan bu eserde iki ana bölüm halinde Mevlânâ'nın hayatı, şahsiyeti ve eserleri incelendikten sonra zengin dip notu ve açıklamalarla Mevlânâ'nın eserlerinden seçme parçalar yer alır. Eserin ikinci bölümünde ise âdet, erkân ve gelenekleri içinde Mevlevî tarikatı anlatılmaktadır. Kitabın sonunda Mevlânâ ve Mevlevîlik'le ilgili zengin bir bibliyografya yer alır. Eser bu konudaki çalışmaların en muteberlerinden biridir. 13. Harikulâde Masal (Alfred Rizzo'dan tercüme, İstanbul, ts.). Âsaf Hâlet Mustafa Baydar'la yaptığı konuşmada bu kitaptan "son ilim cereyanlarının kâinat hakkındaki donneleri" diye bahsetmektedir. Bazı fotoğrafların da yer aldığı eserde ana hatlarıyla kâinatın oluşumu, güneş, güneş sistemi, dünya, yer kürenin tarihi, yeryüzünde hayat, insan ve insan ırkları ile yeryüzündeki diller üzerinde durulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 52-53; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 64-67; Mehmet Kaplan, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1973, s. 165-174; a.mlf., "Om Mani Padme Hum", Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 167-170; Tahir Alangu, 100 Ünlü Türk Eseri, İstanbul 1974, s. 1415-1420; Haldun Taner, Ölürse Ten Ölür, Canlar Ölesi Değil, İstanbul 1983, s. 40-46; Semih Güngör, Âsaf Hâlet Çelebi, İstanbul 1985; Hilmi Yavuz, "Asaf Hâlet Çelebi'nin Semâ'-ı Mevlânâ Şiirini Yeniden Okuma Denemesi", Yazın Üzerine, İstanbul 1987, s. 101-105; Mustafa Miyasoğlu, "Çelebi Âsaf Hâlet", TDEA, II, 126-127; Ahmet İnam, "Şiirimizde Mistik Yönelimler", Yeni Dergi, sy. 111, Aralık 1973, s. 21-35; Şiir Atı ("Âsaf Hâlet Çelebi Yaprakları" adıyla özel bölüm), sy. 2, İstanbul 1986, s. 22-80.

Abdullah Uçman

ÇELEBİ EFENDİ

Konya Mevlevî Âsitânesi'nde postnişin olanlara verilen unvan.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ölümünden (672/1273) sonra onun soyundan olmayan Hüsâmeddin kutub* olarak tanınmıştı. Hüsâmeddin'den sonra Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in bu mânevî makama geçmesi, türbe ve tekkenin yapılması, Sultan Veled'den sonra Mevlevîliği oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin, onun ardından da iki kardeşinin temsil etmesi ve böylelikle tarikatın yavaş yavaş teşekkül etmeye başlaması, Konya'daki Mevlânâ Tekkesi'nde Mevlânâ soyuna mahsus bir makamın ortaya çıkmasına yol açtı. Mevleviyye tarikatı tarihinde ilk olarak Çelebi adını taşıyan Mevlânâ'nın halefi Hüsâmeddin'den sonra bu unvanı alan Ulu Ârif'ten itibaren onun soyundan olanlara "çelebi", Mevlânâ'yı temsil eden makama "çelebilik", bu makama oturan çelebiye "makam çelebisi" veya "çelebi efendi" denilmiştir. Tarikatın ilk dönemlerinde hayatta bulunan çelebi efendinin kendisinden sonra çelebilik makamına geçecek olan kişiye hilâfet vermesi, diğer çelebiler arasında çıkabilecek makam ihtilâfını önlemiş oluyordu. Yine bu dönemde çelebi efendi Mevlânâ'nın maddî ve mânevî vârisi olarak büyük bir kabul ve tasvip görüyordu. Mevlevîliğin teşekkül edip yayılmasından sonraki dönemlerde çelebi efendilerin mânevî nüfuzlarının giderek azalması, Mevlânâ soyu arasına giren rekabet ve makam hırsı, Konya dışındaki Mevlevî tekkelerinde çelebi efendilerden daha üstün nitelikli ve etkili şeyhlerin yetişmesi, onların da Mevlevîliği temsil eden en yüksek mânevî makama (kutub) sahip kişiler olarak tanınmalarına yol açmış, bunun neticesi olarak da çelebilik makamının nüfuz sahası daralmış, çelebi efendi tarikatın sadece maddî teşkilâtında lider sayılmıştır.

Çelebi efendiler tekkelere şeyh tayin ederler veya şeyh olması istenen kişiye icâzetnâme vererek bu isteği onaylamış olurlardı. Çelebilik makamının çok az istisnalar dışında babadan oğula intikal etmesi, diğer Mevlevî tekkelerinde de bu usulün gelenekleşmesi sonucunu doğurmuştur.

Soyu baba tarafından Mevlânâ'ya ulaşan çelebilere "zükûr çelebi", ana

tarafından ulaşan çelebilere “inâs çelebi” adı verilmiştir. Çelebi efendi olabilmek için

zükûr çelebi olmak şartı vardı. Ana tarafından çelebilik makamına gelebilmiş tek kişi, Ebûbekir Çelebi’nin yerine geçen Ârif Çelebi’dir (ö. 1050/1640).

Çelebiler arasında anlaşmazlıkların ortaya çıkışından ve Mevlevîliğin siyasî iktidara bağlı bir müessese haline gelişinden sonra çelebilik makamına tayin padişah iradesiyle gerçekleşir olmuştur. Meclisi Meşâyih’in kurulmasından sonra (1868) takip edilen usule göre çelebilik makamına geçmeye aday olan kişi tayin teklifini şeyhülislâmlığa arzeder, şeyhülislâmın tasdikinden sonra padişah iradesi çıkar ve çelebi efendi olacak kişiye tebliğ edilirdi.

Tarikatın ilk dönemlerinde çelebi efendinin diğer Mevlevî tekkelerinde görev yapan şeyhlerin meşihatını tasdik ettiği konusunda bilgi yoktur. Halife olan bir Mevlevî şeyhi istediği kişiye şeyhlik verebilmekteydi. Çelebi efendinin daha sonra bundan haberi oluyor ve durumu kabulleniyordu. Ancak çelebilik makamının babadan oğula kalmasının ve bunun bir teamül haline gelmesinin de etkisiyle bir tekkenin şeyhinin, ölümden önce kendi yerine varsa oğlunu yoksa aileden ehliyetli birini tayin etmesi âdet haline gelmiş ve bu durum şeyhlerin çile çıkarmış dedelerden tayin edilmesi esasını kaldırmıştır. Şeyhlik makamı boşalan bir Mevlevî tekkesine şeyh olacak kişi Konya Mevlânâ Dergâhı’na giderek orada on sekiz gün hizmet eder, bu süre içinde sikkesi Mevlânâ’nın sandukasının altında durur, on sekiz gün sonra bu sikke çelebi efendi tarafından şeyh olacak kişiye giydirilir ve eline meşihatnâmesi verilirdi. Ancak Konya’ya gitmek zahmetli bir iş olduğundan sonraları bu uygulama da kaldırılmıştır. Bundan sonraki uygulamaya göre şeyh olacak kişi kendi tekkesinin matbahında on sekiz gün hizmet eder, süre tamamlanınca aşçı dede tarafından meşihat gülbangi çekilerek şeyhliği ilân edilirdi. Çelebi efendi bu usulle bir tekkeye şeyh tayin edilen kişinin meşihatnâmesini daha sonra gönderirdi. Mevlevî tekkelerinde görev yapan şeyhlerin her yıl çelebi efendiye hediye göndermeleri gelenek olmuştur.

Osmanlılar’ın ilk devirlerinde padişahın ölümünden sonra tahta geçecek şehzadenin Manisa’ya vali oluşu gibi son çelebi efendiler zamanında

makamdaki çelebiden sonra çelebi efendi olacak kişiler de Manisa Mevlevîhânesi’ne şeyh tayin edilmeye başlanmıştır.

Devlet protokolünde kazaskerle eşit statüde bulunan çelebi efendinin resmî yazışmalarındaki lakabı “reşâdetlü” idi. Mevlânâ, Çelebi Hüsâmeddin, Sultan Veled ve oğlu Ulu Ârif Çelebi’den sonra yirmi altı kişi çelebilik makamına geçmiştir (çelebi efendilerin tam bir listesi için bk. Gölpınarlı, s. 152-153, krş. Bedîüzzaman Fürûzanfer, ek liste). Üsküdar Mevlevîhânesi’nin son şeyhi Ahmed Remzi (Akyürek) Dede Târihçe-i Aktâb (Şam 1331) adlı manzumesinde çelebi efendilerin doğum, ölüm ve çelebilik makamına geçiş tarihlerini vermiştir. Bu manzume Ahmed Remzi Dede’nin el yazısıyla Sefîne’nin içinde de yer almaktadır (I, 320 vd.). Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılında bu makamda bulunan Abdülhalim Çelebi’nin aynı yıl vefatı üzerine Halep Mevlevî Dergâhı’nda şeyh bulunan oğlu Muhammed Bâkır Çelebi çelebilik makamını Halep’te kurmuş, bu müessese Suriye’deki Fransız hükümeti tarafından da tasdik edilmiş ve Halep Dergâhı yurt dışındaki diğer mevlevîhânelerin de merkezi olmuştur. Bâkır Çelebi’nin 1943’te İstanbul’da ölümü ve ertesi yıl Suriye’nin bağımsızlık kazanmasından sonra hükümet Bâkır Çelebi’nin oğlu Celâleddin Çelebi’ye Suriye tâbiiyetine geçmesi şartıyla çelebiliğini tasdik etmeyi teklif etmiş, bu teklif kabul edilmeyince çelebilik makamını ve bu makamın imtiyazlarını kaldırmıştır. Ülkedeki diğer mevlevîhânelerle Halep Mevlevîhânesi’nin vakıflarına el konularak bütün mevlevîhâneler Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne bağlanmış, böylece çelebilik müessesesi tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Remzi Dede, Târihçe-i Aktâb, Şam 1331; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 320-321; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 151-153, 362-364, 367-370; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlâna Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1986, s. 139; Pakalın, I, 345; II, 67; III, 667.

Celaleddin Çelebi

ÇELEBİ SULTAN MEHMED

(bk. MEHMED I)

ÇELEBİ SULTAN MEHMED CAMİİ

Yunanistan'da Dimetoka'da XV. yüzyıl başlarına ait cami.

Kuzey Yunanistan'ın Batı Trakya bölgesinde, Edirne'nin 30 km. kadar güneyindeki Dimetoka (Didymontikhos) kasabasının merkezinde bulunmaktadır. Kapısı üstünde üç satır halindeki Arapça kitâbesinde yapının 823 yılı Rebîülevvelinde (Mart 1420) inşa edildiği bildirilmektedir. Caminin yan kapısı üstünde yer alan ikinci kitâbede ise Dimetoka Kadısı Seyyid Ali ve Haslılı (veya Caslılı) Doğan b. Abdullah'ın yardımları ile "... mühendislerin iftiharı, mimarların seçkini, sanatında mahir bir üstat olan İvaz b. Bâyezîd"in camiyi 824 yılında (1421) tamamladığı belirtilmektedir. Mimar İvaz b. Bâyezîd, XV. yüzyılın başlarında faaliyeti görülen Hacı İvaz Ağa (Paşa) olmalıdır. Dimetoka'daki bu büyük eser, bânisi Çelebi Sultan Mehmed'in 1421 yılı Mayıs ayı içinde vefatı üzerine acele olarak tamamlanmıştır. Bu husus caminin mimarisinin anlaşılması bakımından çok önemlidir.

Evliya Çelebi, 1078 Ramazanında (Şubat 1668) Dimetoka'ya geldiğinde gördüğü caminin dört kâgir ayağın taşıdığı, kurşun kaplı ahşap çatının içine gizlenmiş kubbesi, yüksek ve süslü bir minaresinin olduğunu, ancak dış hariminin bulunmadığını söyler.

Batı Trakya Türk idaresinden çıktıktan sonra kasabadaki müslüman cemaate tahsis edilmeyen cami ardiye, depo gibi maksat dışı işlerde kullanılarak harap olmaya bırakılmıştır. Hakkındaki en son mimari bilgi, etraflı bir incelemesini yapan E. Hakkı Ayverdi'nin 1981 yılına ait verdiği mâlumattan ibarettir.

Çelebi Sultan Mehmed Camii, dıştan 32,42x29,94 m. ölçüleriyle muntazam

kesme taş cepheli büyük bir yapı olmakla beraber son cemaat yeri ve avlusu yoktur. Esas taçkapısı, zikzak kabartmalarla süslü sivri bir kemerin içinde

olup üst kavsi çift renkli taşlardan geçmeli olarak işlenmiştir. Üstünde, dikey çizgiler ormanı gibi eliflerin sıralandığı hat sanatı bakımından ilgi çekici kitâbesi yer alır. Kemerin içinde iki yanda mukarnaslı mihrapçıklar biçiminde nişler vardır.

Caminin kareye yakın olan mekânının ortasında kare kesitli dört pâye bulunmaktadır. Evliya Çelebi bunların üstünde ahşap bir kubbe bulunduğunu bildirir. E. Hakkı Ayverdi bu cami hakkındaki ilk makalesinde, esasında dört taraftan dört yarım kubbe ile desteklenen bir ana kubbe ile örtülü bir yapı olabileceğini ileri sürmüşken sonraki incelemelerinin ışığında binanın mihrap ekseni üstünde iki kubbeli, iki pâyeli ve yan mekânları tonozlu olması gerektiğini ifade ederek giriş cephesi önünde de üç bölümlü bir son cemaat yerinin planlanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu proje, bânisinin inşaat sırasında vefatı yüzünden uygulanamamıştır. Bu görüş inandırıcı olmakla beraber itiraz edilecek tarafları da vardır. Nitekim Sultan Mehmed cami inşaatı oldukça ilerlemiş bir safhada iken öldüğüne göre taşıyıcı unsurların da yapılmış olması gerekir. Yani orta kubbeyi taşıyan ve bugün de görülen dört pâye yapılmıştı. Aslında bunların iki tane olduğuna, sonradan ortadaki tek kubbeden vazgeçilerek yerlerine dört pâye yapıldığına inanmak güçtür. Kanaatimize göre cami ortada tek büyük kubbeli olarak tasarlanmış, fakat bânisinin ölümü üzerine alelacele ahşap bir kubbe ile kapatılarak bu kubbe piramit biçiminde bir çatı içine gizlenmiş olmalıdır. Binanın sağ köşesinde yükselen sekizgen gövdeli ve çifte şerefeli minarenin de orijinal olmayıp XIX. yüzyılda yenilendiğini sanıyoruz.

1992 sonbaharında öğrenildiğine göre Çelebi Sultan Mehmed Camii minare külâhı uçmuş, camları kırılmış, sıvaları yer yer dökülmüş metrük bir halde idi. Türk mimari sanatının, sınırlarımızın hemen yanında kaderine terkedilmiş bir durumda kalan bu erken döneme ait heybetli eserinin daha fazla harap olmasına meydan verilmeden kurtarılması gerekmektedir. Aslında Mimar Hacı İvaz, Çelebi Sultan Mehmed Camii'ni inşa ederken Osmanlı mimarlık tarihinde önemli bir gelişmeye işaret eden, dört yarım kubbe ile desteklenen orta ana kubbe sistemini eğer burada uygulamaya çalışmışsa bu eser ayrıca Türk sanat tarihinde de önemli bir yere sahip demektir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 75; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.391-10.393, III, 16-17; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 196; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 136-150; a.mlf., Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 190-194; a.mlf., “Dimetoka’da Çelebi Sultan Mehmed Cami’i”, VD, III (1957), s. 13-16, rs. 1-12 (bu cami hakkında Grekçe Thrakika dergisinde çıkmış bir makale olduğu öğrenilmişse de elde edilemediğinden tam künyesini tesbit etmek mümkün olmamıştır).

Semavi Eyice

ÇELEBİ SULTAN MEHMED CAMİİ

Söğüt'te aslı Çelebi Sultan Mehmed devrine ait olan XIX. yüzyıl camii.

Bilecik ili Söğüt ilçe merkezinde hükümet konağının karşısında bulunan ve halk arasında Ulucami veya Çarşı Camii adlarıyla da anılan kitâbesiz eserin bânisi, vakıf kayıtlarından anlaşıldığına göre Çelebi Sultan Mehmed'dir (1413-1421). Belgelerden, masraflarının Orhan Gazi'nin vakıflarından karşılandığı öğrenilmekte ve buna dayanarak Söğüt'te varlığı bilinen, fakat izine rastlanmayan Orhan Gazi Camii'nin yerine inşa edildiği ve onun vakfiyesine bağlandığı ileri sürülmektedir (Ayverdi, s. 195).

Bugünkü yapı II. Abdülhamid devrinde (1876-1909) eski caminin yerine inşa edilmiş ve mimarisinin yapımında da onun minare kaidesinden faydalanılmıştır. Eski camiden kalmış yegâne orijinal mimari elemanı teşkil eden minare kaidesinin batı cephesinin ortasında yer almasından, yapının ilk ölçülere göre daha büyük boyutlarda ve özellikle kuzeye doğru genişletilmiş olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır. Bugün eski caminin planı hakkında fikir verebilecek herhangi bir ipucu mevcut değildir. Yeni binada erken Osmanlı mimarisinin ulucamilerine has çok kubbeli plan şemasına sadık kalınmışsa da gerek dış görünüşte gerekse iç süslemelerde Batı etkisi gösteren geç Osmanlı devri özellikleri hâkimdir.

Kesme taş ve tuğladan inşa edilmiş olan yapının sade sıvalı dış cephe duvarları düz bir saçak silmesiyle sona ermektedir. Kuzey cephesindeki cümle kapısı dışında doğu ve batı cephelerine de tâli kapılar açılmış ve üzerleri iki ahşap sütuna dayanan ahşap sundurmalarla örtülmüştür. Çift sıra pencerelerden üsttekiler oval, alttakiler ise ince uzun ve yuvarlak kemerlidir. Kareye yakın dikdörtgen planlı caminin üzerini, duvarlardaki üzengi ayaklarıyla altı sütuna oturan kemerlere bindirilmiş on iki küçük kubbe örtmektedir. Kemerlerden pandantiflerle geçilen kubbelerin ortada yer alanı diğerlerinden daha yüksek ve büyük tutulmuş, üzerine de bir aydınlık

feneri yerleştirilmiştir. Kademeli ve sekizgen kesitli yüksek kaidelere basan sekiz köşeli sütunların tepelerinde, üzengi taşlarıyla sona eren kare kesitli, sade işlemeli başlıklar yer almaktadır. Ahşap kadınlar mahfeli basit görünümlüdür.

İç mekân oldukça ferahtır; yan duvarlar, kemerler, kubbe göbeği ve eteğinde pandantifler, mihrap ile pencere çevreleri ve alınlıklarında kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Sadece dekoratif yönden göze hoş gelen ve mimari elemanların kitlesel baskısını hafifleten bu Türk baroğu süslemeler sanat değeri taşımamaktadır. Somaki taşından bir bordür içine alınmış olan mihrap basit bir niş halindedir ve çevresiyle birlikte yoğun biçimde kalem işleriyle süslenmiştir. Aynalık ve korkulukları ajurlarla ve bitkisel motiflerle süslenmiş olan ahşap minberin kapısı yine barok tarzda rûmîler ve palmet dalları ile taçlandırılmış, köşk kısmının üzeri de aynı tarzda taçlandırılarak sivri bir külâhla örtülmüştür.

Caminin batı cephesine bitişik durumda olan tek şerefeli tuğla minarenin orijinal kaidesi sekizgen kesitli ve yüksek kürsülüdür; iki sıra tuğla, bir sıra kesme taş ile örülmüş, Türk üçgenleriyle pahlanan pabuç kısmından silindirik gövdeye bir bilezikle geçilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İ. Hakkı Konyalı, Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifali, İstanbul 1959, s. 10; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 195-196, rs. 329-330; Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 88-90; Tayyar Akkayan – Mehmet H. Aydın, Ertuğrul Gazi'den Bugüne Söğüt, İstanbul 1983, s. 62; TA, XXIX, 351.

Enis Karakaya

ÇELEBİ SULTAN MEHMED CAMİİ ve MEDRESESİ

(bk. MEHMED I CAMİİ ve MEDRESESİ)

ÇELEBİOĞLU, Âmil

(ö. 1934-1990)

Eski Türk edebiyatı üzerindeki araştırmalarıyla tanınan ilim adamı.

20 Nisan 1934 tarihinde Karaman'da doğdu. Babası Ali Rıza Bey, annesi Fevziye Hanım'dır. Baba tarafından soyu Mevlânâ'ya ulaşır. Dedesi Ebûbekir Çelebi (Zükür Çelebi) son Karaman Mevlevîhânesi şeyhidir.

Yedi yaşında ailesiyle birlikte İstanbul'a gitti. Salacak İlkokulu, Paşakapısı Ortaokulu ve İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi (1955). İstanbul Hukuk Fakültesi'ne kaydoldu. Hiç tanımadığı Ali Nihat Tarlan'ın bir dersini dinledikten sonra buradan kaydını alarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi. Sanat Tarihi Bölümü'ne de devam ederek fakülteden mezun oldu (1961). Askerlik görevinden (1962-1964) sonra Konya Erkek Lisesi (1964-1965) ve Konya Selçuk Eğitim Enstitüsü'nde (1965) öğretmen olarak görev yaptı. Daha sonra mezun olduğu Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne asistan oldu (1966). Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak bulundu (1971-1977).

Yazıcıoğlu Mehmed ve Muhammediyesi adlı teziyle doktor (1971), Sultan II. Murad Devri Mesnevileri adlı çalışmasıyla da doçent unvanını aldı (1977). Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdarî Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde görev yaptı (1977-1982). Profesörlüğe yükseldikten sonra Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi dekanlığına getirildi (1982). Süresi dolmadan kendi isteğiyle dekanlıktan ayrıldı (1983) ve Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görevine devam etti. Hac farîzasını yerine getirmek üzere gittiği Mekke'de "Tünel Faciası" diye anılan kazada vefat etti (2 Temmuz 1990).

Âmil Çelebioğlu eski Türk edebiyatı yanında dinî-tasavvufî Türk edebiyatı ve Türk halk edebiyatı ile de yakından ilgilenmiştir. Bu alandaki

çalışmalarını edebiyat tarihi, metin neşri, metin şerhi ve edebî türler konusunda yoğunlaştırmıştır. Çalışmalarının en karakteristik yönü, halk ve divan edebiyatlarının ortak noktalarına dikkat çekerek bu ikisinin birbirine zıt edebiyatlar olmadığını ortaya koymasıdır. Ramazannâme, Türk Bilmeceler Hazinesi, Türk Ninniler Hazinesi gibi kitapları ve "Karacaoğlan'da Dîvan Şiiri Hususiyetleri" (TFAr. [1984], s. 17-30), "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mânileri" (TK, sy. 270 [Ekim 1985], s. 29-31), "Mânilerle Divan Şiirinde Ortak Hususiyetler" (Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Yeni Görüşler, Konya 1985, II, 172-184), "Ninnilerimiz" (Erdem, III/7 [Ankara 1987], s. 211-237) gibi makaleleri bu konudaki önemli çalışmalarıdır.

Çelebioğlu kongrelere sunduğu tebliğlerde çoğu daha önce hiç duyulmamış orijinal konuları ele almıştır. "Çocuk Dili (Lisân-ı Sıbyân) İle Yazılmış Şiirler" (II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, II, 95-102), "Kekeme Dili (Lisân-ı Pepegî) ile Şiirler" (TFAr., sy. 2 [1985], s. 17-30), "Kültür ve Edebiyatımızda Şifre Alfabeleri"

(Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri, İstanbul 1988, s. 19-33, 239-253), "Türk Edebiyatında Elifnâmeler" gibi tebliğlerle Türk edebiyatının ne kadar zengin ve bâkir bir çalışma alanı olduğunu göstermek istemiştir.

Makalelerinin bazıları kitap olacak hacim ve mahiyettedir: "Süleyman Nahifî ve Fazîlet-i Savm (Zuhrü'l-Âhire) Adlı Eseri" (Diyanet Dergisi, sy. 112-113 [Eylül-Ekim 1971], s. 342-350), "Yazıcı Salih ve Şemsiyye'si" (İslâmî İlimler Dergisi, sy. 1 [Erzurum 1976], s. 171-218), "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemseddin-zâde Hamdullah Hamdi İle Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Kıyâfetnâmeleri" (Araştırma Dergisi, sy. 11/2 [Erzurum 1979], s. 305-347), "Türk Edebiyatında Yaşnâmeler" (Türklük Araştırmaları Dergisi, sy. 1 [İstanbul 1985], s. 151-286), "Turkish Literature of the Period of Sultan Süleyman the Magnificent" (The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 61-163).

Kitap halinde yayımlanmış eserleri şunlardır: Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyle Manzum Nahifî Tercümesi (I-III, İstanbul 1967-1972); Ramazannâme (inceleme-derleme, İstanbul 1973); Muhammediye (notlar

ve açıklamalarla, I-IV, İstanbul 1974); Türk Bilmeceler Hazinesi (Y. Ziya Öksüz ile birlikte, inceleme-derleme, İstanbul 1979); Türk Ninniler Hazinesi (inceleme-derleme, İstanbul 1982); Erzurumlu İbrahim Hakkı (Ankara 1988); Ali Nihad Tarlan (Ankara 1989).

Âmil Çelebioğlu'nun Hayranî mahlasıyla aruz ve hece vezninde yazdığı şiirlerinin pek azı yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulkerim Abdulkadiroğlu, "Millî Kültür Bir Hayranını Prof.Dr. Âmil Çelebioğlu'nu Kaybetti", MK, sy. 76 (1990), s. 99-105; a.mlf., "Prof.Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Hâtırasına", Türk Edebiyatı, sy. 203, Eylül 1990, s. 18-19; Mustafa Ruhi Şirin, "Âmil Çelebioğlu ile «Ninni Edebiyatı» Üzerine", Türk Edebiyatı, sy. 205, Kasım 1990, s. 28-31; Cemal Kurnaz, "Hocam Prof.Dr. Âmil Çelebioğlu'nun Ardından", TY, sy. 36 (1990), s. 47-58; Nihat Öztoprak, "Prof.Dr. Âmil Çelebioğlu'na Göre Halk Edebiyatı ile Divan Edebiyatının Ortak Hususiyetleri", Türk Edebiyatı, sy. 213, Temmuz 1991, s. 17-20; TDEA, II, 127-128.

Cemal Kurnaz

ÇELEBİZÂDE ÂSIM EFENDİ

(bk. ÂSIM EFENDİ, Çelebizâde)

ÇELTİK

Kabuğu ayıklanmamış pirince (oryza sativa) ve bitkisine verilen ad.

Buğdaygiller familyasından olan çeltik bitkisi, buğday ve mısır gibi besleyici değeri yüksek tahıllar arasında yer alır ve özellikle Doğu Asya'da geniş ölçüde ziraatı yapılır. Dünya çeltik üretiminde ilk sırayı Çin, Hindistan, Bengladeş, Endonezya, Çin Hindi ülkeleri, Brezilya ve Amerika Birleşik Devletleri alır.

Bitkinin salkımlarında birbiri üzerine binmiş bir görüntü arzeden iki kavuzla örtülü taneleri bulunur ve buna çeltik adı verilir. Çeltik taneleri uzun veya yuvarlak, beyaz veya sarımtırak bir renge sahiptir. Suda yetiştirilen tek tahıl bitkisi olup gelişmesini su içinde tamamlar. Hasat yapıldıktan sonra demetleri kurutulur ve kuruyan başaklarından taneleri kolayca ayrılır. Taneler çeltik fabrikalarında işlenir, kalburdan geçirilerek kabukları çıkarılır, böylece ortaya çıkan beyaz tanelere pirinç denir.

Çeltik tarımının ilk olarak milâttan önce 3000 yıllarında Hindistan'da başladığı kabul edilmektedir. Daha sonra Uzakdoğu ve Ön Asya'ya ulaşmıştır. Milâttan önce 285'te pirinç ziraatının Irak, Suriye ve Horasan bölgelerinde yaygın şekilde yapıldığı tesbit edilmiştir. Ancak Sâsânîler çağı İran'ında pirinç yok denecek kadar azdı. İran'da Hazar denizi kıyılarında, Irak ve Mısır'da ise rutubetli bölgelerde yetiştirilmekteydi. Eski Yunan'da tanınmakla birlikte Avrupa'ya asıl girişi Ortaçağ'larda oldu; X. yüzyılda Araplar tarafından İspanya'ya götürüldü. Çeltik ziraatının Anadolu'da ne zaman başladığı bilinmemekteyse de Türkler'in Anadolu'ya girişiyle Asya karakterli bu bitkinin ekiminin yaygınlaştığı söylenebilir. Zira Orta Asya'da Çin'e yakın yerlerdeki ekime müsait bölgelerde Türkler'in pirinç ziraatı ile uğraştıkları bilinmektedir. Çin kaynaklarının incelenmesi sonucu, milâttan önce II. yüzyılda Batı Türkistan'da Fergana bölgesinde çeltik ziraatının yapıldığı tesbit edilmiştir. Kâşgarlı Mahmud'a göre Türkler çeltiğe veya pirince tuturkan diyorlardı. Türkler'in Anadolu'ya gelip çeltik ziraatını yaygınlaştırdıkları sırada tuturkan kelimesi yerini Farsça veya Sanskritçe asıllı olduğu ileri sürülen birinç kelimesine bıraktı. Hatta aynı kültürden

etkilenen Mısır-Kıpçak ağzında, XIV. yüzyılda brinç, birinç kelimesi tuturkan ile eş anlamda kullanıldı. Anadolu'da ekimi yapılan pirinçlerin İran ve Doğu menşeli oluşları da gerek isim gerekse yayılma yönü bakımından dikkate değer ipuçları verir. Avrupa'da İspanya dışında pek bilinmeyen çeltik Ortaçağ'lardaki karşılıklı münasebetler sonucu geniş ölçüde tanındı. Bilhassa Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde ihraç malları arasında önemli bir yer işgal etti.

Osmanlılar zamanında, kabuğu ayıklanmamış hali çeltik, kabuğu soyulmuş beyaz tanesi pirinç veya Farsça erz, sâfi erz, ak pirinç adlarıyla anılan bu bitkinin ziraatına büyük önem verilerek devlet tarafından teşvik edildi. Yeni fethedilen yerlerde dahi geniş ölçüde ziraatı yapıldı. Anadolu'nun sulamaya müsait hemen her bölgesinde yetiştirildiği gibi özellikle Rumeli'nin fethinden sonra buralarda büyük çeltik ziraat sahaları açıldı. Yetiştirilmesi, hasadı zor olduğundan ve sürekli suya ihtiyaç gösterdiğinden pirinç çok değerli bir mahsul özelliği taşımaktaydı. Bu yüzden üretimi teşvik için devlet bir işletme düzeni ve özel bir organizasyon meydana getirmişti. Çeltik ziraatının yapıldığı yerler su kaynağına yakın, başka bir mahsulün ekilmediği boş toprak parçalarıydı ve buralara su kanalları (Osmanlı terminolojisinde "nehr-i çeltük") yönlendirilerek ziraata elverişli hale getirilirdi. Genellikle büyük haslara (padişah, şehzade, hânedan mensupları, yüksek devlet görevlileri) ait yerlerde veya vakıf-mülk topraklarda geniş ölçüde ekimi yapılır ve buralar mukataa* yoluyla kiraya verilerek veya ortakçılık statüsü ile işletilirdi. Her mukataanın başında bir çeltik emini yer alır, özel vergi muafiyeti sağlanmış olup ziraatla uğraşan "çeltükçü reâyâ", kanalları temizleyen ve arıtan "çeltük kürekçileri" onun idaresi altında bulunurlardı. Çeltikçilik babadan oğula intikal eden dâimî bir statüydü ve bunların başında bir çeltikçi reisi vardı. Meselâ Manisa yöresinde "enhâr-ı hâssa" emini Süleyman Bey'in idaresinde padişah haslarına dahil beş çeltik ekim sahası bulunuyor ve her bir ekim sahasında birer reis ve kürekçiler yer alıyordu. Ancak çeltik ziraatı çoğu yerde süreklilik göstermiyordu. Batı Anadolu bölgesinde su yetersizliği yüzünden on veya on beş yıl gibi uzun aralıklarla ekilen yerler bile mevcuttu. Bu bölgede bazan yağmur veya sel sularının biriktiği arazilerde de çeltik ziraatı yapılıyordu.

Çeltikçiler genellikle ortakçılık veya mukataa sistemi içinde tohumu devletten veya toprağın sahibinden alırlar, elde edilen mahsulü belirlenmiş

nisbetler içinde paylaşırlar, ayrıca kendi paylarından öşür vergilerini öderlerdi. Çeltik ziraatı yapılan yerlerde bazı farklı uygulamalar da görülüyor, bunda mahallî özellikler ve Osmanlı öncesi şekiller rol oynuyordu. XVI. yüzyıl başlarına ait Aydın kanunnâmesine göre, padişah hassı olan çeltik sipahinin timar*ında ekildiğinde sipahi beylik (devlete ait) hisseden öşür alırken bu uygulama kaldırılarak rençberin (çeltikçi) hissesinden tahsili şekline dönüştürülmüştü. Çeltik ziraatının yaygın olarak yapıldığı Adana ve Sis (Kozan) yöresinde çeltikçilikle daha ziyade Türkmen cemaatleri uğraşırlardı. Burada Memlük zamanından kalma eski uygulamalar da sürdürülmüştü. Sis kanunnâmesine göre önce çeltik ekilecek arazi seçilir, su bastırıldıktan sonra ekime uygun hale getirilerek "ok" adı verilen 104 parçaya ayrılırdı. Çeltik tohumu ekilmeden önce bu 104 parçanın dördü devlete (mîrî), yirmi beşi çeltik kanallarını temizleyip suyu temin edenlere, otuz yedi buçuğu çeltik ekicilerine, dokuz buçuğu çeltik sahiplerine, geri kalan kısmı ise o yerin veya suyun sahibine paylaştırılır ve bunlar tohumu kendileri sağlamak suretiyle bu parçaları ekerlerdi. Biçilip harman edildikten sonra her harman dokuz demete ayrılır, bunun üç demeti mîrîye, su ve yer sahibine, su kanallarının bakımını üstlenenlere ve harman döğenlere tahsis edilir, geri kalan kısmı tohumu ekip ziraat yapana kalırdı. Doğrudan mîrîye ait yerlerde ise, çeltikçi reisleri, rençberleri ve kürekçileri devlet tarafından verilen tohumla ekimi yaparlar, daha sonra mukataa emini bölge kadısını da yanına alarak verilen tohumu çıkardıktan sonra 1/3 veya 1/2 hisseyi ayırır, geri kalan kısmı çeltikçilere verir, mahsulün öşrü de çeltikçilerin hisselerinden tahsil edilirdi.

Timar topraklarında kendi adlarına çeltik ziraatı ile uğraşanlar bulunmakla birlikte çeltik ekim sahalarının çoğu devlete, büyük haslara ve vakıflara aitti. Meselâ Mora'da çeltik ziraatı sadece devlete aitti, bunun dışında hiç kimse ekim yapamıyordu. Bu uygulama özellikle Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren yaygınlaştırılmış ve çeltik yasağı hükümleri bile çıkarılmıştı. Yine pazarlarda pirinç satışında devlete ait malların önceliği vardı. Fakat çeltik ekiminin tabiat şartlarından çok kolay etkilenmesi, zorluğu pirinci pahalı ve değerli yiyecek maddeleri arasına koyuyordu. Ayrıca İstanbul ile sarayın pirinç ihtiyacı büyük ölçüde Mısır'dan karşılanıyordu. Saraylar dışında büyük imaretlerde de pirinç tüketimi başta yer alıyordu. Bu imaretlerde her gün pirinç çorbası çıkıyor, ayrıca bayram geceleri, Ramazan geceleri ve cuma geceleri pilâv pişirilip dağıtılıyor,

bunun yanı sıra imarete gelen misafirlere verilen yiyeceklerin başında da pilâv geliyordu.

Rumeli'de Filibe, Serez, Drama ve Ferecik'te bulunan büyük ziraat sahalarından elde edilen pirinç de İstanbul'a ve Anadolu'ya sevkediliyordu. XVI. yüzyıl ortalarında Amasya'ya giden Avusturya elçilik heyetinde yer alan H. Dernschwam, Türkler'in en çok yedikleri bitkinin pirinç olduğunu, genellikle koyun etiyle pişirildiğini, o sıralarda bir kile pirincin fiyatının 8-14 akçe arasında değiştiğini, fakat kıtlık yıllarında bu rakamların 24-30 akçeye kadar yükseldiğini, özellikle Filibe civarından geçerken çok geniş pirinç tarlaları gördüğünü belirtir (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 336, 339). Aynı gözlemlerde bulunan Busbecq de Türkler'in çeşitli pirinç yemekleri olduğunu yazar (Türk Mektubları, s. 37, 75). XV. yüzyıl sonlarında ise pirinç fiyatları kile başına 13-17 akçe arasında değişiyordu (Barkan, İFM, XXIII/1-2, s. 259). Bu rakam Mısır pirinci için 1586'ya doğru 33 akçe dolayındaydı (Barkan, VD, IX, 120).

Osmanlı iktisadî hayatında önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan pirinç ziraatı giderek terkedilmeye ve çökmeye başladı. Rumeli topraklarının büyük bir kısmının elden çıkmasına paralel olarak 1878'den sonra pirinç ihtiyacı geniş ölçüde ithalât yolu ile karşılanmaya başlandı. 1880'de 104.753 ton pirinç ithal edildi ve bu XX. yüzyıl başlarında artarak sürdü. Bunda uygun olmayan şartların çiftçi üzerindeki olumsuz tesirlerinin de rolü vardır. Bugün Türkiye'de Marmara'nın Trakya kesiminde, Orta Karadeniz ve Ege bölgelerinde geniş üretim sahaları yer alır ve pirinç başlıca Edirne, Kastamonu, Çorum, Samsun, Sinop, İzmir, Balıkesir, Manisa, Adana, Mersin, Hatay, Kocaeli, Gaziantep, Ankara, Malatya ve Diyarbakır illerinde yetiştirilir. Ancak 1950'lerden itibaren Türkiye'de üretimin giderek artmasına ve hektar başına pirinç üretimi en yüksek ülkeler arasında yer almasına rağmen tüketim her zaman karşılanamamış ve zaman zaman dışarıdan ithal yoluna gidilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugati't-Türk Tercümesi, I, 521; Kanunnâme-i Sultanî ber-Mûceb-i Örf-i Osmanî (nşr. R. Anhagger – H. İnalcık), Ankara 1956, s. 68-69, 81-82; Busbecq, Türk Mektubları (trc. H. C. Yalçın), İstanbul 1939, s. 37, 75; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1988, s. 336, 339; Barkan, Kanunlar, s. 17, 31, 54, 111-112, 202-203, 205, 228, 330-331; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar", İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 259, 262-268, 276-277; a.mlf., "Süleymaniye Cami ve İmareti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu, 993/994 (1585-1586)", VD, IX (1971), s. 120, 140, 155; Türk Ziraat Tarihine Bakış, İstanbul 1938, s. 152-153; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 126-140; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 136; Turan Güneş, Türkiye Çeltik Ekonomisi, Ankara 1971; Ali Mazaherî, Ortaçağlarda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 289-291; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, I, 242, 605; F. Braudel, Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, Les structures du quotidien, Paris 1979, I, 119-130; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, II, 202-213; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 109-110; Süha Göney, Sıcak Bölgelerde Ziraat Hayatı, İstanbul 1986, s. 110-134; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 246-250; M. Canard, "Le riz dans le Proche Orient aux premiers siècles de l'Islam", Arabica, VI, Leiden 1959, s. 111-131; N. Beldiceanu – I. Beldiceanu, "Riziculture dans l'Empire Ottoman (XIVe-XVe)", Turcica, IX/2-X, Paris 1978, s. 928; Yusuf Halaçoğlu, "Tapu-Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Sis (=Kozan) Sancağı", TD, sy. 32 (1979), s. 876-878; H. İnalcık, "Rice Cultivation and the Çeltükci-Re'âyâ System in the Ottoman Empire", Turcica, XIV, Paris 1982, s. 70-141; Z. Arıkan, "XV-XVI. Yüzyıllarda Anadolu'da Çeltik Üretimi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi, Tebliğler (İstanbul 21-25 Ağustos 1989), Ankara 1990, s. 477-481.

Feridun Emecen

ÇEMBERLİTAŞ HAMAMI

İstanbul'da XVI. yüzyıl sonlarında yapılmış büyük çifte hamam.

Roma döneminde İmparator I. Constantinos'un (324-337) kendi adını taşıyan meydanın ortasına diktirdiği anıtın Vezir Hanı tarafında ve dolayısıyla vaktiyle meydanın bulunduğu yerde yapılmıştır. Böylece Çemberlitaş Hamamı şehrin en merkezî bir yerinde ve her dönemde ana cadde karakterini koruyan Divanyolu'nun kenarında inşa edilmiş bir yapıdır. Kapısının üstündeki kitâbesi tam olarak

okunup yayımlanmamıştır. Yalnız burada "Sultan Murad" adıyla son satırda "Sultan Vâlide" kelimelerinin teşhis edilmesinden hareket eden Glück, hamamın III. Murad'ın (1574-1595) annesinin evkafından olabileceğini bir tahmin olarak ileri sürmüştür. Ancak son tamirde kitâbe iyice temizlendiğinde okunabilir hale gelmiş ve üzerindeki 992 (1584) tarihi ortaya çıkmıştır. Şair Sâî Mustafa Çelebi'nin yazdığı sekiz mısralık tarihte, "Yapıldı Vâlide Sultan hamamı şerîf oldu, 992" denilmektedir. Bu şekilde Vâlide Hamamı olarak da adlandırılan Çemberlitaş Hamamı'nın Sultan II. Selim'in zevcesi ve Sultan III. Murad'ın annesi Nurbânû Vâlide Sultan tarafından, başta Üsküdar'da Toptaşı semtinde yaptırdığı Atik Vâlide Camii ve Külliyesi olmak üzere hayır tesislerine gelir sağlamak üzere inşa edildiği anlaşılmıştır. Nurbânû Sultan'ın bundan başka Üsküdar ile Langa'da da birer hamamı vardır. Türk hamam mimarisinde başka bir benzerine rastlanmayan değişik bir eser durumunda olan Çemberlitaş Hamamı da Mimar Sinan'ın inşa ettiği Atik Vâlide Külliyesi gibi yine onun yapısı olmalıdır. Nurbânû Sultan'ın gerek Üsküdar'da bulunan külliyesindeki, gerekse aynı yerde Yeşildirek Hamamı adıyla bilinen diğer bir hamamı ve Haliç kıyısında Ayakapısı'ndaki bir başka hamamını da Mimar Sinan yapmıştır. Fakat Çemberlitaş Hamamı'nın adı Sinan'ın eserlerini bildiren kaynaklarda yoktur. Bu yüzden hamamın kimin eseri olduğu henüz kesin olarak aydınlanmamıştır. Nurbânû Sultan 1583'te, Mimar Sinan ise 1588'de vefat ettiğine göre hamam onun Hassa başmimarı olduğu yıllarda inşa edilmiş olmalıdır. Bu derecede büyük ve mimari bakımdan ilgi çekici bir yapının Sinan tarafından yapılmış olmaması ihtimali şaşırtıcıdır.

Çemberlitaş Hamamı'nın Sinan'ın eserleri listesinde yer almayışı şimdilik çözüm bekleyen bir mesele olarak kalmaktadır.

İpşir Mustafa Paşa'nın hanımı Ayşe Sultan'dan aldıkları konakları hemen yanında olduğu için Çemberlitaş Hamamı ile Köprülüler'in de ilgilendiği, hatta yapıyı tamir ettirdikleri ileri sürülmüştür. Köprülüler ayrıca hamamın karşı tarafında müstakil bir kütüphane binası vakfettikleri gibi hamamın arkasında büyük Vezir Hanı'nı da inşa ettirmişlerdir. R. Ekrem Koçu, "Hamamın iç kısmında halen, Fârisî ve Türkçe olarak Köprülü Mehmed Paşa'nın mermer üzerine kendi el yazıları bulunmaktadır. Bunlardan birinde hamamın değerini gösteren, 'yeryüzünde bir eşi daha yok' şeklinde bir ifade vardır" demektedir. Söz konusu yazılar sıcaklık bölümünde, köşelerdeki halvet hücrelerini ayıran kapıların üstlerindeki alınlıklarda bulunmaktadır. Bunların sonradan mı ilâve edildiği ve Köprülüler ile gerçekten bir ilgisi olup olmadığı hususu araştırılmaya muhtaçtır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sultan Abdülaziz'in isteğiyle şehrin bazı caddeleri genişletilirken Islâhât-ı Turuk Komisyonu'nun kararıyla Divanyolu caddesinin genişletilmesi için Çemberlitaş Hamamı'nın soğukluğundan (soyunma yeri) bir kısmının kesilmesi uygun görülmüş ve bu proje derhal uygulanmıştır (R. E. Koçu'nun bildirdiğine göre bu karar Takvîm-i Vekayi'de 30 Mart 1284 [11 Nisan 1868] günü yayımlanmıştır).

Avusturyalı H. Glück, I. Dünya Savaşı içinde 1916-1917 yıllarında İstanbul'da hamamları incelediği sırada bu hamamın bir yangın geçirdiğini ve camekânın içiyle kapısı dışındaki ahşap dükkânların yandığını bildirir. O sıralarda burası askerî "tebhîrhâne" olarak kullanılıyordu. Bunun için iki kısım arasında kapılar açılmış ve kadınlar kısmına kazanlı bir modern ısıtma tesisatı konulmuştu.

Bilinmeyen bir tarihte hamam Vakıflar İdaresi tarafından satılmış ve özel mülkiyete geçen bu tarihî eser birkaç defa sahip değiştirmiştir. 1868'de soğukluk bölümünün bir parçası kesilen kadınlar kısmı son yıllarda değişikliğe uğrayarak önce lokanta, sonra halı satış mağazası haline getirilmiştir. Hamam olarak çalışmaya devam eden erkekler kısmı 1972-1973 yıllarında İlban Öz (ö. 1992) tarafından büyük ölçüde tamir edilmiştir. Bunu gerçekleştiren son sahibiyle mimarın adları, kapıya inen dehlizin sağ

yan duvarındaki kitâbede okunmaktadır.

Çemberlitaş Hamamı tamamen birbirinin benzeri ve yan yana bitişik çifte hamam olarak planlanmıştır. Erkekler kısmının girişi Vezirhanı caddesi üzerinde olup dışarıdaki zemin seviyesinin çok yükselmesi yüzünden çukurda kalmıştır. Bu cephede binaya bitişik olarak yapılan çirkin mimarili ve âhenksiz dükkânlar bu muhteşem eserin dışını bütünüyle gizler. Kadınlar kısmının girişi ise herhalde Sultan Mahmud Türbesi tarafında idi. Divanyolu'na taşan köşe kesildiğinden hamamın bu cephesi değişik bir görünüm almıştır. Kesilen kısım altta dikdörtgen, üstte yıldız biçiminde pencereli bir duvarla kapatılmıştır. Her iki kısmın soyunma yerleri, geçişi köşe trompları ile sağlanmış büyük birer kubbe ile örtülmüştür. Bu soyunma yerlerinden kadınlar kısmının trompları dilimli biçimde süslenmiştir. Soyunma yeri kubbelerinin tepelerinde birer aydınlık feneri vardır. Evvelce her iki kubbede de mevcut olan bu mimari unsurdan bugün yalnız kadınlar kısmındaki durmaktadır. İnce sütunlara dayanan kemerlerin taşıdığı bir kubbecikle örtülü olan aydınlık feneri zarif biçimde bezenmiştir.

Hamamın her iki kısmından üçer kubbe ile örtülü ılıklığa geçilir; bunların yanlarında bina kitlesinden taşkın olarak yapılmış helâlar vardır. Fakat Çemberlitaş Hamamı'nın şüphesiz en ilgi çekici ve onu Osmanlı dönemi Türk hamam mimarisinde eşsiz kılan tarafı sıcaklık bölümlerinin planıdır. Burada hamam mimarisindeki geleneklerden bütünüyle uzaklaşılmış ve dıştan kare şeklinde olan bu mekânlar içeride on iki köşeli bir çokgene dönüşmüş olup çepeçevre on iki sütundan meydana gelen bir sütun halkası yapılmıştır. Onikigen ile dış kare arasında kalan dört köşeye büyük bir ustalıkla kubbeli halvet hücreleri yerleştirilmiştir. Baklavalı başlıklı sütunların üzerinde sivri kemerler bu büyük mekânı örten kubbeyi taşımaktadır. Mermer bölmelerle ayrılan köşe halvet hücreleri ortaya birer kapı ile açılırlar. Bunların üstlerine beyitler işlenmiş, ayrıca üçgen biçimindeki alınlıkları tomurcuklarla bezenmiştir.

Hamamın zengin görünümü, bu mimari unsurlardan başka sıcaklık döşemesindeki geometrik bir süsleme ile de arttırılmıştır. Mermer zemine çeşitli renklerde taşların yerleştirilmesiyle elde edilen kakma tekniğindeki tezyinatın bu derecede zengin başka bir benzeri yoktur. Yeşil taşlardan on iki kenarlı bir çerçevenin uçlarında beyaz-kırmızı tomurcuklar sıralanır.

Çerçevenin iç tarafında siyah-beyaz tomurcuk dizisi çepeçevre orta bölümü sınırlar. Bu ortak kısımda siyah girift şebeke motifi içinde iç içe altı uçlu yıldızlardan meydana gelen bir süsleme görülür.

Çemberlitaş Hamamı, değişik sıcaklık bölümü planı ve zevkli iç süslemesi bakımından Osmanlı dönemi Türk mimarisinin önemli bir eseri olmasına rağmen 1972-1973'teki restorasyon dışında bugüne kadar lâyık olduğu değere kavuşamamış, önce 1868'de bir kısmının kesilmesi, sonra etrafını saran dükkânların yapılması ve nihayet 1970'li yıllarda kadınlar bölümünün maksat dışı kullanılması ile aslî hüviyetini kısmen kaybetmiştir. Bu değerli eserin esaslı bir şekilde incelenmesi, aydınlık feneri gibi eksik unsurlarının tamamlanması ve etrafı ayıklanarak yaşatılması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues-Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 53-54, 136-139, 155-156; Kemal Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 114 (tarihleme hatalıdır); R. Ekrem Koçu, "Çenberlitaş Hamamı", İst.A, VII, 3817-3820; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1454.

Semavi Eyice

ÇENBER

Türk mûsikisi usullerinden.

XV. yüzyıldan beri kullanıldığı anlaşılan yirmi dört zamanlı ve on altı vuruşlu bir büyük usuldür. Fahte usulünün başına bir sofyan usulü getirilmekle, başka bir deyişle iki sofyanı takip eden iki yürük semâiye bir sofyanın eklenmesiyle meydana gelmiştir. 24/4'lük ikinci ve 24/2'lik üçüncü mertebeleri kullanılmıştır. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

24/4'lük mertebesine "çenber", 24/2'lik mertebesine de "ağır çenber" adı verilir. Bu usulle peşrevler, kârlar ve besteler ölçülmüştür. Ağırlıkları sebebiyle birinci bestelerde kullanılan ağır çenber usulüyle ölçülmüş bestelerde terennüm, ikinci usulün son dört zamanının (te, ke, te, ke) başından girer. Bu terennümler genellikle iki usuldür ve sonunda, mısraın son yarısından alınmış bir kısım tekrar edilir. Bu usulle ölçülmüş bestelere iki veya iki buçuk zaman uzayan bir "ah" terennümü ile başlanılması da âdettir. Ayrıca usulün 24/2'lik mertebesi ritim itibariyle ağır olduğu için ikinci sofyanın dördüncü zamanı, birimin yarı değeri olan dörtlükle "düm, düm" şeklinde velvelelendirilerek vurulur.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 71-83; V, 287-288; Özkan, TMNU, s. 653-654; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 346 (1978), s. 16.

İsmail Hakkı Özkan

ÇENG

چنك

Türk mûsikisinde eskiden kullanılan telli sazlardan biri.

Kanuna benzeyen ve dik tutularak çalınan bu saz, şekil bakımından Batı mûsikisi sazlarından harpa benzer. İlk örneklerine Sümerler'de rastlanan ve adına zagsal denen bu sazın yedişerli üç takım halinde yirmi bir teli bulunmaktaydı. Zagsal kelimesi Sümerce'de "Tanrı'ya karşı şükran duygularını bildirme ve O'nu övme" mânasına gelmektedir. Bu maksatla hazırlanmış duaların okunmasına bu sazla eşlik edildiğinden saza da zagsal denilmiştir. Kelimenin sonraları Asurlular'da zakkal ve çaggal, Keldânîce'de çangal haline geldiği, daha sonra da Farsça'da çeng şeklini aldığı belirtilmektedir.

Abdülkadir-i Merâgı Câmiʿu'l-elhân'ında, Ahmed oğlu Şükrullah Mûsiki Risâlesi'nde ve Seydî el-Matlaʿında çeng hakkında ayrıntılı bilgi vermektedirler. Bunlara göre saz çanak, boyun, perde, deste ve kirişler olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. Çanak tanbura şeklinde olup tek parçadan ibarettir. Boyun kısmı at boynu gibi uzun ve eğridir. Perde kısmı ise iki karışa yakın uzunluktadır. Çengin genel olarak sekizerli üç grup halinde yirmi dört kirişi (tel) vardır. "Had", "zîr" ve "müselles" adını alan bu gruplardan zîrler sol elin, diğerleri ise sağ elin parmaklarıyla çalınır. Sol kola alınarak çalınan çeng parmağa geçirilen mızrapla da çalınabilir. Çeng çalana çengî denir. XVII. yüzyıl bestekârlarından Mevlevî Yûsuf Dede Efendi Türk mûsikisinin tanınmış çeng ustalarındandı. Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde zor bir saz olduğu için çeng çalana çok az rastlandığından bahseder.

Çeng Türk mûsikisinde XVII. yüzyılın sonuna kadar büyük rağbet görmüştür. Ağaçtan yapılmış olan bu çenglerin yirmi dört ipek teli vardı. Ancak çengde kanundaki gibi bir mandal düzeni bulunmadığı için icra esnasında Türk mûsikisinin küçük ve büyük "mücenneb" aralıklarını elde etmek mümkün değildi. Bunları elde etmek için her defasında tellerin

yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Dolayısıyla fazla kullanışlı olmayan bu saz XVII. yüzyıldan sonra terkedilmiştir.

Klasik Türk şiirinde çok geçen çeng, bazı edebî sanatların ifade edilmesinde bir vasıta olarak kullanılmıştır. XV. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Ahmed-i Dâî, Çengnâme adlı 1446 beyitlik eserinde çengi alegorik ve mistik biçimde anlatmaktadır. Ayrıca aynı yüzyılın Çağatay şairlerinden Ahmedî de Münâzara (telli sazlar atışması) adı verilen eserinde diğer sazlar arasında çenge de yer vermiştir. Divan şairleri çeng ile âşığın bükülen beli arasında bir münasebet kurmuşlar, ayrıca beli bükülen yaşlı insanları çengin yay gibi eğri biçimine benzetmişlerdir. Sesi bakımından da ağlama, inleme, gam ve hicran için müşebbeh olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matlaʿ, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 35b; Mahmut R. Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 55; Abdülkadir-i Merâgī, Câmiʿu'l-elhân (nşr. Takı Bîniş), Tahran 1987, s. 202-203; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 636, 638; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 32-33; Gönül Alpay, Ahmed-i Dai and His Çengname, Cambridge 1975; a.mlf., "Çengnâme'de Musikî Terimleri (Perde, Nağme, Makam, Seyir, Şube, Terkip, Âvâz)", DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, X, Ankara 1976, s. 83-97; Raûf Yektâ, "Türk Sazları III", MTM, sy. 5 (1331), s. 235-236; Osman Şevki Uludağ, "Çenknâme", MM, sy. 62 (1953), s. 57-59; İsmail Baha Sürelsan, "Çenk'e Dair", a.e., sy. 205 (1965), s. 4-5; Hedwıg Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", a.e., sy. 240 (1968), s. 28-29; Ayhan Güldaş, "Divan Şiirinde Türk Musikisi Sazları", Kök, sy. 5, İstanbul 1981, s. 26-27; Kemal Eraslan, "Ahmedî, Münazara, Telli Sazlar Atışması", TDED, XXIV (1986), s. 129-204; Pakalın, I, 347-348; Öztuna, BTMA, I, 198-199.

Ayhan Güldaş

ÇENG-i HARBÎ

(bk. CENG-i HARBÎ)

ÇENGÎ YÛSUF DEDE

(bk. YÛSUF DEDE EFENDİ)

ÇEP

Ta‘lik yazıdan ilham alınarak Türk hattatları tarafından icat edilen divanî yazıya verilen ad.

(bk. DİVANÎ)

ÇEPNİ

Oğuz boylarından biri.

Boyun ismine Kâşgarlı Mahmud'un Oğuz boylarını gösteren listesinde rastlanır. Burada Çepni boyu yirmi birinci sırada zikredilmiş ve damgası da gösterilmiştir. Fahreddin Mübârek Şah'ın (XIII. yüzyılın başları) listesinde de Çepni adının görülmemesinin sebebini kesin olarak izah etmek güçtür. Reşîdüddin (XIV. yüzyılın başları) Çepniler'i Üçoklar'ın dördüncü boyu olarak gösterir. Çepni adının ise "düşmanla her zaman savaşır" mânasına geldiğini yazarak Bayındır, Becene (Peçenek), Çavuldurlar'la (Çavundur) ortak olan onkunlarının sungur, şölenlerdeki et paylarının da "sol karı yağrın" yani sol kürek kemiği kısmı olduğunu bildirir.

Çepniler'in Anadolu'nun fetih ve iskânında mühim roller oynadıkları bilinmektedir. XVI. yüzyılda Anadolu'da onlara ait kırk beş kadar yer adının görülmesi bunun en önemli delilidir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin Sulucakarahöyük'teki ilk müridleri Çepniler'dendi. Bektaşî çelebilerinin bu köydeki Çepniler'den tanınmış bir ailenin soyundan gelmeleri kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca onların 1240 yılında vuku bulan Baba İshak Türkmenleri'nin ayaklanmalarına katılmış olmaları da kabul edilebilir. 1277 yılında Sinop yöresinde kalabalık bir Çepni topluluğu yaşamaktaydı. Aynı yıl Çepni Türkleri Sinop'a saldıran Trabzon Rum İmparatoru Giorgi'yi denizde yenerek Selçuklu Türkiyesi'nin bu en önemli ticaret limanının Rumlar'ın eline geçmesine mâni oldular. Canit (Canik) denilen Samsun-Giresun arasındaki bölgenin fethinde en büyük rolü bu Çepniler oynadı. Hatta Bayramlu (Ordu) yöresindeki Hacı Emîrli Beyliği'nin onlar tarafından kurulduğunu ileri sürmek de mümkündür. Giresun'un 798 veya 799 (1396-97) yılında Hacı Emîr oğlu Süleyman Bey tarafından fethi üzerine Çepniler Trabzon yöresine ulaştılar. 1405 yılında ise Trabzon-Erzincan yolu onların kontrolü altına girdi. 1461'de Trabzon'u fethetmeye gelen Fâtih Sultan Mehmed şehrin güney ve batı yörelerinin Çepniler'le dolu olduğunu görmüştü.

Çepniler'den bir kısmının Uzun Hasan zamanında Akkoyunlular'ın

hizmetine girdiği bilinmektedir. Nitekim Uzun Hasan'ın emîrleri arasında Çepniler'den İl Aldı Bey de bulunmaktaydı. Bu emîrin Trabzon Çepnileri'nden olması kuvvetle muhtemeldir. XVI. yüzyılda Anadolu'nun birçok yerinde Çepni oymakları yaşıyordu.

Halep Türkmenleri arasında yaşayan Çepniler üç kol halinde olup bunlardan 397 vergi nüfuslu ana kol Antep'in kuzeydoğusundaki Rumkale yöresinde yaşamaktaydı. Nüfusları çok az olan diğer iki kol Başım Kızdılu Çepni adını taşımakta ve Amik ovasındaki Gündüzlü'de bulunmaktaydı. XVII. yüzyılın ortalarında ana kol yine Rumkale yöresinde yaşamakta, fakat Başım Kızdılu Çepniler batıda Aydın ve Saruhan sancaklarında oturmaktaydılar.

Diyarbekir bölgesindeki Bozulus'a bağlı Çepniler de 1691 yılında birçok Bozulus oymakları gibi Rakka bölgesinde yerleştirildiler. Bunlara beylerinin adıyla Kantemir Çepnisi deniliyordu. Rakka'ya yerleştirilen Çepniler bu bölgeden iki defa kaçtılar. İkinci kaçışlarında Turgutlu ve Bergama taraflarına gittiler (1141/1728) ve oradan bir daha sürgün yerlerine dönmediler. Günümüzde Balıkesir, İzmir (Bergama), Manisa ve Aydın vilâyetlerindeki köylerde oturan Çepniler, Başım Kızdılu ile Kantemir Çepnileri'nin torunlarıdır.

Çepniler'den önemli bir kol da Sivas-Kırşehir bölgesindeki Ulu-yörük topluluğu arasında yaşıyordu. Bu Çepniler 926 (1520) yılında on yedi kışlakta oturuyor ve çiftçilik yapıyorlardı, o tarihte vergi nüfusları 432 idi. 982 (1574-75) yılında ise Çepniler'in vergi nüfusları dört katından fazla bir artış kaydederek 1884'e yükselmişti.

XVI. yüzyılda Konya bölgesinde de mühim bir Çepni topluluğu bulunuyordu. Bu Çepni topluluğundan bir kol I. Selim devrinde Eski İl kazasındaki altı köyde yerleşmiş ve bu koldan sadece küçük bir oba eski yaşayışını sürdürmüştü. İkinci Çepni kolu Turgut kazasındaki bazı ekinliklerde çiftçilik yapmakta, üçüncü Çepni kolu ise Karaman'ın batısındaki Mahmudlar kazasına bağlı dört köyde oturmaktaydı.

Çepniler Yavuz Sultan Selim devrinde Trabzon sancağında bilhassa Giresun-Kürtün ve Vakfıkebir arasında yoğun bir şekilde yaşıyorlardı.

Bundan dolayı bu yörenin batı kesimine Vilâyet-i Çepni adı verilmişti. Çepniler daha sonraki yüzyıllarda Trabzon'un doğusunda bulunan yerlere göç ederek oralardaki Türk yerleşmesinde önemli bir rol oynadılar. Günümüzde Sürmene, Of ve Rize'nin özellikle merkez nahiyesi ile Karadere ve İkizdere'deki Türkler'in önemli bir kısmını onların torunları meydana getirir. Şimdi bile adı geçen yerlerde Çepni adını taşıyan ailelere rastlanır. Bununla birlikte Çepniler'den bazıları Rize yöresinde de durmayarak Batum'a kadar gitmişlerdir.

Bunlardan başka nüfusları az olmakla birlikte Maraş, Bozok, Çukurova, Koçhisar, Çorum ve Hamîd sancaklarında da bazı Çepni oymakları bulunmaktaydı. Öte yandan İran'da Safevîler'in hizmetinde de Trabzon bölgesinden gelen bir Çepni topluluğu vardı. Fakat bunların nüfusları fazla olmadığı için XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adlarına rastlanmamaktadır. Bütün bu bilgilerden

anlaşılacağı üzere Çepniler Anadolu'daki Türk yerleşmesinde en önemli rolü oynamış boylardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 327-335; a.mlf., Çepniler, İstanbul 1993; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Yaşayan Bazı Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", İFM, X (1952), s. 441-453; a.mlf., "Čepni", EI² (İng.), II, 20.

Faruk Sümer

ÇERH

(bk. ÇARH)

ÇERİBAŞI

Osmanlı Devleti'nde müsellemlerin, timarlı sipahilerin, çingene, yörük, tatar, evlâd-ı fâtihân, voynuk ve akıncı gibi eyalet askeri statüsündeki kuruluşların zâbitlerinden birisine verilen ad.

XV. yüzyıl kaynaklarında başbuğ, serdar, serasker, sipehsâlâr, sipehbed, sipehdâr, serheng ve çeribeyi olarak da geçen bu tabir çerbaşı şeklinde Memlükler'de, çerici, çericiyân olarak da Dulkadıroğulları'nda kullanılmıştır; Osmanlılar'a da bunlardan geçmiş olmalıdır (Barkan, Kanunlar, s. 124). Daha küçük rütbeli zâbitlere "çeri sürücüsü" denirdi. Bunun başlıca görevi, emrindeki askerleri bir yerden başka bir yere götürmekti. Timar* tasarruf eden çeri sürücüleri yükselerek çeribaşı olabilirlerdi.

Müsellem Çeribaşısı. Osmanlı Devleti'nin ilk teşkilâtlı askerî birlikleri, Orhan Bey zamanında kurulan yaya ve müsellem*lerdir. Çeribaşının yayalardaki muadil zâbiti yayabaşıdır. Orhan Bey zamanında ilk askerî teşkilât kurulurken her nahiyenin timarları bir çeribaşının idaresine verilmiş, çeribaşılar da sancak beyine bağlanmıştır. Müsellem sancaklarında bir araya toplanması uygun olan nahiyeler gruplandırılarak bir çeribaşının idaresine verilebilirdi (BA, TD, nr. 247, s. 139, 230). Çeribaşı tayini beylerbeyi beratıyla yapılırdı. Bu makam bazan aile fertleri arasında el değiştirebilirdi. Çok defa timarının bulunduğu yerde ikamet eden çeribaşı bazan uzak bir yerde de oturabilirdi. Meselâ Sultanönü sancağının çeribaşısı Eskişehir'de otururdu. Yetki ve sorumluluğu yayabaşılardan daha geniş olan müsellem çeribaşılarının yardımcıları da olurdu (BA, TD, nr. 112, s. 70, 72). Bu yardımcılar hizmetleri karşılığında çeribaşının gelirinden pay alırlardı. XVI. yüzyıl sonlarında piyadelerle birlikte müsellem teşkilâtı da kaldırılırken müsellemlerin reâyâ* yazılmaları çeribaşıları huzurunda yapılmıştır.

Sipahi Çeribaşısı. Osmanlı kuvvetlerinin asıl kalabalık kısmını oluşturan timarlı sipahilerin en büyük kumandanı beylerbeyidir. Onun altında sancak beyi, alay beyi ve çeribaşılar vardı. Çeribaşılar sancağın bir nahiyelik

bölgesinin âmiridirler. Cebelü denilen atlı askerlerle doğrudan münasebet halinde olan sipahi çeribaşılarının başlıca görevi hazarda bulunduğu yerin güvenliğini sağlamak, sefer zamanında gerekli askerleri çıkarmak ve bunları emrindeki çeri sürücüleri vasıtasıyla istenilen yere göndermek, savaştan sonra da gerekli muafiyetleri tahsil etmekti. Hazar zamanında sancak beylerinin emrinde sayılmayan ve nisbeten bağımsız olan çeribaşılara pek müdahale edilmezdi. Meselâ sancak beyinin bölgesinde bir suç işlense suçluyu çeribaşı yakalardı. Hafif suçların cezasını çeribaşı verir, ancak katil vb. ağır suçların cezalarına sancak beyi karışırdı. Bununla birlikte her türlü ceza yalnız kadı tarafından takdir edilebilirdi (Barkan, Kanunlar, s. 265-268). Çeribaşılar çok defa timar, bazan da zeâmet* tasarruf ederler ve topraklarının bulunduğu yerde otururlardı (Ayn Ali, s. 70). Sancak beyi, alay beyi, subaşı ve çeri sürücüsü gibi serbest timar tasarruf eden çeribaşılar bölgeleri içindeki arazi sahiplerinden resim*, müsellemlerin koyun resmiyle bâd-ı hevâ*larından hisse alırlardı. Aynı şekilde timarlarında olan haymanaların (göçebe) resimleri de çeribaşılara aitti. Sefer olsun olmasın subaşılar gibi çeribaşıların da yamak*larından belli gelirleri vardı. Çeribaşı timar gelirlerinin bazısından sancak beyleri de pay alırdı. Meselâ cürüm ve arûs resimlerinin yarısı kendilerinin, diğer yarısı ise sancak beylerinindi. 1557'de Harput sancağı çeribaşısı 7200 akçelik timara tasarruf ediyordu. Bu gelir 1566'da 8000 akçeye yükselmiştir.

Çingene Çeribaşısı. XVI. yüzyıl başlarından itibaren Rumeli'deki çingeneler askerî maksatlar için bir statüye bağlanmıştır. Merkezi Kırkkilise olan ve Eskihisâr-ı Zağra, Hayrabolu, Malkara, Döğenci-ili, İncüğez, Gümülcine, Yanbolu, Pınarhisar, Pravadi, Dimetoka, Ferecik, İpsala, Keşan ve Çorlu dolaylarını içine alan bir çingene livâsı ihdas edilmiş ve çingeneler daha önce kurulan müsellem teşkilâtına sokulmuşlardır. Tahrir defterlerinde bunların statüleri "Kanûn-ı Seraskerân-ı Livâ-yi Çingene" veya "Kânunnâme-i Kıbtiyân-ı Vilâyet-i Rumeli" (Barkan, Kanunlar, s. 243-244, 249-250) başlıkları altında tesbit edilmiştir. Müsellem teşkilâtındaki çeribaşı bu livâda da mevcuttu. Müsellem ve sipahi çeribaşısı ile aynı hak ve yetkilere sahip olan ve kanunnâmelerde çok defa "seraskerân" olarak geçen çingene livâsı çeribaşıları çingenelerden tayin edilmezdi. Bunların hepsi timarlı sipahi sınıfına mensup beyzade veya sipahizadedir. Timarları livânın çeşitli bölgelerine dağılmış halde olup başlıca görevleri çingene

müsellemlerinin sevkini yapmaktı. Gelir kaynakları da hemen hemen aynıydı. Tasarruf ettikleri serbest timar dahilindeki göçebelerden resm-i haymana ile bâd-ı hevâ denilen yâve, kaçkun vb. vergilerden başka cürüm, cinayet ve gerdek resminin yarısı da bunlarındı. 1541 tarihli çingene livâsı kanununa göre çeribaşı timarında olup çiftçilik yapan yörük, müsellem, canbazân ve tatarlar çeribaşıya 12 akçe, reâyâdan sayılan yağcı ve küreci taifeleri ise 22 akçe çift resmi veriyorlardı. III. Murad devrinden itibaren diğer kuruluşlar gibi çingene teşkilâtı da bozulmuş, devlet ricâlinin yolsuzlukları yüzünden sipahi timarları çingene ileri gelenlerine verilmeye başlanmıştır (Selânikî, II, 471). XVII. yüzyılda yaya ve müsellemler gibi çingene müsellemleri de mukataa*ya bağlanmışsa da (Ayn Ali, s. 45) Rumeli çingeneleri durumlarını muhafaza etmişler, çeribaşılık da varlığını korumuştur.

Yörük ve Tatar Çeribaşısı. Yörük defterlerinde seraskerân, yörük kanunnâmelerinde ise çeribaşı olarak geçen bu zâbitlerin başlıca görevi emrindeki yörük müsellemlerini sefere göndermekti. Bunlar sipahi çeribaşıları ile aynı hak ve yetkilere sahipti. Yörük çeribaşıları genellikle yörük taifesinden tayin edilirdi. Fakat maiyetindeki eşkinci ve yamaklar gibi bunlar arasında da dışarıdan gelen, kanunnâmelerdeki ifadesiyle “yörüğe halt olan” ve ihtida edenler bulunabilirdi. Belgelerdeki “veled-i Abdullah” kaydından bu anlaşılmaktadır. Yörük kanunnâmelerinde serasker bile olsalar bunların “cinslerinden çıkamayacakları”, yani eşkinci ve yamaklıktan kurtulamayacakları belirtilmektedir. Bu kayıttan, yörük teşkilâtının zaafa uğramaması için eşkinci ve yamakların seraskerliğe geçmelerinin pek uygun görülmediği, bu vazifeye daha ziyade diğer berat sahiplerinin

getirilmek istendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yörük defterlerinde Kurt, Saltuk, Gökmen, Kulkal vb. göçebe Türkler’e has isimlere rastlanması birçoğunun çeribaşı olduğunun açık delilidir. XVII. yüzyıl sonlarında bir yörük çeribaşısının tayini, yörük tahrircisinin lüzum görmesi, teklif ve inhası ile ilgili kişinin “ibtidâ mahlûl olacak zeâmet ve timarın çeribaşılık şartıyla kendisine tevcihi” yolundaki dilekçesi üzerine merkezden yapılmış ve durumdan bölge alay beyine bilgi verilmiştir (Gökbilgin, s. 62). Bundan, yörük çeribaşılarının daha önceleri de aynı şekilde tayin edilmiş olabileceği sonucu çıkarılabilir. Sipahi taifesinden

oldukları için yörük çeribaşıları da gerek barış gerekse sefer zamanlarında maiyetindeki yamaklardan resim alırlardı. Rumeli'nin belli bölgelerine dağılmış olan yörükler yoğun olarak bulundukları yerin adıyla anılırlardı.

Yörük çeribaşılarının sayısı başlangıçta fazla değilken XVI. yüzyıl sonlarından itibaren artmıştır. Meselâ Naldöken yörüklerinin çeribaşı sayısı beş iken bu rakam 1585'te ona, sekiz yıl sonra yirmiye, 1602'de ise kırk ikiye çıkmış, fakat 1609'da on altıya düşmüştür (Gökbilgin, s. 62). Bu durumda çeribaşı bölgeleri de zamana ve ihtiyaca göre bölünüp değiştirilmiştir. Çeribaşı sayısı arttıkça saha küçültülmüş, teşkilât bozuldukça ortadan kalkmıştır. Yörük defterlerinde çeribaşıların ikamet ettiği yerler de kaydedilmiştir. Bu kayıtlardan, çoğunun eşkinci ve yamaklarının oturduğu köylerde kalmakla birlikte içlerinde kasabalarda oturanların da bulunduğu, hatta bazı çeribaşıların sorumlu oldukları bölgeden oldukça uzak yerlerde oturdukları anlaşılmaktadır. Yörük çeribaşılarının emrine verilen yamakların sayısı bölgelerine göre değişirdi. Meselâ 1602'de Silistre ve yöresindeki çeribaşıların 111 yamağı varken Tekfurgölü ve Hırsova'daki çeribaşıların her birinin sadece on sekizer yamağı mevcuttu. Yine aynı tarihte Filibe'de bir çeribaşıya yetmiş dokuz, diğer birine ise yirmi altı yamak yazılmıştır. Bu farklılığın, beratlarında kayıtlı timar geliri miktarlarından kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Kanunnâmelerde çeribaşıların maiyetindeki yamakların evli olanlarından her yıl ellişer, bekârlarından yirmi beşer akçe alacağı kaydedilmiştir. Fakat bu ifadeden aynı sayıda yamağa sahip çeribaşıların her zaman aynı miktarda para alacağı anlaşılmamalıdır. Nitekim 1566'da Filibe ve yöresindeki bir çeribaşı 105 yamağından 5000 akçe alırken Niğbolu ve Şumnu bölgesinden diğer bir çeribaşı 1585'te 100 yamaktan 2665 akçe almaktaydı. Eskizağra bölgesinden bir çeribaşı 1543'te doksan bir yamağından 4500, Edirne yöresine ait diğer biri 1585'te aynı sayıdaki yamaktan 2675, Dobruca'daki biri 50 yamaktan 1500, Eskizağra'da aynı tarihte bir başka çeribaşı aynı sayıdaki yamaktan 2250 akçe alıyordu. Çeribaşılar üzerlerine gelir kaydedilen bu resimleri sefere gitsin gitmesin her yıl tahsil ederlerdi. Ancak XVII. yüzyıl sonlarından itibaren bu usulün değiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1609'da çeribaşılar toplanan meblağdan sefere gittikleri zaman dörder bin, gitmedikleri vakit ikişer bin akçe almışlardır. Bu usulün sadece o sırada mı uygulandığı ve daha sonra da devam edip etmediği belli değildir.

Tanrıdağı (Karagöz) yörüklerinin de çeribaşı sayısı gittikçe artmış, buna bağlı olarak çeribaşılık bölgeleri de çoğalmıştır. Meselâ 1543'te altı bölgede on çeribaşı vardı. En fazla yamağı olan çeribaşı Gümülcine'de idi ve bu çeribaşı tek başına bölgeden sorumluydu; 155 yamağından yılda 7020 akçe geliri vardı. Otuz yamağıyla en az yamağa sahip çeribaşının geliri ise 150 akçeydi. XVI. yüzyıl sonlarında on beş bölgeye ayrılan ve 16.855 kişiden ibaret olan Karagöz yörüklerinin çeribaşı adedi kırk yedi idi. Gümülcine, Yenice-i Karasu ve Varna gibi yörüklerin yoğun olarak bulunduğu yerlerin her birinde üçer dörder çeribaşı bulunurken yörüklerin seyrek olduğu yerlerde bu sayı azalmıştır. Tanrıdağı yörük çeribaşılarının yamaklarından aldığı yıllık vergi gelirleri de Naldöken yörüklerininkiler gibi farklıdır. Fakat XVII. yüzyılda mevcut ne olursa olsun burada da gelirin 4000 akçe ile sabitleştiği görülmektedir. Bundan da artık nöbetli eşkincilerin herhangi bir hizmete gönderilmesine değil, öncekinin iki misli olmak ve eşkincilerden de alınmak üzere her ocaktan 4000 akçe tahsiline önem verildiği anlaşılmaktadır. Bu uygulama da yörük teşkilâtının bozulduğunu ve ıslaha ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

Rumeli yörüklerinin en fazla bulundukları yer Selânik ve çevresidir. Bu bölge yörüklerinin çeribaşı sayısı dokuz yerde on üç tanedir. İlk iki yörük taifesine göre bu fazlalığın sebebi ocak adedinin çokluğundandır (Gökbilgin, s. 78). Oldukça seyrek şekilde Üsküp ve İştip arasına dağılmış olarak yaşayan Ofcabolu yörüklerinin seksen sekiz ocağına bir çeribaşı tayin edilmiştir. Hatta birbirinden uzak ve yörüklerin tek tük olarak bulunduğu dokuz ocak için çeribaşı tahsisine lüzum bile görülmemiştir. Aynı şekilde sayı bakımından az olan Vize ve Doğu Trakya bölgesindeki yörüklerin çeribaşı adedi ise başlangıçta dörttü. Sonradan bunların da sayısı artmıştır. Rumeli'nin önemli yörük grubunu oluşturan ve Filibe müstesna Karadeniz sahili boyunca 250 kilometrelik bir alanda yerleşen Kocacık tatar ve yörüklerinin de başlangıçta dört çeribaşısı varken bu sayı zamanla on dokuza çıkmıştır.

Müsellem statüsünde olan Anadolu'daki ellici yörükler de ocaklar halinde teşkilâtlanmıştır. Meselâ Manisa yörükleri kırk sekiz ocağa ayrılmıştı. Bunlar da hizmet zamanında çeribaşıları idaresinde sevkedilirlerdi. Yörüklerle yaklaşık aynı statüde olan ve Rumeli'de bulunan tatarlar da

çeribaşıların idaresindeydiler. Kocacık tatarları gibi çok defa dahil olduğu yörük grubunun çeribaşısına bağlı olan tatarlardan, daha kalabalık olarak bulundukları Yanbolu taraflarında ayrı çeribaşılar da tayin edilmiştir.

Evlâd-ı Fâtihân Çeribaşısı. XVII. yüzyıl başlarından itibaren teşkilâtları bozulan yörükler ve tatarlar, II. Viyana Kuşatması (1683) ile başlayan ve yıllarca süren Osmanlı-Avusturya-Rusya savaşları sırasında evlâd-ı fâtihân adıyla yeniden tahrir edilmişlerdir. Çeribaşılık yeni statüde de varlığını ve fonksiyonunu korumuştur. Evlâd-ı fâtihân çeribaşılarının başlıca görevi, sorumlu oldukları yerlerde asayişi muhafaza etmek ve vergi tahsili yapmak, sefer vukuunda ise gerekli eşkincileri çıkarıp göndermekti. Bu çeribaşılar da kendi zâbitlerinin arzıyla merkezden tayin edilirlerdi. Ellerine beratlar, tasarruf etmeleri için de uhdelerine zeâmet ve timarlar verilmiştir. Bazı durumlarda birkaç kazanın çeribaşılığı birleştirilebilirdi. Meselâ Manastır, Pirlepe, Vodina ve Florina'daki evlâd-ı fâtihânın çeribaşısı aynı kişiydi. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra benzeri birçok müessese gibi evlâd-ı fâtihân teşkilâtı da değişikliğe uğramış (1828), hazırlanan kanunnâmeye göre zâbitleri, bu arada çeribaşıları maaşa bağlanmış ve her türlü masrafları mukataat hazinesinden karşılanmaya başlanmıştır. 1828 yılı başlarında bütün evlâd-ı fâtihân çeribaşılarının aldığı ücretin toplamı 37.447 kuruştu (BA, Cevdet-Askerî, nr. 115). Görevleri ise kaza veya nahiye

müdürlüğüne dönüştürülmüştür. Evlâd-ı fâtihândan düzenlenen dört taburun her birine yine maaşlı çeribaşılar tayin edilmiştir.

Evlâd-ı fâtihân çeribaşılığı, 5 Haziran 1845 tarihinde çıkarılan bir fermanla, bağlı olduğu teşkilâtın ilgasıyla birlikte ortadan kaldırılmıştır (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 10).

Voynuk Çeribaşısı. Başlıca görevleri seferde olan ordunun ve devlet adamlarının atlarına bakmak, Has Ahur ve çayır hizmetlerini yerine getirmek olan gayri müslim ve genellikle Bulgar asıllı voynukların ikinci derecede önemli zâbitinin unvanı da çeribaşıdır. Kanunnâmelerde daha ziyade "voynuk seraskeri" olarak geçen bu görevliler sipahi statüsündeydi ve genellikle müslümanlardan tayin edilirlerdi. Bu tayinler büyük veya küçük mîrâhur ağalar tarafından yapılırdı. Voynuk çeribaşıları voynuk beyine, o da mîrâhur ağalardan birine bağlıydı. Göreve getirilen çeribaşılara

voynuklar gibi baştina* değil icmalli timarlar tevcih edilirdi. Bu timarlar arpalık hükmündeydi ve geliri oldukça yüksek olan topraklardı. Meselâ Novoberda voynuklarının çeribaşısının timarı 8950 akçelikti (İnalcık, s. 152). Voynuk çeribaşıları bölgelerindeki voynukları zapturapt altına alır, mevsimi gelince yeterli sayıda sefer veya çayır voynuğunu toparlayıp atlarıyla birlikte İstanbul'a götürür, bunları hassa çayırlarında çalıştırırdı (Uzunçarşılı, TTK Belleten, s. 393). Ayrıca bazı vergileri toplayıp bağlı olduğu mîrâhura teslim ederdi. Voynuk çeribaşılarının bir başka görevi, kendisine bağlı voynuklar arasında suç işleyenleri cezalandırmaktı. Ancak bunlar da sipahi çeribaşıları gibi hafif cezaları verebilirler, ağır suçların cezasını bağlı oldukları sancak beyleri uygulardı. Voynuk seraskerlerinin bir görevi de defterhâneden verilen voynuk tahrir defterlerini saklamak ve işleri bitince yerine teslim etmekti. Görevlerini yapmayan, eksik yapan veya bir başka yolsuzluğu görülen çeribaşılar cezalandırılırdı. Bu cezalar çok defa tasarruf ettikleri dirliğin ellerinden alınması şeklinde olurdu. Voynuk çeribaşılığı, Has Ahur halkından yıllarca hizmet edip emektar olmuş kişilere tevcih edilirdi (BA, MD, nr. 1, s. 5, 41; nr. 78, s. 384). Çeribaşılardan terfi edenler ise dergâh-ı âlî müteferrikası olabilirlerdi.

Voynuk çeribaşısının geliri sadece tasarruf ettiği timara münhasır değildi. Emrindeki voynukların nakdî cerîmelerinin -ki bu 1576 yılında 500 akçeydi-tamamı onlara aitti. Ayrıca kızı evlenen voynuklar çeribaşıya evlenme vergisi verirlerdi; bâd-ı hevâ ve bazı şarap vergileri de onlarındı.

Statü itibariyle voynuk çeribaşısından sonra primkür ve likatör unvanlı hıristiyan zâbitler gelirdi. Voynuk çeribaşılığı bağlı olduğu müessese ile birlikte 1691 yılında lağvedilmişse de iki yıl sonra tekrar kurulmuş, fakat bu tarihten itibaren büyük toprak kayıplarına paralel olarak voynuk teşkilâtı da önemini kaybetmiş, nihayet 1878 yılında tarihe karışmıştır.

Eyalet askeri statüsündeki akıncıların çeribaşılarına ise daha ziyade toyca (taviçe) denirdi. Kıdemli ve fedakâr akıncılardan seçilen akıncı çeribaşılarının başlıca görevi beylerinin emirlerini akıncılara bildirmek ve onları sefere hazırlamaktı (bk. AKINCI).

BİBLİYOGRAFYA

Tarama Sözlüğü, Ankara 1965, II, 861-869; BA, TD, nr. 112, s. 70, 72; nr. 170, tür.yer.; nr. 247, s. 139, 230; BA, MD, nr. 1, s. 5, 41; nr. 3, s. 288, 355; nr. 12, s. 35; nr. 27, s. 292; nr. 78, s. 384; BA, Cevdet-Askerî, nr. 115, 307, 11.903, 26.952; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 10, 1018, 1181, 4477; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 17, 34, 51, 57; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 324, 327; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 471; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 45, 70; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 52; Ahmed Refik, Türk İdaresinde Bulgaristan, İstanbul 1933, tür.yer.; Uzunçarşılı, Medhal, s. 432; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 502; a.mlf., "Avni Ömer Efendi-Kanun-i Osmanî Mefhum-ı Defteri Hâkânî", TTK Belleten, XV/59 (1951), s. 381, 393, 398; Barkan, Kanunlar, s. 19, 44-45, 124, 233, 236, 241-244, 247-250, 260-268; a.mlf., Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 754, 839; Pakalın, I, 353-354; Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, s. 61-64, 78, 80-81, 89-90, 255 vd., 310, 311-315, 333-340; a.mlf., "Çingeneler", İA, III, 423-424; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 61, 62, 158; Yavuz Ercan, Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, Ankara 1986, s. 30-33, 61-67, 79, 93, 95, 109-121; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 152, 156, 176, 177; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 132, 134; M. Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1528-1566), Ankara 1989, s. 41, 47; Halime Doğru, Osmanlı İmparatorluğunda Yaya Müsellem Taycı Teşkilâtı (XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sultanönü Sancağı), İstanbul 1990, s. 5, 122, 139; Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 146; II, 128, 383-385; Abdülkadir Özcan, "Çeribaşılık Müessesesi", Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1991, s. 196-203.

Abdülkadir Özcan

ÇERKEŞÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1229/1814)

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Çerkeşiyye kolunun kurucusu.

Çankırı'nın Çerkeş ilçesinde doğdu. Kaynaklarda doğum tarihi ve hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ölüm tarihiyle ilgili bilgiler de farklıdır. Hüseyin Vassâf, "Oldu şeyh vâsıl-ı cânân yâhû" mısraını kaydederek 1224 (1809) tarihini verir (Sefîne, IV, 56). Sâdık Vicdânî ise kaynak göstermeden 1229'da (1814) öldüğünü belirtir. Son zamanlarda yapılan bir araştırmada Sâdık Vicdânî'nin verdiği tarih doğrulanmış bulunmaktadır. Bu araştırmada, Çerkeşî'nin müridi olduğu tesbit edilen Âkif Paşa'nın bir manzumesinden hareketle şeyhin doğum ve ölüm tarihleri belirlenmiştir (Azamat, s. 330). Âkif Paşa bu manzumesinde şeyhinin yetmiş üç yaşında öldüğünü söyler ve tarih olarak, "Hû deyip firdevs-i vasla erdi pîrim Mustafâ" mısraını kaydeder. Bu mısradan şeyhin 1229'da vefat ettiği ve yetmiş üç yıl yaşadığına göre 1156'da (1743) doğduğu anlaşılmaktadır. Şeyhin türbesi Çerkeş'te kendi adıyla anılan caminin içindedir.

Çerkeşî Mustafa Efendi, Safranbolu'ya bağlı büyükçe bir köy olan Zora'da yetişen Halvetî-Şâbânî şeyhlerinden Şeyh Mehmed Efendi'ye intisap etmiş ve ondan hilâfet almıştır. Baş tarafında, ulemâ ile tarikat mensupları arasındaki ihtilâfın mahiyeti ve çözüm yolları hakkında devrin padişahı tarafından yöneltilen sorulara cevap olarak kaleme alındığı kaydedilen Risâle fî tahkîki't-tasavvuf adlı birkaç sayfalık Türkçe risâlesinden Çerkeşî Mustafa Efendi'nin şöhretinin İstanbul'da saraya kadar ulaşmış olduğu anlaşılmaktadır. Risâlede adı geçmemekle birlikte söz konusu padişah muhtemelen II. Mahmud'dur. Nitekim bazı

kaynaklarda (Hüseyin Vassâf, IV, 58; Gölpınarlı, s. 188) risâlenin II. Mahmud'un emriyle yazıldığı kaydedilmiştir. Çerkeşî Mustafa Efendi'nin bir süre İstanbul'da ikamet ettiği görüşü (Öztürk, s. 34), risâlenin başında padişaha gönderildiği açıkça kaydedildiğine göre bir varsayımdan ibarettir. Ayrıca İstanbul'daki ulemâ ve meşâyihe de sorulup sorulmadığı şimdilik

tesbit edilemeyen bu soruların cevabının Çerkeşî Mustafa Efendi'den istenmesi, onun ilim ve irfanının seviyesini, şöhretinin yaygınlığını göstermesi açısından son derece önemlidir. II. Mahmud'un, saltanatının ilk yıllarında Kastamonu'da çıkan Tahmisçioğlu isyanını bastırma hususunda şeyhin nüfuzundan faydalanmak amacıyla ona bu soruları sormuş olabileceğinin ileri sürülmesi (Abdulkadiroğlu, s. 340), risâlenin muhtevasına göre çok uzak bir ihtimaldir.

Çerkeşî Mustafa Efendi bu risâlede tasavvuf tarihi açısından dikkate değer önemli tesbitlerde bulunur. Ona göre tarikat mensuplarının ulaşmaya çalıştıkları tasavvuf yolu fiil, sıfat ve zât tecellileri (tecellî-i ef'âl, tecellî-i sıfât, tecellî-i zât) olarak tanımlanan üç halden ibarettir. Bu üç tecelliye mazhar olanlar zâhiren üç bâtıl fırka mensuplarına (Cebriyye, Hulûliyye, İttihâdiyye) benzerler. Fiil tecellileri sahipleri Cebriyye, sıfat ve zât tecellileri sahipleri ise Hulûliyye ve İttihâdiyye mensuplarına benzetilebilirler. Ancak bu üç halin kendilerinde tecelli ettiği sûfîlerin cebir, hulûl ve ittihad fikirleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Sûfîleri bu bâtıl fırka mensuplarından ayırt etmenin temel ölçüsü şerîat-ı Muhammediyye'dir. Şeriattan ayrılmamak şartıyla yukarıdaki üç hal ve makamın kendisi üzerindeki tecellilerinden bahseden sûfînin sözleri ilâhî sır ve hikmetlerden ibarettir; ondan zuhur eden olağan üstü haller ise kerâmettir. Ancak kerâmet göstermek Allah, peygamber ve mürşid katında makbul değildir; çünkü edebe aykırıdır. Şeriata aykırı en ufak bir harekette bulunan sûfî sapıktır; sözleri ilhâd* ve ifsat, ondan zuhur eden haller sihir ve istidrâc*dır.

Risâlenin daha sonraki satırları, şeyhten Melâmîler'le ilgili görüşünün de sorulduğu kanaatini vermektedir. Çerkeşî Mustafa Efendi, halkın ve anlayışsız zâhir ulemâsının hakikatini kavramaktan âciz oldukları, zâhiren şeriata aykırı sözler söyleyen ve bazı davranışlarda bulunan Melâmî büyüklerinin dikkatle incelendiğinde şeriata ters düşen hiçbir hallerinin olmadığını söyler. Ona göre hallerini gizlemeyi sevdiklerinden şeriatın zâhirine aykırı gibi görünen söz ve davranışlarla kendilerini halkın ilgi odağı olmaktan çıkarmayı tercih eden Melâmîler kâmil insanlardır; fakat kemale erdirici değildirler. Kendileri "râşid" olup "mürşid" olamazlar. Onlardan dua istemek ve irşad talep etmek doğru değildir. Çünkü tâlibi şüpheye sevkedebilirler. Halbuki irşad tâlibi şüpheye düşürmek değil aksine şüphelerini gidermektir. İrşad, Allah'ın kulunu kendine cezbedip kemale

eriştirdikten sonra tekrar beşeriyet makamına döndürmesidir. Mürşid, kâfiri küfürden imana, halkı mâsiyetten ibadete, havassı ise mâsivâdan ilâhî vuslata davet etmekle Allah'ın görevlendirdiği ve bu konuda kendisine halifelik verdiği kişidir. Peygamberler de birer mürşiddir. Eğer mürşid peygamber ise bu göreve "nübüvvet-i ta'rîfiyye" adı verilir. Peygamberler getirdikleri şeriatın hükümlerini ümmetleri üzerinde uygulamakla yükümlü oldukları gibi mürşidler de zikir, evrâd, halvet gibi tarikatlarının gereklerini müridlerine uygulatmakla görevlidirler. Dinin koruyucusu olan ulemâdan nefret edip sûfîlik iddiasında bulunmanın, tarikat ve şeriatı birbirinden farklı şeyler gibi göstermenin, ulemâ ile meşâyihin üzerinde birleştikleri taat, riyâzet, mücahede gibi hususları terketmenin sapıklık olduğunu söyleyen Çerkeşî Mustafa Efendi'ye göre ulemâ bu gibi sahte sûfîlerle gerçek sûfîleri ayırt etme gayretini göstermeden aleyhlerinde birçok risâle kaleme almış, sûfîler de onlara cevap vermişlerdir. Çerkeşî'nin bu konudaki son sözü şudur: Ulemâ ile meşâyih arasındaki ihtilâf lafzîdir, aralarında mânada ve özde ihtilâf yoktur. Onun bu uzlaştırıcı tavrı ulemâ üzerinde tesirini göstermiştir. Nitekim Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey ve Şeyhülislâm Mehmed Sâdeddin Efendi, devrin tanınmış âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi, kelâmcı Abdüllatif Harpûtî onun tarikatına intisap etmişlerdir.

İslâm toplumunda tarih boyunca önemli bir problem teşkil eden şeriat-tasavvuf ilişkisi konusunu inceleyip açık ve net bir şekilde ortaya koyan bu risâle birkaç defa basılmıştır (İstanbul 1290 [Sergüzeşt ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Halvetiyye'nin sonunda]; İstanbul 1300 [Yûsuf Halvetî'nin Tenbîhü'l-gabî adlı eseriyle birlikte]; Eskişehir 1331). Ayrıca 48,5 İ 34,5 cm. ebadındaki bir levhaya sülüs hatla yazılarak türbesinin bulunduğu camiye asılmıştır. Rîsâle fî tahkīki't-tasavvuf Abdülkerim Abdülkadiroğlu tarafından yayımlanmıştır (AÜİFD, XXVIII, s. 344-348).

Çerkeşî Mustafa Efendi'nin Mehmed, Mesud ve Osman Vehbi adlı oğulları kendisinden sonra irşad faaliyetlerini sürdürerek birçok mürid ve halife yetiştirmişlerdir. Osman Vehbi Efendi'nin (ö. 1277/1860) soyundan İstanbul'da Çerkeşîzâdeler adı verilen bir ulemâ ailesi meydana gelmiştir. Babasının ölümünden sonra Ankara'ya yerleşerek şehrin tanınmış âlimlerinden biri olan Osman Vehbi Efendi'yi II. Mahmud İstanbul'a davet etmiş ve kendisine İstanbul ruûs*u verilmiştir. Çeşitli eserleri olan Osman Efendi'nin II. Mahmud için kaleme aldığı el-Hısnü'l-hasîn (Kahire, ts.) ve

Tasrîfâtü’l-Fârisiyye (İstanbul 1267) adlı iki kitabı basılmıştır.

Osman Vehbi Efendi’nin oğlu Mehmed Tevfik Efendi Beşiktaş, Halep, Çankırı, Bursa, Balıkesir ve Mısır’da mevleviyet görevlerinde bulunduktan sonra Medine kadısı olmuş, daha sonra Ankara’ya dönerek on iki yıl müderrislik yapmıştır. Üç yıl İstanbul kadılığı yaptıktan sonra Rumeli kazaskerliği muavinliğine tayin edilmiş (1886), aynı yıl Meclisi Meşâyih Nezâreti reisi olmuş, 1889’da Anadolu, ertesi yıl Rumeli kazaskeri pâyelerini almış ve şeyhülislâmlığın Meclisi Müellefât Encümeni başkanlığına tayin edilmiştir. Dedesi Çerkeşî Mustafa Efendi’nin tarikatına mensup olan

Tevfik Efendi vefatında (1893), bir Şâbânî-Çerkeşî tekkesi olan Aksaray Sofular’daki Ekmel Dergâhı’na defnedilmiştir. Mehmed Tevfik Efendi’nin Gayetü’l-beyân fî ilmi’l-mîzân (İstanbul 1306), Hediyyetü’s-sıbyân (İstanbul 1308), Divançe (Mısır 1283), Kasâid-i Tevfîk (Şam 1286, 1304), Levâyihu’l-kudsiyye (İstanbul 1303), Behcetü’t-tarf fî ilmi’s-sarf (İstanbul 1308), Meziyyet-i İslâmiyye (İstanbul 1306), Miftâhu’l-akaid (İstanbul 1301), Şerh-i Akaid-i Nesefî Tercümesi’ndeki Hatalara Dair Risâle (baskı yeri ve yılı yok) adlı eserleri basılmıştır.

Tevfik Efendi’nin oğlu Ahmed Muhtar Efendi nakîbüleşraf*lık görevinde bulunmuştur. Osman Vehbi Efendi’nin Mehmed Refî adlı oğlundan olan torunu Halil Hâlid Bey (ö. 1934), Mektebi Hukuk’u bitirdikten sonra gittiği İngiltere’de Cambridge Üniversitesi’nde Türk dili ve edebiyatı hocalığı yapmış, edebiyat, tarih, dış politika, iktisat alanlarında dikkate değer eserler yazmış önemli bir fikir adamıdır (bk. HALİL HÂLİD BEY).

Çerkeşî Mustafa Efendi’nin tarikat silsilesi Zoralı Şeyh Mehmed, Mudurnulu Şeyh Abdullah Rüşdü (ö. 1141/1728-29), Şâbâniyye’nin Nasûhiyye kolunun kurucusu Şeyh Mehmed Nasûhî Üsküdârî (ö. 1130/1718), Karabaşiyye kolunun kurucusu Karabaş Velî (ö. 1097/1686) vasıtasıyla tarikatın pîri Şeyh Şâbân-ı Velî’ye (ö. 976/1568) ulaşır. Şâbâniyye mensuplarınca tarikatın ikinci kurucusu anlamında “pîr-i sânî” unvanıyla anılan Çerkeşî Mustafa Efendi’nin on üç (Hüseyin Vassâf, IV, 58) veya on bir (Eş‘âr-ı el-Hâc Âkif Efendi, s. 28; Enderunlu Âlî, vr. 4b) halifesi olduğu kaydedilmektedir. Bunlardan ancak altısının (Beypazarlı

Ali, Geredeli Halil, Mustafa Safî, Semerci Şeyh İbrâhim, Tiritzâde Hüseyin, Ahmed Nûri Baba) adı ve kimliği tesbit edilebilmiştir. Halifelerin faaliyetleri sonucu Çerkeşiyye tarikatı Batı Karadeniz, başta Ankara ve çevresi olmak üzere Orta Anadolu, İstanbul ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır.

Çerkeşiyye'den Beypazarlı Ali Efendi'nin halifesi Kuşadalı İbrâhim ile Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen İbrâhimiyye ve Halîliyye adlı iki şube meydana geldiği söylenirse de (Tomar-Halvetiyye, s. 74) bunlardan ancak ilki bir kol olarak kabul edilebilir. Çerkeşî'nin emrine uyarak ölümünün hemen ardından İstanbul'a giden ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi tarafından Fındıkzade'deki Beşikçizâde Dergâhı şeyhliğine tayin edilen Beypazarlı Ali Efendi'nin (ö. 1234/1819) yetiştirdiği tek halife olan Kuşadalı İbrâhim Efendi (ö. 1262/1846) tekke, taç, hırka gibi tarikatlara ait geleneksel unsurları reddeden fikir ve uygulamalarıyla Türk tasavvuf tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Tarikata Melâmetî bir hüviyet kazandıran Kuşadalı'nın Mehmed Tevfik Bosnevî ile (ö. 1283/1866) devam eden silsilesi, "Fâtih türbedarı" diye meşhur olan Ahmed Amiş Efendi (ö. 1920) vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır.

Çerkeşî'nin diğer tanınmış halifesi ümmî bir zat olan Geredeli Halil Efendi'dir. Şeyh Halil Efendi II. Mahmud tarafından İstanbul'a davet edilmiş, amellerin niyetlere göre olduğunu ifade eden hadise verdiği mânalar padişahı ve huzurda bulunanları hayrete düşürmüş, büyük iltifat ve takdire mazhar olmuştur. Gerede'de vefat eden Halil Efendi'nin türbesi Aşağı Tekke Camii'nin bahçesindedir.

Geredeli Halil Efendi'nin halifelerinden Ömer Fuâdî (ö. 1274/1857), İstanbul'da Sofular Ekmel Dergâhı'nda uzun yıllar şeyhlik görevinde bulunmuştur. Devrin iki şeyhülislâmı Ârif Hikmet ve Mehmed Sâdeddin efendilerin kendisine intisap etmeleri, Ömer Fuâdî Efendi ve Şâbâniyye-Çerkeşiyye'nin ulemâ üzerindeki tesirini göstermesi bakımından önemlidir. Vefatından sonra makamına oğulları Abdullah Rüşdü (ö. 1299/1882) ve Yâkub Sıdkı (ö. 1319/1901) geçmiş, Yâkub Efendi'nin ölümünden sonra dergâh oğlu Yûsuf Selâhaddin ile Abdullah Rüşdü'nün oğlu Mustafa Sîret efendiler tarafından yönetilmiştir. Daha sonra Üsküdar'daki Atik Vâlide Şâbânî dergâhına tayin edilen Mustafa Sîret Efendi, Meclisi Meşâyih âzası

olarak da görev yapmıştır.

Geredeli Halil Efendi'nin diğer halifesi Yazıköylü Emin Efendi, bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Nevrekop'a giderek irşad faaliyetinde bulunmuştur. Emin Efendi'nin Mir'âtü'l-âşıkın adlı eseri basılmıştır (baskı yeri ve yılı yok). Halifesi Nevrekoplu Ahmed Efendi'nin burada açtığı dergâh Balkan Harbi'nde Bulgarlar tarafından yakılmıştır.

Diyarbekirli Hacı Mustafa Safî Efendi'yi (ö. 1263/1847), Hüseyin Vassaf Geredeli Halil'in halifesi olarak gösterir. Ancak Safî Efendi hakkında bir menâkıbnâme yazan İbrahim Hilmi onun aslında Çerkeşî Mustafa Efendi'nin halifesi olduğunu söyler. Safî Efendi'nin halifesi Geredeli Saatçi Abdullah Efendi'nin müridi Halil Rahmi Efendi (ö. 1284/1867), uzun yıllar Dîvân-ı Hümâyun Kalemi'nde görev yapan Necib Efendi'nin (ö. 1307/1890) şeyhidir. Necib Efendi Aksaray'daki evinde irşad faaliyetini sürdürmüş, devrin tanınmış âlimleri Mehmed Zihni Efendi ve Abdüllatif Harpûtî kendisine mürid olmuşlardır. Oğlu Fahri Efendi Kanlıca'daki Atâullah Dergâhı'nda şeyhlik yapmıştır.

Sultanahmet'teki Sokullu Mehmed Paşa Dergâhı şeyhi Hüseyin Efendi'nin oğlu olan Şeyh Mustafa Hulûsi Efendi de (ö. 1299/1882) Geredeli Halil'in halifelerindendir. Halil Efendi İstanbul'a geldiğinde kendisine intisap ederek onunla birlikte Gerede'ye gitmiş, sulûkünü tamamladıktan sonra babasından boşalan dergâhın şeyhliğine tayin edilmiştir. Ölümünden sonra makamına oturan oğlu Hayrullah Efendi'nin birkaç ay sonra vefat etmesi üzerine dergâhta irşad faaliyeti diğer oğlu Atâullah Efendi (ö. 1308/1890-91) tarafından sürdürülmüştür. Atâullah Efendi'den sonra yerine, halifesi Beykozlu Ahmed Efendi'den icâzet alan oğlu Mehmed Nidâî Efendi şeyh olmuştur.

Halil Efendi'nin Kütahyalı Şeyh Salih Efendi adlı halifesi vasıtasıyla devam eden diğer bir silsilesi günümüze ulaşmıştır.

Çerkeşî Mustafa Efendi'nin bir halifesi de İstanbul Zeyrek'te Kilise Camii yanındaki Akşemseddin Dergâhı Şeyhi "Semerci Şeyh" diye anılan İbrâhim Efendi'dir (ö. 1247/1831). Onun vefatından sonra bu dergâhta halifesi Şeyh Halil Efendi (ö. 1274/1858) ile bu zatın oğlu ve adaşı Halil Efendi (ö.

1333/1915) görev yapmışlardır.

Kaynaklarda adı geçmeyen diğer bir Çerkeşî halifesi de Ankaralı Tiritzâde Hüseyin Efendi'dir. Madde yazarının bir Şâbânî şeyhinin elinde bizzat gördüğü Şâbâniyye silsilenâmesinden Çerkeşî halifesi olduğu anlaşılan Hüseyin Efendi'nin silsilesi günümüze kadar ulaşmış olup İstanbul ve Karadeniz bölgesinde mensupları bulunmaktadır. Çerkeşî Mustafa Efendi'nin adı ve kimliği tesbit edilen son halifesi, Hacı Bayrâm-ı Velî soyundan gelen şair Ahmed Nûri Baba'dır (ö. 1263/1847). Şeyh Halil Baba'nın oğlu olan Ahmed Nûri Baba, babasının ölümünden sonra Çerkeş'e giderek Mustafa Efendi'ye intisap etmiş ve onun halifesi olmuş (Fatîn, s. 420), ancak Melâmetî tavra sahip olduğundan irşad faaliyetinde bulunmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkîre, s. 420-421; Eş'âr-ı el-Hâc Âkif Efendi, İstanbul 1259, s. 28; Osmanlı Müellifleri, I, 55; Tomar-Halvetiyye, s. 72-77; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 56-70; Enderunlu Âlî, Hidâyetü'l-velî fî menâkıbı Kuşadalı, İÜ Ktp., TY, nr. 9849, vr. 4b; İbrahim Hilmi, Menâkıb-ı Şeyh Safî-i Âmidî, Millet Ktp., Ali Emîrî (Şer'iyye), nr. 1111; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 188; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1914-1915; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 9, 19, 20; Özege, Katalog, I, 298; II, 441; III, 966, 1137, 1144, 1163; IV, 1468, 1645, 1764; Albayrak, Osmanlı Uleması, IV-V, 126-127; Yaşar Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halvetî, İstanbul 1982, s. 34; Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Halvetî", Osm.Ar., IV (1984), s. 330; Abdulkerim Abdulkadiroğlu, "İki Vesika", AÜİFD, XXVIII (1986), s. 338-348.

Nihat Azamat

ÇERKEŞİYYE

Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatının Çerkeşî Mustafa Efendi’ye (ö. 1229/1814) nisbet edilen bir kolu.

(bk. ÇERKEŞÎ MUSTAFA EFENDİ)

ÇERKEZ ETHEM

(ö. 1949)

Millî Mücadele’de önce hizmetleriyle, daha sonra muhalefetiyle tanınan kuvâ-yı seyyâre kumandanı.

Kafkasya’dan gelip Anadolu’ya yerleşen Çerkez boylarından Şapşıh oymağına mensuptur. Babası Bandırma ile Mihaliç arasındaki Emreköy’de ziraat ve değirmencilikle uğraşan Ali Bey’dir. Doğum tarihi kaynaklarda 1884 ve 1886 olarak gösterilmekte olup Ali Bey’in beş oğlundan en küçüğüdür. Ağabeyleri Reşid ve Tevfik beyler gibi o da subay olmaya heves etti. Babasının karşı çıkması üzerine rüşdiyeyi bitirdikten sonra 1905’te İstanbul’a kaçtı ve Bakırköy Süvari Küçük Zâbit Mektebi’ne girdi. Burayı birincilikle bitirerek zâbit vekili oldu. Daha sonra Bulgar cephesinde Çürüksulu Mahmud Paşa’nın kolordu muhafız bölüğünde süvari kıtası kumandanı olarak çarpıştı ve yaralandı.

I. Dünya Savaşı sırasında Ethem Bey ağabeyi Reşid Bey’le birlikte Teşkîlât-ı Mahsûsa’da görev aldı. Ayrıca Teşkîlât-ı Mahsûsa’nın Rauf Bey’in (Orbay) kumandasında düzenlediği, İran-Afganistan üzerinden Orta Asya’ya ulaşmayı amaçlayan harekâta katıldığı gibi 1918 yılı başlarında Irak seferinde de bulundu. Yaralanıp hastalanınca Bandırma’daki baba evine döndü.

Millî Mücadele’ye katılmadan önce, Bandırma ve Manyas çevresinde faaliyet gösteren Manyaslı eşkıya Şevket ve Çolak İbrâhim ile birlikte hareket eden Ethem, 13 Şubat 1919’da İttihatçılar’ın İzmir Valisi Rahmi Bey’in oğlunu fidye almak için kaçırarak dikkatleri üzerine çekmeyi başardı. İzmir’in Yunanlılar tarafından işgalinden sonra, Ege bölgesinde düşmana karşı mukavemet edebilecek güçler oluşturulurken daha önce maiyetinde çalıştığı Rauf Bey kendisini Salihli ve çevresinde bir milis gücü teşkil etmekle görevlendirdi. Böylece resmen Millî Mücadele’ye katılıp yaklaşık altı ay içinde, aynı bölgede bulunan Poyraz Ağa ve Alaşehirli Mustafa Bey çeteleriyle birleşerek Ege bölgesindeki teşkilâtlanmasını

tamamladı. Yunanlılar'a karşı "millet hattı" denilen bir cephe oluşturdu. Bu cephenin oluşması sayesinde daha sonra Ali Fuad Paşa Hey'et-i Temsîliyye'yi Ankara'ya çağırma imkânı bulabilecekti. Ayrıca teşkil ettiği "kuvâyı seyyâre" adı verilen milis kuvvetleriyle Millî Mücadele'yi tehdit eden iç isyanları bastırmada başarı gösterdi. Önce Balıkesir'in kuzeyinde tehlikeli bir hal alan Anzavur İsyanı'nı, daha sonra Ankara'yı tehdit eden Düzce ve Adapazarı civarındaki isyanları bastırdı (Nisan-Mayıs 1920); bu başarıları ona büyük şöhret kazandırdı. Ardından, Ege cephesinde Yunanlılar'la çatışmaların başladığı bir sırada Yozgat'ta Çapanoğulları'nın Ankara hükümetine karşı ayaklanmaları ve isyancılar üzerine gönderilen nizâmiye birliklerinin başarı elde edememesi üzerine Ankara'ya çağrıldı. Yunanlılar'a karşı hazırlıklar içinde olan Ethem Yozgat'a gitmek istemiyordu; ancak ısrarla davet edilince kuvvetleriyle Ankara'ya gitti ve istasyonda bizzat Mustafa Kemal tarafından karşılandı. 20 Haziran'da Yozgat'a doğru harekete geçti, bir hafta gibi kısa bir zamanda isyanı bastırdı. Bu olay kuvâ-yı seyyârenin, dolayısıyla Çerkez Ethem'in prestijini zirveye çıkardı. Gerek bu başarısı gerekse daha önce kendisine gösterilen büyük ilgiden cesaret alarak Ankara hükümeti üzerinde nüfuz kurmaya çalıştı. Yozgat olaylarının Ankara Valisi Yahyâ Galib Bey'in ihmalinden kaynaklandığını ileri sürerek valinin cezalandırılmasını istedi. Mustafa Kemal buna karşı çıktı, Ethem ise Yahyâ Galib'in cezalandırılmasında ısrar ediyordu. Hükümete rağmen meclisin çoğunluğu da onu tutuyordu. Bu çekişme, Ethem'in Ankara'ya gidip meclis reisini meclisin önünde asacağı tehdidinde bulunması ile daha da sertleşti.

Öte yandan Millî Mücadele'nin başlangıç safhasında savunmaya yardımcı olur düşüncesiyle ve Batı emperyalizmine karşı Rusya'nın dostluğunu sağlama ümidiyle Bolşevizm taraftarı Yeşil Ordu Cemiyeti kurulmuştu. Çerkez Ethem, Yozgat isyanları sırasında Ankara'ya gidip gelirken tanıdığı cemiyete ağabeyi Reşid Bey aracılığıyla girmişti. Cemiyet de Çerkez Ethem'i kabul etmekle muhtemelen silâhlı bir güce kavuşmayı hedefliyordu. Yeşil Ordu Cemiyeti'nin bu şekilde güç kazanmasını, hatta kendi adını kullanarak yayılmaya başlamasını sakıncalı gören Mustafa Kemal, Dahiliye vekili ve cemiyetin kurucularından Hakkı Behiç'e (Bayiç) cemiyetin kapatılmasını emretti. Hakkı Behiç bunun o an için imkânsız olduğunu, ancak faaliyetlerinin yavaşlatılabileceğini bildirdi. Bunun üzerine cemiyet faaliyetlerini Ethem'in daha güçlü olduğu Eskişehir'e kaydırdı. Bu

durumu fırsat bilen Ethem ise Eskişehir'de Büyük Millet Meclisi'ne karşı kendi liderliğini ve Bolşevikliği savunan Seyyâre-i Yeni Dünya adlı bir "İslâm Bolşevik gazetesi" çıkarmaya başladı. Ankara hükümeti durumdan büyük ölçüde rahatsız oldu ve 1920 sonbaharında Yeşil Ordu Cemiyeti'nin faaliyetlerini tamamen yasakladı. Ancak Bolşevizm'i savunan bir harekete muhalefeti, o günlerde çok ihtiyaç duyulan Moskova ile olan dostluğun bozulmaması için göze alamayan Mustafa Kemal Türkiye Komünist Fırkası'nı resmen kurdurdu. Ayrıca Ethem'in de muvafakatıyla Seyyâre-i Yeni Dünya gazetesini ve matbaasını Ankara'ya naklettirerek bunu yeni fırkanın gazetesi olarak neşrettirdi. Böylece Ethem ile Ankara arasında kısa

sürecek bir sunî barış sağlandı. Fakat Eylül 1920'de kurulan İstiklâl mahkemelerine Ethem'in karşı çıkması tekrar çekişmelerin başlamasına sebep oldu.

Bu arada Ankara'da bütün milis kuvvetlerinin dağıtılıp düzenli ordunun kurulması üzerinde çalışmalar başlatılmıştı. Dahiliye Nezâreti bu amaçla yayımladığı bir tamimle Ethem'in gelişigüzel asker toplamasını yasakladığı gibi kendisine bağlı birliklerin Batı Cephesi Kumandanlığı emrine girmeleri istendi. Buna özellikle Ethem'in ağabeyleri Reşid ve Tevfik beyler itiraz ettiler. Her zaman ağabeylerinin tesirinde kalan Ethem de kendisini umum kuvâ-yı seyyâre ve Kütahya yöresi kumandanı ilân ederek daha önce oluşturulan Batı Cephesi Kumandanlığı emrine girmeyeceğini ilân etti. Batı Cephesi Kumandanı İsmet Bey (İnönü) ile Ethem Bey arasında çekişmeler başladı. Mustafa Kemal aralarını bulmak için heyetler gönderdiyse de bir netice alamadı. Sonunda düzenli ordunun emrine girmek istemeyen Ethem'e karşı kuvvete başvuruldu. Bunun üzerine Kütahya'dan Gediz'e çekilen Ethem, I. İnönü Savaşı sırasında Yunanlılar'la iş birliği yaptı. Ardından da birliklerini dağıtarak kardeşleriyle birlikte Yunanlılar'a sığındı veya kendi ifadesiyle "bir protokol yaparak" Yunan işgali altında bulunan Türk topraklarına geçti. Ankara İstiklâl Mahkemesi ise Ethem ve kardeşlerini vatana ihanet suçuyla yargılayarak 9 Mayıs 1921'de gıyaben idama mahkûm etti.

Bir süre Salihli'de Eşref Bey çiftliğinde kalan Çerkez Ethem İzmir'in kurtarılmasından biraz önce Yunanlılar tarafından Atina'ya götürüldü. Oradan Suriye'ye geçti, çeşitli bölgelerde ikamet ettikten sonra Amman'a

yerleşti. 1938'de yurda dönmesi için af çıkarılmasına rağmen dönmedi ve 7 Ekim 1949'da Amman'da öldü.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), Ankara 1982, II, 512-522, 527-537, 543-551, 851; Ali Fuat Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1953, s. 403-409, 452, 466-470; Yunus Nadi, Çerkez Ethem'in Kuvvetlerinin İhaneti, İstanbul 1955; Yakın Tarihimiz, I, İstanbul 1962, s. 69-71, 103, 134; Ergun Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, Ankara 1975, s. 35-39, 85-86; Cemal Şener, Çerkez Ethem Olayı, İstanbul 1984; Şevket Süreyya Aydemir, Tek Adam Mustafa Kemal, İstanbul 1985, II, 304-325; Mustafa Yılmaz, Millî Mücadelede Yeşil Ordu, Ankara 1987, s. 107-121; Cemal Kutay, Çerkez Ethem Dosyası, İstanbul 1989, I-II; D. A. Rustow, "Ĉerkes Edhem", EI² (İng.), II, 25-26.

Zekeriya Kurşun

ÇEŞM

چشم

Edebiyat ve tasavvufta bir remiz; Fars edebiyatı ile Türk divan edebiyatında çeşitli anlamlarda kullanılan bir mazmun ve tasavvuf terimi.

Farsça'da "göz; tavla zarlarında sayıları belirleyen siyah noktalar; vav (و), kaf (ق) ve fâ (ف) gibi harflerin başlarında bulunan yuvarlak içindeki beyaz kısım", mecazen "ümit, özlem; yakınlık, ön; aziz" anlamlarına gelir. Eski Farsça'da (Avesta dili) çeşmân, Orta Farsça'da çeşme ve bugün yaşamakta olan Gîlekî, Simnânî v.b. lehçelerde cum, ceş ve cim şekillerine rastlanan çeşm kelimesinin Firdevsî döneminde (IV./X. yüzyıl sonu ve V./XI. yüzyılın başları) cişm şeklinde telaffuz edildiği, hişm kelimesiyle kafiyelendirilmesinden anlaşılmaktadır.

Gözün insan ilişkileri üzerinde büyük etkisi vardır. Bazı gözlerin büyüleyici ve insanı tesir altına alma gücü özellikle güzel sanatlarla uğraşan kimseleri etkilemiş, onların başlıca konularından biri olmuş ve göz, şekli ve bakışı açısından çok değişik şekillerde yorumlanmıştır.

Fars edebiyatı ile Türk divan edebiyatında çeşmin çok geniş bir kullanım alanı vardır. Şairler gözü genellikle "çeşm-i şehlâ" (yarı şaşı), "çeşm-i keşîde" (dar ve çekik göz), "çeşm-i hâb-âlûd" (uykulu, mahmur göz) ve "çeşm-i mey-gûn" (şarap renkli göz) olmak üzere dörde ayırmakla birlikte ona atfettikleri sıfatlarla bu sayının çok üstüne çıkarlar. Gözün renginin de önemi vardır. Genellikle göz güzelliğinin ölçüsü olarak ceylanın gözü örnek alındığı için siyah, göz renklerinin başta gelen sıfatlarından biri olmuştur ve şairler için en makbul insan gözü ceylanın gözüne benzeyen gözdür. Edebî metinlerde siyahın yanı sıra elâ gözlere ve çok defa nergise ve fîrûzeye benzetildiğine bakılarak mavi gözlere de yer verildiği görülür. Bununla birlikte gözlerin nergisle ilişkisi, sadece bakışlarının nergisçe görünüşüne benzemiş olması ile de açıklanabilir. Yine bakış şekli ve etkisine göre göz sarhoş (mest), mahmur (uykulu), hasta, fitne, katil, ceylan, ahû, âhû-gîr (âhû yakalayan), badem, belâ-cû (belâ arayan, kötü huylu), kadeh, fettan, âşıkküş

(âşık öldüren), kâfir gibi birçok sıfatla nitelendirilmiştir. Bu şekilde nitelendirilen mâşukun gözleri karşısında âşıkın gözleri de âyîne (ayna), ebr (bulut), eşk-âlûd (göz yaşına bulanmış), eşk-bâr (göz yaşı yağdıran), eşk-feşân (göz yaşı saçan), giryân (ağlayan), gurîhte-hâb (uykusu kaçmış) olarak tavsif edilmiştir. Ayrıca çeşm kelimesiyle birçok birleşik kelime ve deyim meydana getirilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Âhû-çeşm (âhû gözlü), teng-çeşm (çekik göz, dar göz), bedçeşm (kötü göz, uğursuz göz), peyrûzeçeşm (fîrûze renkli göz). Bunlardan başka Farsça'da "dünyaya gözünü kapamak, ölmek", "gözü yolda olmak, birini beklemek", "göz gözü görmemek, çok karanlık olmak" anlamına gelen deyimler bulunmaktadır.

"Hüsn ü Dil" türü alegorik eserlerde çeşm, gönlün, filozof, edip, toprağı altın yapan kimyacı gibi niteliklere sahip casusu olarak tanıtılır; göz ucuyla, kızgınlıkla bakan "Gamze" ise "Çeşm"in kendisinden küçük yaşta ayrılan sihirbaz, cadı kardeşi olarak gösterilir.

Tasavvufta Allah'ın basar (görme) ve cemâl sıfatlarına ve bütün ahvali tamamlayan sâlike gizli hiçbir şeyin kalmaması haline de çeşm denir. Sâlikin kendisinde bulunduğunun bilincine vardığı sırr-ı ilâhîye "çeşm-i mest", kemal ehlinin bilip de sâlikin diğer sâliklerden gizlediği ahvale "çeşm-i pür-humâr", Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği, kemal ehlinin gizlediği yüksek mertebelere "çeşm-i nergisî" adı verilir. Sûfîler genellikle gözü, "sülûk sonucunda elde edilen mânevî (bâtınî) görüş" veya "bir mürşidin irşadıyla Hakk'ı her yerde müşahede etme makamına ulaşma" anlamında sır, dil, cihân-bîn, lâhûtî, mârifet, yakın gibi kelimelerle tamlama halinde (çeşm-i sır, çeşm-i dil, çeşm-i lâhûtî...) kullanmışlardır. Gözün asıl, kulağın ikinci derecede olduğu görüşünde olan Mevlânâ Mesnevî'de ve diğer eserlerinde görmeyi (rü'yet) işitmeden (semâ) daha üstün tutar ki bu da Farsça'da "Şenîden key büved mânend-i dîden" (işitmek görmek gibi olabilir mi? yani olamaz) atasözüne dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Katıg (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., II, 637, not 3; Burhân-ı Katı‘ Tercümesi, s. 218-219; Tehânevî, Keşşâf, s. 1556; Edîb-i Tûsî, Ferheng-i Lugat-ı Edebî, Tebriz 1345 hş., s. 350; Ca‘fer-i Seccâdî, Ferheng, Tahran 1362 hş./1983, s. 162-163; Ali Nihat (Tarlan), Şeyhi Divanını Tedkik, İstanbul 1934, s. 100-111; Muhammed b. Ali el-Lâhîcî, Şerh-i Gülşen-i Râz, Tahran 1337 hş., s. 551, 556, 561; Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî, Hüsn ü Dil (nşr. Gulâm Rıza Ferzânepûr), Tahran 1351 hş., s. 16-23; Seyyid Sâdık Güvherîn, Şerh-i Istılâhât-ı Tasavvuf, Tahran 1368 hş., IV, 119-123.

Tahsin Yazıcı

ÇEŞME

Çeşme kelimesinin Farsça'da "göz" anlamındaki çeşmden geldiği umumiyetle kabul edilir. Su çıkan kaynak, pınar ve gözlere çeşm denilmesi, bunların akıtıldığı küçük yapılara çeşme adının verilmesine sebep olmuştur. Nitekim bahçe ve bostan kuyuları yer altı sularından beslendiği takdirde bunlara su sağlayan deliklere de bugün göz denilir. Ancak XIII-XIV. yüzyıllarda çeşme yerine daha çok, Arapça'da yine "göz" anlamına gelen ayn kelimesi kullanılmış ve bu kullanım XVII. yüzyıl içlerine kadar devam etmiştir. Sivas'ta 1271 tarihli Gökmedrese Çeşmesi ile Bolvadin'de 1278 tarihli Alaca Çeşme kitâbelerinde ayn kelimesine rastlanmaktadır. Tokat-Pazar yolunda Hatun Hanı'nın 1239 tarihli çeşmesinde, Afyonkarahisar'da 1379 tarihli iki lüleli çeşmede (yıktırıldı) ve Sinop'ta 1429 tarihli Emîr Şehâbeddin Çeşmesi'ndeki kitâbelerde ise Arapça sikaye kelimesiyle karşılaşılır. Ayrıca çeşme kelimesi Osmanlı dönemi çeşme kitâbelerinde "çeşme-i âb-ı zülâl", "çeşme-i kevser", "çeşme-i dilküşâ" vb. terkipler halinde sık sık kullanılmıştır. Türk medeniyetinde önemli bir yeri olan çeşmenin önceki çağ ve medeniyetlerde de çok yaygın olmamakla beraber varlığı bilinmektedir. Ancak öteden beri yaygın olarak ileri sürülen eski Mezopotamya medeniyetlerinde çeşme olduğu yolundaki görüş pek doğru sayılamaz. Kazılarda bulunanlar çeşme değil kuyudur (Almanca'da her ikisine de Brunnen denir).

İlkçağ'ın erken Yunan medeniyetine (m.ö. VII. yüzyıl) ait pişmiş topraktan yapılmış, Lemnos'ta bulunan düz damlı bir yapı modelinin belki bir çeşme olabileceği ileri sürülmüştür. Gerçekten bir çeşmeye Korinthos'ta rastlanmıştır. Bu çeşme tonozlu dört hazne biçiminde olup her birinin önünde taştan birer cephesi vardı. Aynı şehirde ikinci bir çeşme daha bulunduktan başka Megara'da tiran Theagenes tarafından damı pâyelere oturan bir çeşme yaptırılmıştı. Atina akropolünde de bir çeşmenin izleri bulunmuştur. Korinthos çarşı meydanındaki çeşmenin su akıtan bronz aslanlarından ikisi ele geçmiştir. İlkçağ'da âbidevî çeşme binalarına nymphaeum (Gr. nymphaion) deniliyordu. Roma çağında Anadolu'nun bütün şehirlerinde bu çeşmelerden yapılmıştı. Dışarıdan su yolları ile getirilen akarsu, bu nymphaeumların haznesinde toplanıyor, çeşme

binasının ön cephesinde mermerden son derecede süslü çeşme gözlerinden akıtılıyordu. İstanbul'un nymphaeumu Beyazıt Meydanı yöresinde idi. Anadolu'nun en büyük ve muhteşem çeşmelerinden biri Söke civarında Miletos şehrindedir, bir diğeri de Antalya yakınında Side'de bulunmaktadır.

Roma döneminde varlıklı kişilerin evlerinin bahçesinde çok zengin şekilde mozaiklerle süslenmiş, yuvarlak kemerli bir niş içinde bir oluktan suyu akan çeşmeler yapılmıştı. Bunlardan güzel örnekler Pompei'de bulunmuştur. Mimarisi bakımından Türk çeşmelerine bir dereceye kadar benzemekle beraber bir bahçe süsü karakterinde olan bu çeşmeler Türk medeniyetindeki selsebil*leri hatırlatır. Fakat Pompei şehrinde yapılan kazılarda, herkesin faydalanması için devamlı akarsulu sokak çeşmeleri de bulunmuştur. Milâttan sonra II. yüzyıla ait bir sokak çeşmesi de Cezayir'de Cemile kazılarında meydana çıkmıştır.

Bizans devrinde de daha küçük ölçülerde umumi çeşmeler yapıldığı tesbit edilmektedir. Hıristiyan alâmetleriyle süslü, mermer kaplı iki Bizans çeşmesi Ephesos harabelerinde bulunmuştur. Bu devre ait bazı çeşme kalıntılarına Side'de rastlanmıştır. Kayadan oyulma haznelerden suyunu alan, kayaya işlenerek yapılmış kitâbeli bir Bizans çeşmesi de Afyonkarahisar Kalesi'nin içindedir.

İslâmiyet suya büyük önem vermiş ve insanlara su sağlamanın sevabı çok olan hayır işlerinden biri olduğunu kabul etmiştir. Hz. Peygamber'e çeşitli zamanlarda sadakanın en faziletlisinin hangisi olduğu sorulduğunda muhatabın durumu ve toplumun ihtiyaçlarına göre farklı cevaplar verdiği ve bir defasında da, "Sadakanın en faziletlisi su teminidir" (Ebû Dâvûd, "Zekât", 41; İbn Mâce, "Edeb", 8) dediği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in bu konudaki teşvikleri diğer birçok hadiste de dile getirilmiş, ashaptan malî durumu iyi olanlar toplumun su ihtiyacını karşılamak için kuyular vakfetmişlerdir. Bu sebeple çeşme yapımı ve çeşme vakfı bilhassa Türk topluluklarında ön planda gelen bir hayır sayılmıştır.

İslâm sanatında çeşme mimarisinin çeşitli ülkelerdeki özelliklerini tesbit için eldeki bilgiler yetersiz olduğundan sıhhatli bir değerlendirme yapmak zordur. Ayrıca çeşme konusu incelenirken genellikle Osmanlı döneminde bahçe süsü olarak kullanılan selsebillerle, abdest almaya yarayan cami

şadırvanlarını ve abdest musluklarını ayırmak gerekir. Ayrıca bazı dinî yapılarda, saray, konak, yalı, köşk gibi binaların avluları ile iç sofalarındaki fıskıyeli havuzlar da çeşmelerden ayrı olarak ele alınmalıdır. Bunlar dışında bir veya birkaç çeşme ile beraber olan sebil de başlı başına ayrı bir mimari çeşit teşkil eder.

İspanya'da Emevîler döneminde Abdurrahman en-Nâsır (912-961) tarafından Kurtuba'nın batısında yaptırılan su yolunun ucunda Nâûre Sarayı'ndaki çeşme aslan biçiminde olup üstü altın kaplanmıştı (veya altın yaldızlı idi), gözleri ise değerli taşlar çakılmak suretiyle belirtilmişti. Tunus'ta Hafsîler döneminde çeşmeler yapıldığı kaynaklardan öğrenilmektedir. Bunların bazıları su hazneleri (mâcel), bazıları ise sikāye denilen çeşmelerdi. Bunlardan XIV. yüzyıl sonlarında Ebû Fâris (1394-1434) tarafından yaptırılan haznenin iki çeşmesinden birinde emzik biçimindeki madenî bir borudan emilmek suretiyle su içilirdi. Diğerinden ise tulum veya testilere su doldurmak mümkündü. Messâse denilen ve insan ağzının

erişebileceği bir yükseklikte bulunan bu emme çeşmelerine Tunus'ta hâlâ rastlandığını G. Marçais bildirir.

Fas'ta çeşmeler hayrat olarak genellikle bir caminin müştemilâtı şeklinde yapılmıştır. Merakeş'te Bâbü Dükkâle ve Mevâsîn camileri yanında birer çeşme vardır. Bunlardan ikincisi 970'te (156-263) yaptırılmış olup 4x5 m. ölçüsünde üç büyük hazneden ibaret kısmı hayvanlara, dördüncüsü ise insanlara mahsustur. Üstü, geniş saçaklı ve kiremit kaplı stalaktitli konsollar tarafından taşınan bir çatı ile örtülmüştür. Saçağın dayandığı iki yan duvar arasında yine stalaktitli bir silme ve renkli, zengin bir süsleme uzanır. 965 (1557-58) tarihli Bâbü Dükkâle Camii yanındaki çeşme de aynı döneme ait olarak kabul edilir. 15x5 m. ölçüsündeki haznenin üstünde üç kubbe bulunmaktadır. Neccârîn Hanı'nın girişi yanında bulunan çeşme ise tek sivri kemerli bir niş halinde olup iki yanında yükselen plasterler stalaktitli konsolları taşır. Bunların üstlerine de kiremit örtülü bir saçak oturur. Bu çeşmenin en ilgi çekici tarafı bütün cephesinin, öndeki yalağının dış yüzü de dahil olmak üzere, Kuzey Afrika mimarisinde çok sevilen renkli taş kakmalarla süslü oluşudur.

Cezayir’de de pek çok vakıf çeşme bulunmaktadır. 1754-1766 yılları arasında Cezayir dayısı olan Ali Naksîs’in birkaç çeşmesi tesbit edilmiştir. Bunlar küçük ölçülerde yapılardır. Genellikle çeşmenin yüzünde kemerin içi bazan çinilerle kaplanmıştır. Kasbe’deki küçük çeşme iki yanında burmalı çifte sütunlara sahiptir. Bunların üzerine dışı kabartmalarla süslü yarım yuvarlak bir kemer oturur. Üstünde ise küçük bir kubbe vardır. Çeşmenin önünde çokgen şeklinde yontulmuş bir yalak bulunur.

Tunus’ta çeşmelerin bazan Mısır’daki sıbyan mektebiyle sebilin bir arada olması gibi (sebilküttâb) medreselere bitişik oldukları tesbit edilmiştir. Çeşmelerin diğer bir kısmı ise şehir ve kasabaların kapılarına komşudur. Vezir Yûsuf Sâhibü’t-tâba‘ tarafından XIX. yüzyıl başlarında yapıldığı bilinen bir çeşme çukurda olup üstünü boyalı bir tavan örter. Sütunlara dayanan yuvarlak kemerlerle dışarı açılır ve önünde üç yalak sıralanır. Duvarları ise mermer kaplıdır. Yine Tunus’ta Bâb-ı Sîdî Abdüsselâm’ın iç tarafındaki 1219 (1804-1805) tarihli aynı vezirin yaptırdığı çeşme Osmanlı mimarisindeki açık türbeleri andırır. Dört pâyeye oturan dört kemerin üstünde soğan biçiminde bir kubbe bulunur. Ancak kemerlerin ikisi dışarı açıktır. Roma dönemine ait iki lahit yalak olarak kullanılmıştır.

Hayrat olarak Türkler’in yaptıkları çeşmeler şehir, kasaba ve yerleşme yerlerinde olduğu gibi ana yolların kenarlarında, açıklık ve kırlık yerlerde de inşa edilmiştir. Yerleşme yerleri arasındaki yollarda bulunan çeşmeler “menzil çeşmeleri” olarak adlandırılır. Bunların, insanların ihtiyacını karşılayan lüle veya musluklarından başka hayvanların sulanması için ayrı lüleleri ve önlerinde yalakları vardır. Açık arazideki çeşmelere ise genellikle “çoban çeşmeleri” adı verilir. Ağıllarına dönen hayvanlar için çok sayıda yalakları olan bu çeşmeler birçok hallerde yakındaki bir pınardan beslenir. Yerleşme yerlerinde yapılmış çeşmelerin suyu bazan kaynaklardan sağlanmış, birçok yerde ise uzak kaynaklardan su yolları ile getirilmiştir. Çeşmelerin bazılarının hazneleri vardır, bazıları doğrudan doğruya su yoluna bağlanmış olup bunlardan su ya devamlı akar veya musluk takılarak ihtiyaca göre kullanılır. Su yollarından beslenen çeşmelere verilen su masura, lüle ve çuvaldız birimleriyle ölçülür.

Türk mimarisinde en eski çeşmelerden biri, Mardin’de Artuklular’dan Necmeddin İlgazi tarafından 1109-1122 yılları arasında geniş bir külliyenin

içinde yaptırılmıştır. Bugün pek az kısmı kalan hamamın avluya komşu olan cephesinin köşesinde yer alan çeşme, bir pâyenin desteklediği iki aynı yöne açılan çifte kemerlidir. Çeşme binasının üstü bir çapraz tonozla örtülüdür.

Selçuklular döneminde Konya'da pek çok çeşme yapıldığı bilinirse de bunlardan günümüze bir şey kalmamıştır. Konyalı Vezir Sâhib Ata, XIII. yüzyıl ortalarında şehrin içinde birçok çeşme yaptırdığı gibi Sadreddin Konevî de (ö. 672/1273-74) bir çeşme vakfetmiştir. Sâhib Ata'nın 656 (1258) yılında yaptırdığı mescid, hankah ve türbeden meydana gelen külliyenin muhteşem cümle kapısındaki çifte minarenin alt kısımlarında sebil oldukları söylenen bir çift su alma hücresi vardır. Çeşme veya sebil sayılmaları tartışmalı olmakla beraber etraflarında taşa işlenmiş girift bir sülüs hatla yazılmış kitâbelerde hep su ile ilgili âyetlerin bulunması (el-Enbiyâ 21/30; el-Furkan 25/48-49; ez-Zümer 39/21; el-İnsân 76/5-6, 15-18; en-Nebe' 78/14-16) dikkat çekmektedir.

Selçuklu dönemine ait bir çeşme Amasya-Tokat yolu üzerinde, Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra zevcesi Mahperi Hatun tarafından 636'da (1238-39) yaptırılan Hatun Hanı denilen kervansarayın girişinin sol duvarında bulunmaktadır. Çok sade bir görünüşü olan, üç uçlu yıldız tepelikli bir kemerden ibaret çeşmenin su akıtan iki lülesi tunçtan

olup ejder ağzı biçimindedir. Ejder başlı diğer bir çeşme lülesi, XVI. yüzyıla tarihlendirilen Ayaş'ın Karakaya Kaplıcası yanında klasik üslûptaki Osmanlı dönemi çeşmesinde de görülür. Kitâbesinden, Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev b. Kılıcarslan zamanında Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin kölesi Bayram b. Abdullah tarafından 677 Muharreminde (Haziran 1278) yapıldığı öğrenilen Bolvadin'deki Alaca Çeşme, Selçuklu çeşme mimarisinin güzel bir örneği idi. Aşağıdan başlayan iç içe çifte sivri kemerin içinde üç satırlık kitâbesi ve üç lüle yer alıyordu. İstasyon caddesinin genişletilmesi sırasında yolun ortasında kaldığı için maalesef belediye tarafından 1973'te tamamen yıkılan bu çeşmenin cephesi Selçuklu eserlerinde sık rastlanan yarım sekizgen yıldız ve üçgenlerle geometrik motiflerden ibaret üç sıra kademeli silmelerle çerçevelenmişti.

Selçuklu çeşmelerinin hiç şüphe yok ki en muhteşem örneği, Sivas'ta 670'te (1271-72) Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Şemseddin

Mehmed’in yaptırdığı Gökmedrese’nin cephesinde bulunanıdır. Burada iki ayrı cinsten taş kullanılmak suretiyle renkli bir ifade elde edilmiştir. Çeşme üç dilimli, iç içe iki katlı bir kemer içindedir. Kemerin üstünde uzun bir kitâbe yer alır. Yapının bütünü iki kat silmelerle çerçeve içine alınmıştır. Bu silmeler de kabartmalarla doldurulmuştur. Dilimli kemerle kitâbe arasında kalan üçgen şeklindeki iki boşluk, koyu zemin üzerine açık renkte zikzaklı kordonlarla bezenmiştir.

Kayseri’de III. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında Vezir Sâhib Ata tarafından 666 (1267-68) yılında yaptırılan Sâhibiye Medresesi bitişiğindeki çeşme Safer 665 (Kasım 1266) tarihlidir. Bu çeşme evvelce medresenin karşısında iken yakın tarihlerde sökülerek şimdiki yerine taşınmıştır (A. Kemâleddin, Erciyes Kayseri’si, s. 77). İlk biçimi bozulduğu için eski şekli bilinmeyen çeşme tek kemerli olup kitâbesinin altında, aslında yapının neresine ait olduğu anlaşılmayan işlemeli iki mermer parçası yer alır.

Osmanlı dönemi çeşmeleri için Celâl Esat Arseven tarafından yapılan, mahalle çeşmesi, cami çeşmesi, şadırvan, oda çeşmesi, musluklar, âbidevî çeşmeler şeklindeki tasnif pek isabetli sayılmaz. Şadırvan, oda çeşmesi ve musluklar Türk mimarisindeki çeşme tarifinin dışında kalan su tesisleridir. Osmanlı döneminde yerleşim yerlerinin içinde yapılan ve hepsi de hayrat olan çeşmeleri şadırvan çeşmeler, sütun çeşmeler, meydan ve iskele çeşmeleri, duvar çeşmeleri şeklinde ayırmak mümkündür. Yapıldıkları yer, çevrelerinin zemin kotu altında olduğu için çukurda kalan çukur çeşmeler aslında duvar çeşmelerinin bir çeşididir (bk. ÇUKUR ÇEŞMELER). İki veya üç cepheli çeşmelere çatal çeşme denilmekte olup bunlar da duvar veya meydan çeşmelerinin bir çeşidini teşkil eder (bk. ÇATAL ÇEŞMELER). Çok nâdir olmakla beraber bir de üstünde minare şerefesi olan çeşmeler vardır. Bunlardan üç örnek Kayseri’de bulunmaktadır. Kadı Çeşmesi’nin üstünde bir minber köşkünü andıran, dört sütuna oturan sivri külâhlı zarif bir şerefe yer alır (XVIII. yüzyıl [?]). Aynı biçimde şerefeli iki çeşme, Hacı Kasım ile Seyyid Gazi mahallesi camileri (1904) yanında bulunmaktadır. Kayseri’de evvelce bu çeşit on kadar şerefeli çeşme olduğu bilinir. İstanbul’da ise üzerinde şerefesi olan iki çeşme bulunuyordu. Bunlardan biri, Yenibahçe’de (şimdi Vatan caddesi) surlara yakın bir yerde olan Attar Halil Mescidi’nin (XVI. yüzyıl), diğeri ise eski Halıcılar semtinde 1625 tarihli Gürcü Mehmed Paşa Çeşmesi’nin üstünde

bulunuyordu. Bu ikincisi komşusu Öksüzce (Dâye Hatun) Mescidi'ne aitti. Bugün bunların ikisi de yok edilmiştir.

Şadırvan çeşmelerin, abdest almak için kullanılan cami şadırvanları ile bir ilgisi olmayıp şadırvan adını bunlara halk vermiştir. Bu çeşit çeşmeler, bir havuzla ortasında su akıtan lüleleri olan taş bir direkten ibarettir ve halk suyu havuzdan alır. Şadırvan çeşmelerin İstanbul ve Anadolu'da örneğine rastlanmayışına karşılık bunların Rumeli yakasında yaygın olduğu günümüze kadar gelen örneklerden anlaşılmaktadır. Bu çeşmeler, Batı'da şehir ve kasaba meydanlarında görülen, ortadaki bir mermer pâye veya sütundan etrafındaki havuza su akıtılan çeşmeler tipindedir. Avrupa ülkelerinde pek çok örneği olan bu şadırvan çeşmelerden biri, Türk idaresi sırasında Macaristan'da Peçuy'da (Peç) yapılan Kadı Çeşmesi'dir. Bu eser 1892'de yıktırılmıştır. Bir fotoğrafından öğrenildiğine göre sekiz köşeli havuzun ortasında bir taş direkten önce bir çanağa, sonra oradan da havuza su akmaktadır. Rumeli'de ikinci bir örneğin de Bulgaristan'da Tuna kıyısında, Vidin'in doğusunda Loma'da (Lom) evvelce bulunduğunu eski bir gravürden öğrenmek mümkün olmaktadır (Kanitz, I, 89). Burada şadırvanın ortasındaki yuvarlak bir çanaktan yukarıya su fışkırmakta ve bu çanağın dört tarafındaki aslan başlarının ağızlarından aşağıdaki havuza dökülmektedir. Resimde görülen testili küçük kız, bu şadırvanın normal bir çeşme hizmeti gördüğüne işarettir. Bu tip şadırvan çeşmelerden bugün Trakya'da beş tane tesbit edilmiştir. Bunların aslında daha çok sayıda oldukları, fakat zamanla tahrip edildikleri anlaşılmaktadır. Keşan'da Hersekzâde Ahmed Paşa Camii yanındaki şadırvan çeşme bunların en eskisi, en sade ve gösterişsiz olanıdır. Ortadaki

sütunun üstünde bir besmele ve bundan sonra da, "Şüphe yok ki iyiler, kâfûr katılmış dolu bir kadehten içerler" meâlindeki âyet (el-İnsân 76/5) işlenmiştir. Ayrıca ortadaki direğin her bir yüzüne Ashâb-ı Kehf'in adları yazılmıştır. Tekirdağ'da Cigalazâde (Cağalazâde) İbrâhim Bey Şadırvanı 1948'de bulunduğu yerden sökülerek başka yere taşınmış, bu arada kitâbesi de kazınmıştır. Ancak Hikmet Çevik tarafından kopyası alınan kitâbesi doğru olarak okunamamaktaysa da Cigalazâde İbrâhim Bey tarafından Ahmed Bey için yapıldığı anlaşılmaktadır. XVII. yüzyıl sonlarına ait olduğu tahmin edilen şadırvanın kare şeklindeki havuzu ortasında dört köşe bir direk bulunur. Bu direk zengin kabartmalarla süslenmiştir. Uzunköprü'de

XVIII. yüzyılın ilk yarısına ait Telliçeşme denilen şadırvan çeşmenin de bütün yazıları 1940 yılına doğru bir kaymakam tarafından kazıtılarak yok edilmiştir. Çok zengin ve zarif kabartmalarla süslü olan orta direkteki bu bezemenin üslûbu, tahribe uğrayan eserin XVIII. yüzyılda Lâle Devri'ne ait olduğunu açıkça belli eder. Şadırvan çeşmelerden geçen yüzyıla ait iki tanesi de Tekirdağ'da bulunmaktadır. İskele şadırvanı olarak adlandırılan çeşme, manzum kitâbesine göre 1247 Rebîülevvelinde (Ağustos 1831) serbostancılardan Hacı Süleymanzâde Hacı Seyyid Said Bey tarafından ölen hanımı için yaptırılmıştır. Orta direği kabartmalarla süslü olan bu şadırvan da yerinden sökülmüş ve havuzu yok edilmiştir. Yine Tekirdağ'da evvelce küçük bir meydanı süsleyen şadırvan çeşme yerinden sökülerek parçalanmış ve kalan parçaları bir kısmı kaybolduktan sonra müzeye kaldırılmıştır. Bu şadırvanın orta direği, XIX. yüzyılda Türk sanatına hâkim olan Batı Avrupa sanatı üslûbunda çok zengin bezemelerle kaplanmıştır. Hacı Halil Ağa'nın hayratı olan şadırvanın 1273 (1856-57) yılında Rüstem Efendi adında bir hayır sahibi tarafından ihya ettirildiği kitâbesinde anlatılmaktadır.

Sütun şeklindeki çeşmelerde mermer direğin içine bir su kanalı oyulmuş, önüne de musluk veya lüle konularak buradan su alınması sağlanmıştır. Sütunun gövdesinin yukarı kısmına kitâbe işlenmiştir. Böyle bir çeşme İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Camii (Sünbül Efendi Camii) avlusunda olup 1150'de (1737-38) Hacı Beşir Ağa tarafından yaptırılmıştır. Üsküdar-Kadıköy arasında Selimiye'de 1227 (1812) tarihli Nevnihal Kadın (son yıllarda yok edildi), Tarabya'da 1247 (183-132) tarihli Sultan II. Mahmud çeşmeleri bu tip sütun çeşmelerin başlıca örnekleridir. Bu çeşmelerin bir başka çeşidi de mermerden küçük ölçüde bir obelisk biçiminde yontulmuş olan, Beykoz çayırında gümrük emini İshak Ağa Çeşmesi'dir. Ön yüzünde kitâbesi ve lülesi vardır. Arka yüzünde ise mermere bir mihrap şeklinin çizgi halinde işlenmiş olması, çayırda namaz kılındığında çeşmenin kıble taşı hizmetini gördüğünü belli eder.

Meydan ve iskelebaşı çeşmeleri, küçük meydanların ve iskelelerin karşılarında inşa edilmiş olup bir kısmı âbidevî bir görünüme sahiptir. Bunların bazan sadece tek yüzlerinde, bazılarında ise iki veya dört yüzlerinde de çeşmeler ve süsleme vardır. İstanbul'da meydan çeşmelerinin çok değişik mimarili bir örneği Eğrikapı civarında, İvaz Efendi Camii'nin

yakınındaki küçük meydanda bulunmaktadır. Küfeki taşından inşa edilen ve herhalde XVI. yüzyıl sonlarına ait bu çeşmenin planı altıgen biçiminde olup her cephesinde sivri kemerli gözler (nişler) vardır. Klasik döneme ait eski bir meydan çeşmesi, Kumkapı Nişancısı'nda 999 (1590-91) tarihinde Halil Çevkân tarafından vakfedilmiştir. Âhenkli nisbetlere sahip sade cephelerin her birinde sivri kemerli birer çeşme nişi vardır. Taştan sivri bir külâh üstünü örter. Mahmud Paşa Camii avlusu dışında küçük bir meydanın ortasında yer alan Güzelce Mahmud Paşa Çeşmesi 1031'de (1621-22) yapılmış, sonraları birkaç defa tamir görmüştür. Sade bir mimarisi olan bu çeşmenin de süslemesi yoktur. Yalnız bir yüzünde kemeri olan Silivrikapı'da Vâlide Sâliha Sultan Çeşmesi, 1138 (1725-26) tarihli olmasına ve Türk sanatında aşırı süslemenin yaygınlaştığı bir döneme ait bulunmasına rağmen klasik üslûpta sade bir yapıdır. Halbuki ondan sadece birkaç yıl sonra 1141'de (1728-29) Sultan III. Ahmed tarafından Topkapı Sarayı'nın esas girişi Bâb-ı Hümâyun önünde inşa ettirilen dört cepheli ve köşeleri sebilli muhteşem meydan çeşmesi, süslemenin zenginliği bakımından en son dereceye ulaşmıştır. Her cephesi, ortada bir çeşme, yanlarında mihrap biçiminde oturma hücreleri ve köşelerde sebiller olarak düzenlenmiş, binanın bütünü çok geniş saçaklı, beş küçük kubbeli sivri bir çatı altına alınmıştır. Türk sanatının klasik çağı sadeliğinin yerini burada aşırı ve çeşitli bir süsleme almış olup aralarında Batı Avrupa sanatından sızmış motifler de görülür (bk. AHMED III ÇEŞMESİ). Sultan III. Ahmed'in aynı tarihlerde yaptırdığı ikinci âbidevî meydan çeşmesi Üsküdar'da iskele meydanını süslemektedir. Bu da öncekine benzemekle beraber köşelerde sebiller yoktur. Buna karşılık insan boyu yüksekliğinde su içme muslukları

vardır. Süsleme ise daha ölçülüdür. Çatı, eski resimlerden anlaşıldığına göre sonraki tamirlerde esas biçimini kaybetmiştir. İstanbul'un en işlek iskele başlarını gösterişli meydan çeşmeleriyle süslemek eğilimi bundan sonra da devam etmiştir. Tophane İskelesi başında, 1732'de Sultan I. Mahmud tarafından yaptırılan Tophane Meydan Çeşmesi de dört cephesinin mermer kaplamasının işlenmesi suretiyle zengin biçimde bezenmiştir. Öncekine çok benzeyen bu meydan çeşmesinin de köşelerinde sebiller yoktur. Evvelce XIX. yüzyıl içinde ahşap çatısını kaybeden çeşme, 1957'de eski gravürlerin yardımıyla ihya edilerek geniş saçaklı çatısına tekrar kavuşturulmuştur. Plan bakımından çok değişik bir meydan ve iskele çeşmesi ise Galata'da

Azapkapı'da Sultan I. Mahmud'un annesi Sâliha Sultan tarafından 1145'te (1732-33) bir sıbyan mektebinin bitişiğinde yaptırılan çeşmedir. Burada ortada ileri taşkın bir sebil bulunmakta, iki yanında çeşmeler yer almaktadır. Çeşmenin diğer yüzleri düz olduğu halde sebilli ön cephe bütünüyle nakışlarla bezenmiştir. Bu çeşme de 1954'te çatısı yeniden yapılarak ihya edilmiş, fakat yanındaki sıbyan mektebi 1957'de yıktırılıp ortadan kaldırılmıştır. Meydan ve iskele çeşmelerinin sanat bakımından en ilgi çekici ve sanat değeri en yüksek olanlarından biri, çeşmeleri bir sakıf altında bulunan Beykoz'da 1159 (1746) tarihli İshak Ağa Çeşmesi'dir. Başta Kırklareli olmak üzere çeşitli yerlerde, hatta Kuzey Afrika'da bu şekilde üzerinde bir sundurma bulunan çeşmeler olmakla beraber İshak Ağa çeşmeleri, bugün hâlâ lülelerinden gürül gürül su akan yapısı ve kalem işi nakışlarla bezenmiş çatısı ile benzersiz güzellikte bir örnek olarak Türk su mimarisinde yer alır. Güzel bir meydan çeşmesi, Bulgaristan'da Samokov'da nasılsa henüz ortadan kaldırılmamış olarak 1960'larda mevcuttu.

Aynı yıllarda yapılan diğer bazı meydan çeşmeleri de daha küçük ölçüde olmakla beraber iddialı ve gösterişli bir süslemeye sahiptirler. Kabataş'ta yüksekte bir set üzerinde iken 1956'da deniz kıyısına taşınan, 1145 (1732-33) yılında yapılmış Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi bu hususta bir örnek teşkil eder. Süleymaniye Camii Külliyesi içinde bulunan meydan çeşmesi ise 1207 (1792-93) yılına ait olduğuna göre külliyeden çok sonra yapılmıştır. Kesme taştan inşa edilen, üstünü çadır biçiminde bir külâhın örttüğü bu çeşme çok sade ve bezemesizdir. Yalnız barok üslûbun işareti olan yassı plasterler cephelere biraz hareket verir. Meydan çeşmeleri arasında, Kadırga semtinde 1196 (1782) tarihli III. Ahmed'in kızı Esmâ Sultan Çeşmesi özel bir durum gösterir. Bu kare biçimli mermer çeşmenin yanından çıkan merdiven, su haznesi üstündeki etrafı korkuluklu taraçaya ulaşmayı sağlar. Burası namazgâh olarak tasarlanmıştır. Böylece meydan çeşmesiyle namazgâh bir yapıda kaynaşmış olmaktadır. Unkapanı'nda 1233 (1817-18) tarihli Kapanî Hacı Ahmed Ağa Çeşmesi de aynı üslûptadır. Ancak burada çeşmenin üzerini geniş saçaklı bir çatının örtmesi gerekirken son restorasyonda bu yapılmamıştır. Benzeri bir meydan çeşmesi de Galata'da Perşembepazarı içinde bulunmaktadır. Kethüdâ Yahyâ Ağa tarafından 1145 (1732-33) yılında yapılan bu meydan ve iskele çeşmesi kesme taştan bir yapıya sahiptir. Boğaziçi'nde Küçüksu mesiresinde

Mihrişah Vâlide Sultan vakfı olarak 1221'de (1806-1807) yapılan çeşme, iskele-meydan ve mesire yeri-çayır çeşmelerinin güzel bir örneğidir. İşlemeli ayna taşları ile barok üslûbun aşırı bezemeli olmayan iyi bir örneğidir. Eski gravür ve resimlerden öğrenildiğine göre bu çeşme taş duvarlı bir sofa üzerinde yer alıyor ve iki tarafında birer namazgâh kıble taşı bulunuyordu. Son dönemin bir dereceye kadar gösterişli bu meydan çeşmeleri karşısında Üsküdar'da Duvardibi'nde Sultan III. Selim Çeşmesi, âbidevî haznesinin taş ve tuğla dizileriyle renkli bir görünüme sahip olması yanında, bir köşesine yerleştirilen 1217 (1802-1803) tarihli mermer tek çeşmeden anlaşıldığına göre daha çok bir cephe-köşe çeşmesi olarak tasarlanmıştır. Boğaziçi'nde Boyacıköy'de Sultan II. Mahmud'un 1254'te (1838-39) babası I. Abdülhamid için yaptırdığı çeşme sade, mermerden bir eserdir. Beşiktaş ile Maçka arasında Bezmiâlem Vâlide Sultan için 1255'te (1839) inşa edilen dört cepheli mermer meydan çeşmesinin dört cephesi, Batı sanatının empire üslûbunda olarak mermerden işlenmiştir. Selimiye'de 1257'de (1841-42) yapılan Sultan Abdülmecid Çeşmesi, çok büyük bir su haznesiyle etrafını dolanan yalaklara göre bir meydan çeşmesinden çok yakınındaki kışlanın ihtiyaçlarını karşılamak üzere inşa edilmiş olmalıdır. Çengelköy'de Kavasbaşı Ahmed Ağa'nın 1270 (1853-54) yılında yapılan dört cepheli meydan çeşmesi, sanat bakımından dikkate değer bir eser olmamakla birlikte üzerinde taşa işlenmiş mensur vakfiyesi bulunduğundan özel bir değere sahiptir. Sultan II. Abdülhamid'in Kâğıthane çayırındaki 1310 (1892-93) yılına ait meydan çeşmesi ise geniş saçaklı, barok üslûplu bir çeşme idi (yıktırılmıştır). Tophane'de Nusretiye Camii önünde iken 1957'de Maçka'ya götürülen, 1319 (1901) yılında İtalyan mimar Darenco tarafından yapılan meydan çeşmesinin bu yüzyıl başlarında Avrupa'da moda olan "art-nouveau" üslûbunun İstanbul'daki uygulayıcısı olan yabancı mimarı, herhalde komşu caminin üslûbuna uydurmak için burada barok üslûbu tercih etmiştir. Ayrıca II. Abdülhamid döneminde doğan neoklasik Türk üslûbu bazı meydan çeşmelerinde de kendisini göstermiştir. Yıldız-Balmumcu Kışlası çevresinde 1306 (1888-89) tarihli iki çeşmede Türk klasik devir mimarisinin

kemer, niş, tezyinat gibi unsurları kullanılmıştır. Böylece Türk meydan çeşmelerinin yükseliş ve yok oluşunun son halkası bu çeşmelerle temsil edilmiştir. Meydan çeşmelerinin sonuncusu ise özel bir tarihî mahiyeti olan Sultanahmet Meydanı'ndaki Alman Çeşmesi'dir. Mimar M. Spitta'nın

projesine göre yapılarak İmparator II. Wilhelm tarafından Sultan II. Abdülhamid'e hediye edilen ve 27 Ocak 1901'de törenle açılan çeşme, bütün mimari ve süsleme unsurları ile Bizans sanatından ilham alınarak meydana getirilmiştir. Altın yaldızlı mozaiklerle süslü kubbesinin içinde iki hükümdarın armaları mozaik olarak işlenmiştir (bk. ALMAN ÇEŞMESİ). İtalyan mimar P. Canonica tarafından yapılarak 1928'de açılan Taksim'deki Cumhuriyet Anıtı'nın da bir meydan çeşmesi gibi düşünüldüğünü, içinde heykellerin bulunduğu büyük sivri kemerlerle bilhassa yan dar cephelerdeki su akıtma ağızları ve önlerindeki yalaklar belli eder.

Çok yaygın olan cephe çeşmelerinin binlerce örneği, başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti'nin irili ufaklı bütün yerleşme yerlerinde yapılarak vakfedilmiştir. Her dönemin sanat üslûbunun özelliklerine sahip olan, bazıları çok mütevazi, bazıları muhteşem ve iddialı olan bu küçük sanat eserlerinin çoğu kitâbeli olmakla beraber kitâbesiz olanları da vardır. Ayrıca bu kitâbelerden manzum olanların çeşmenin yapıldığı dönemin tanınmış şairleri tarafından hazırlandığı, yazılarının da devrin tanınmış hattatlarının kaleminden çıktığı bilinmektedir. Bir mahallenin, bir sokağın su ihtiyacını karşılamak üzere hayır sahipleri tarafından yaptırılarak vakfedilen bu küçük çeşmelerden çoğu bir duvara bitişik olarak inşa edilmiş tek bir yüzden ibarettir. Bundan dolayı cephe çeşmeleri olarak adlandırılmaları mümkündür. Bazıları ise bir sokağın köşesinde iki cepheli biçimde yapılmış olduğundan çatal çeşme olarak adlandırılır.

Bazı çeşmeler, başta sebiller olmak üzere başka hayır binaları ile birleştirilerek bir mimari tertip meydana getirilmiştir. Sebil dışında genellikle çeşmenin beraberinde bilhassa sıbyan mektebi yapıldığı görülmektedir. Ayrıca cami, mescid, hazîre, hatta hamam ve han bitişiğinde çeşmeler yapılmıştır. Bazı çeşmelerin namazgâhla birleştirildiği de görülür.

Cephe çeşmesi, birçok hallerde kesme taştan fakat bezemesiz bir hazne binası önüne yapılmış, önceleri sivri, sonraları barok üslûpta kemerli bir niş halindedir. Kemerin dilimli biçimde olduğu da görülür. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait olduğunu ileri sürdüğü Vefa'da Molla Hüsrev Camii yanındaki kitâbesiz çeşmenin dilimli bir sivri kemeri vardır. Böyle kemerlere daha geç devirlerin çeşmelerinde rastlandığına göre belki bu da daha sonraki yüzyıllara aittir. Bu tip kemerler

Fatih’te Haydarpaşa (977/1569-70), Karagümrük’te Hacı Bekir (1148/1735-36), Fındıklı’da Sâdullah Efendi (1145/1732-33; 1956’da yıktırıldı) çeşmelerinde de görülmüştür. Az derin olan bu nişin iç yüzünde, hayır sahibinin adını ve yapıldığı tarihi bildiren kitâbe bulunur. Bunun altına bezemeli, mermerden bir ayna taşı yapıştırılmış olup ortasında mermerden bir su akıtma çörteni, tunç lüle veya musluk vardır. Ayna taşının biraz yukarısında iki tarafta birer tas koyma yuvası oyulmuştur. Zincirle tutturulmuş kalaylı bir tas bu yuvaların içinde dururdu. Kemerin iki yanındaki ayakların önlerinde çıkıntı halinde iki testi koyma seti yapılırdı. Bazan bu setlerin arkalarında kemeri taşıyan pâye küçük birer mihrap biçiminde niş halinde oyulmuştur. Çeşmelerin çoğuna, su alanları yağmurdan korumak üzere iki demir desteğe dayanan ahşap bir saçak eklenmiştir. Türk sanatının tarih içindeki gelişmesine göre cephe çeşmeleri değişik üslûplardaki tezyinatla kaplanmıştır.

En basit şekliyle çeşmeler kesme taştan yapılmış olmakla beraber mermer malzeme kullanılması, kemer, ayna taşları, hatta diğer yüzeylerin zengin surette işlenmesiyle gösterişli bir görünüm alabilmiştir. Türk yapı sanatının nisbetlerdeki âhenge ve ölçülü süslemeye dikkat eden klasik dönemi, XVIII. yüzyıldan itibaren Batı’dan gelen yabancı üslûpların tesiri ile aşırı süslemeli çeşme mimarisini meydana getirmiştir. Önce yalnız süslemede görülen ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında Lâle Devri’nde kendisini gösteren bu yeni akım az sonra Türk baroğu ile bütünüyle yabancılaşmıştır. Fakat Lâle Devri ve barok üslûplu çeşmelerin bu çeşit yapılar arasında cazip görünüşlü oldukları da inkâr edilemez. Fransa’da Napolyon zamanında ortaya çıkan ve bir çeşit neoklasik olan empire üslûbu, XIX. yüzyılda büyük yapılar gibi Türk çeşme mimarisinde kendisini göstermiştir. Bu yüzyılın sonlarına doğru ise sanattaki bocalamalara uygun olarak belirli bir üslûbu temsil etmeyen, genellikle değişik üslûplardan alınan unsurlarla farklı sanat akımlarının toplandığı karma (eklektik) yapıda bazıları oldukça başarılı, bazıları hayli zevksiz çeşmeler yapılmıştır. Osmanlı Devleti’nin son yıllarında eski Türk sanatına dönüş için gayret gösterildiğinde ortaya çıkan Türk neoklasiği üslûbunun çeşme mimarisinde uygulandığı dikkati çeker. Cumhuriyet döneminde vakıf çeşme geleneği tamamen terkedilmiş, şehir akarsu şebekesinden beslenen, hiçbir sanat değeri olmayan çimentodan basit ve çok çirkin birkaç çeşme yapılmıştır. Vakıf sularının belediyeye devredilmesi ve tarihî çeşmelerin hemen hepsinin kurutulması ile Türk

çeşmeleri de ölüme mahkûm edilmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan, şehrin ilk akarsu tesislerinin unsuru olarak inşa edildiği tahmin edilen Kırkçeşme denilen yarım yuvarlak

kemerlerden meydana gelmiş kitâbesiz sıra çeşmeler Bozdoğan Kemeri yakınında, Gazanfer Ağa Medresesi karşısında bulunuyordu. Bunların aslında bir Bizans çeşmesi olduğu yolundaki hiçbir esasa dayanmayan iddia, çeşmelerden sadece birinin yüzeyine ayna taşı olarak süsleme gayesiyle yerleştirilmiş, karşılıklı bir çift tavus kabartması ile bezenmiş mermer bir Bizans levhasından kaynaklanmıştır. Bu çeşmeler, Atatürk bulvarı açılırken başka yerde aynen tekrar kurulacağı bildirilerek 1942'de yıktırılmış, levhası da Ayasofya Müzesi'ne konulmuştur.

Sokak çeşmeleri vakıf olarak halkın hizmetinde bulunmakla beraber bunlardan bazıları gedik veya saka çeşmeleri olarak da aracılar vasıtasıyla hizmet ediyorlardı. Çeşmelerden doldurdukları suları evlere dağıtan sakaların dışında birçok çeşmeden halk doğrudan doğruya testilerini kendileri doldurarak faydalanıyordu. Kanûnî Sultan Süleyman, şehrin su ihtiyacını karşılamak üzere yeni su yolu yapılmasını emrederken zayıfların, dul ve yaşlı kadınların, çocukların kolayca testilerini doldurmalarını ve hayır dua etmelerini istemişti (Sâî, s. 56).

Fethin arkasından XV. yüzyıl sonundan itibaren yapılan çeşmeler, bir sivri kemerden ibaret sade mimarili basit yapılardır. İstanbul'un en eski kitâbeli çeşmesi, Haseki'deki Dâvud Paşa Camii yanında 890 (1485) yılına ait olup son derece mütevazi bir mimariye sahiptir. Haliç'in karşı yakasında yine basit mimarili kesme taştan eski bir çeşme Hasköy'de bulunuyordu. Kitâbesine göre 931'de (1524-25) Mehlisedek oğlu Yasef adında bir Mûsevî'nin yaptırdığı bu küçük eser İstanbul'un en eski kitâbeli çeşmelerindendi. Erken Osmanlı döneminin günümüze kadar hiç bozulmadan gelebilmiş en eski ve çok güzel bir çeşmesi Küçükçekmece gölünün kuzeyinde bulunmaktadır. Kemeri çift renkli taşlardan kurulan bu âhenkli nisbetli çok değerli çeşme, Farsça kitâbesine göre 945'te (1538-39) Ayas Paşa'nın kethüdâsı Mustafa Ağa tarafından yaptırılarak vakfedilmiştir (bu önemli eser 1991'de Karayolları tarafından yarısına kadar toprağa gömülmüş, kitâbesi de inşaatçılar tarafından sökülmüştür). İstanbul'un en

eski çeşmelerinden biri, Yedikule dışında 953 (1546-47) yılında yapılmış olan ve bir semte adını veren Kazlıçeşme'dir. Üzerinde kazı andıran (kuğu [?]) Bizans işi kabartma bir levha bulunan bu çeşme de tek kemeriyle basit mimarili bir Osmanlı-Türk çeşmesidir.

Klasik üslûptaki çeşmelerin İstanbul'da bulunan sade ve gösterişsiz örnekleri arasında, Fatih'te Âşıkpaşa Camii yakınında Şâhruh (967/1559-60) ve Âşıkpaşazâde (972/1564-65), Altımermer'de Fatma Sultan (981/1573-74), Haseki'de Kethüdâ Ali Ağa (1045/1635-36), Süleymaniye'de Kara Mustafa Paşa (1088/1677-78), Ayvansaray'da Şatır Hasan Ağa (1104/1692-93), Süleymaniye'de Deveoğlu Ali Ağa (1108/1696-97), Fatih'te Feyzullah Efendi (1112/1700-1701) çeşmeleri gösterilebilir. Klasik üslûpta, sade tek kemerden ibaret olmakla beraber çeşme mimarisinde en büyük ölçülere sahip eser olma niteliği taşıyan Kabataş'ta Kazasker Esad Efendi Çeşmesi, Türk sanatında başka bir benzeri bulunmamasına, yaptıranın Osmanlı tarihindeki şahsiyetine ve üzerinde bânisinin manzum tarihiyle Sultan III. Selim'in tamir kitâbelerinin olmasına rağmen burada 1956'da önüne bir set duvarının inşa edilmesi suretiyle yok edilmiştir. İstanbul'un en eski çeşmelerinden biri, tek kemerli sade mimarisini, yerinin değiştirilmesine rağmen güzel orantıları ile koruyabilmiş olan Bostancı'daki menzil çeşmesidir. Klasik üslupta, tek sivri kemerli ve Bizans dönemine ait devşirme parçalarla süslenmiş bir XVI. yüzyıl çeşmesi Yunanistan'da Korinthos Kalesi eteğinde 1960'larda hâlâ suyu akar durumdaydı.

Klasik üslûptaki çeşmelerin daha zengin ve iddialı örnekleri arasında Karagümrük'te Semiz Ali Paşa (973/1565-66), Kâğıthane çayırında Mîrâhur Nuh Ağa (998/1589-90), Şehzadebaşı'nda İbrâhim Paşa (1012/1603-1604) çeşmeleri sayılabilir. Bu sonuncuda mermer kemer içinin istiridye kabuğu biçiminde kabartma bir bezeme ile süslendiği görülür ki bu şekil, Türk sanatının başta çeşmeler olmak üzere mezar taşları gibi başka yerlerde de kullandığı bir süs unsuru olmuştur. Tek kemerli, zarif kabartma süslemeli mermerden güzel bir çeşme, Çemberlitaş'ta Köprülü Camii'nin duvarına bitişik olarak halen ayaktadır. 1072 (1661-62) yılına ait bu çeşmenin esas yerinde olmadığı, medresenin yarısının kesilmesiyle buraya taşındığına ihtimal verilmektedir. Klasik üslûplu çeşmelerin güzel bir örneği de Fâtih Sultan Mehmed'in bir sefere çıkmak üzere iken öldüğü yerde,

ordugâhının toplandığı Gebze yakınındaki Sultan çayırında bulunmaktadır.

Batı Avrupa'dan gelen değişik bir sanat zevkiyle, Türk sanatında zengin bezemelerle yüzeylerin kaplanması suretinde yeni bir üslûbun doğduğu Lâle Devri'nde (1718-1730) çeşmeler daha zarif ve zengin şekiller almıştır. Cepheler genellikle mermer kaplanarak kemerlere değişik biçimler verilmiş, bazılarında yüzeylere de çiçek ve meyveler esas olmak üzere çok zengin kabartmalar işlenmiştir. Sultan III. Ahmed'in Kağıthane'de eski Sâdâbâd Kasrı önündeki çeşmesi (1135/1722-23), Fatih'te Orta Cami yanında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (1143/1730) ve Eminönü'nde Yenicami hazîresi duvarında III. Ahmed'in kızı Hatice Sultan (1151/1738-39) çeşmeleri bu dönemin sanat zevkini aksettiren örneklerdir. Bunların son ikisinde istiridye kabuğu biçiminde kemer içi süslemesi görülür. Sonuncuda ise esas testi doldurma çeşmesinin simetriğinde insan boyu yüksekliğinde ötekinin benzeri küçük bir su içme çeşmesi bulunur. Aynı sanat akımının cephe çeşme mimarisinde uygulanışı, Galata'da Fâtih Sultan Mehmed devrine ait bir çeşmenin yerinde 1145'te (1732-33) Defterdar Mehmed Efendi'nin yaptırdığı Bereketzâde Çeşmesi'nde görülür. Eski yerinden sökülerek Galata Kulesi dibindeki sur duvarına yerleştirilen bu mermer cephe çeşmesi tamamen kabartmalarla bezenmiş, alt kenarı boncuklarla süslü, dilimli esas kemerinin iki yanında yüksekte bir çift su içme çeşmesi yapılmıştır (bk. BEREKETZÂDE ÇEŞMESİ). Aynı üslûpta olmakla beraber çok daha sade örnekler arasında, Tophane sırtındaki Kadirîhâne avlusu girişindeki Sâliha Sultan (1144/1731-32), Şişhane Yokuşu alt tarafında, şimdi köprülü yolun altında kalmış olan Hacı Mehmed Ağa (1145/1732-33), Kasımpaşa'da Hacı Hüseyin Paşa (1145/1732-33) çeşmeleri gösterilebilir. Lâle Devri'nde yüzeyleri kabartmalarla süslü çeşmelerin yapılmasına rağmen klasik üslûpta sivri

kemerli, bazan mermer cepheli, fakat yüzeyleri işlemesiz çeşmelerin de inşasına devam edilmiştir. Mevlânâkapı civarında Emine Sultan (1151/1738-39), Fâtih Külliyesi'nin iki medresesi arasındaki geçitte yer alan Hacı Mehmed Emin Ağa (1154/1741-42) çeşmeleri bu eski geleneği sürdüren örnekler olarak gösterilebilir.

Türk sanatında Batı Avrupa'nın barok üslûbunun yerleşmesiyle sivri kemerin yerini yarım yuvarlak kavislerden oluşan kemer şekli aldığından,

artık iddiasız mütevazi cephe çeşmelerinde bile böyle bir kemerin hâkim olduğu görülür. Eyüp'te Mustafa Ağa (1169/1755-56), Vatan caddesi kenarında Safiye Sultan (1163/1749-50), Sirkeci'de şimdi bir evin duvarına bitiştirilmiş olan Zeynep Sultan (1184/1770-71) çeşmeleri bu biçimde barok kemerli sade örneklerdir. Fatih'te külliye sınırları içinde yer alan Hacı Ahmed Paşa (1154/1741-42) çeşmeleri de basit barok mimari üzerinde henüz kısıtlı süsleme ile geçiş dönemine işaret eden eserlerdir. Fakat aradan az bir zaman geçtikten sonra bu fazla gösterişli olmayan örneklere karşılık barok üslûbun hâkimiyeti altında, mermer yüzeyleri eski Türk sanatında bulunmayan kabartma kıvrımlarla bezenmiş, sütunçeler, iç içe kemerlerle hareketlendirilmiş, daha iddialı, barok üslûbun gerek mimari gerekse tezyinatta geniş ölçüde uygulanması ile bazı âbidevî çeşmeler de yapılmıştır. Bunlardan biri Fatih'te Kıztaşı'nda Sultan I. Mahmud Çeşmesi'dir (1161/1748). Cephesi tamamen kabartmalarla süslü, sütunçelerle zenginleştirilen ve şair Neylî'nin manzum tarihi Dârüssaâde ağası hattat Moralı Beşir Ağa tarafından yazılan bu çok değerli sanat eseri 1985'te yerinden sökülmüş ve bir daha yapılmamıştır. Nuruosmaniye Camii avlu kapısı yanındaki Sultan III. Osman (1170/1756-57) ve Fatih'te Yûsuf Efendi (1171/1757-58) çeşmeleri eski Türk sanatına bütünüyle yabancı, fakat hatları ve süslemeleriyle göze hoş gelen küçük eserlerdir. Yûsuf Efendi Çeşmesi öne doğru hafifçe kavisli olup ortadaki büyük kemerli esas bölümün iki yanında testi doldurma sırası bekleyenler için birer oturma nişine sahiptir. Saraçhanebaşı'nda Dülgerzâde Camii avlusu duvarına bitişik çeşme ise (1195/1781) öncekine çok benzemektedir. Yalnız burada nişli yan kanatlar öne doğru değil arkaya doğru kavislidir. Bu da barok üslûplu çeşmelerde bazı kaidelere bağlı kalınmayıp değişikliklere, mimari oyunlara önem verildiğini gösterir. Fındıklı'da sıbyan mektebi altındaki Zevkî Kadın Çeşmesi'nin (1169/1755-56) sadece çeşme kısmını çerçeveleyen ve fazla yüklü olmayan mermer cephesine karşılık evvelce Fındıklı Molla Çelebi Camii önünde iken 1956'da Kabataş'a taşınan Sadrazam Koca Yûsuf Paşa sebil ve çeşmeleriyle (1201/1786-87) Kabataş'ta set üzerinde bulunan Silâhdar Yahyâ Efendi'nin (1203/1788-89) üç cepheli muhteşem çeşmesi (1956'da yıktırıldı), barok üslûplu çeşmelerin zengin mimarili örnekleridir. Yine Silâhdar Yahyâ Efendi'nin Hasköy'deki üçlü çeşmesi de (1203/1788-89) barok mimari özelliklerini taşımakla beraber önceki kadar zengin tezyinatlı olmayıp çok daha sadedir. Aksaray-Yedikule caddesi üzerinde Haznedar Usta Çeşmesi (1207/1792-93) aynı üslûbun temsilcisi olup

burada da ana kitlenin iki yanında zarif bir biçimde yerleştirilmiş küçük su içme çeşmeleri vardır. Boğaziçi'nde Akıntıburnu'nda Beyhan Sultan Çeşmesi (1219/1804-1805), mermer cephelerinde kavisli hatların çokluğu ile barok üslûbun son ve güçlü temsilcisiydi (bk. BEYHAN SULTAN ÇEŞMESİ). Eminönü'nde Mısır Çarşısı Tahmis Kapısı karşısında bulunan, Sultan III. Selim'in kızkardeşi Hatice Sultan Çeşmesi (1221/1806-1807) zarif mimarisi, dilimli geniş saçağı ve altın yaldızlı zengin süslemesiyle barok üslûplu çeşmelerin, çevresinin bütün ilgisizliğine rağmen günümüze kadar bütün unsurları ile kalabilmiş son ve çok değerli bir temsilcisidir.

Sultan II. Mahmud devrinden itibaren Fransız empire üslûbunun Türk sanatına sızdığı ve büyük yapılarda olduğu gibi çeşmelerde de uygulandığı görülür. Bu üslûbun çeşme mimarisindeki ilk denemelerinden biri olarak Selimiye'de Sultan III. Selim Çeşmesi (1217/1802) gösterilebilir. Bu yeni sanat akımının daha sonraki bir örneği, Sultanahmet'te Cevrî Kalfa Sıbyan Mektebi'nin altındaki çeşme ve sebillerdir (1235/1819-20). Gureba Hastahanesi'nde Bezmiâlem Vâlide Sultan Çeşmesi'nin (1261/1845) mermer cephesini hareketlendiren yivli çifte plasterleri, yelpaze biçimindeki ayna taşı ve kitâbesini taçlandıran tuğrası, II. Mahmud devrinde çok yaygın şua kabartmaları ile süslenmiştir. Topkapı dışında 1942'de sökülerek yok edilen Hüseyin Bey Çeşmesi de (1267/1850-51) empire üslûbunun sade bir örneğiydi. Eyüp'te Defterdar İskelesi'nde Pertevniyal Kadın Çeşmesi'nde (1273/1856-57) bu üslûp daha kuvvetle kendini gösterir. Yuvarlak kemer, iki yanda yivli ve iyon başlıklı bir çift plasterle sınırlanmış, kemerin içi girlandlı bir rozetle bezenmiştir. Lüle ise bir vazo içindedir. Aksaray'da Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nin avlu kapısı dışındaki çeşmeler (1288/1871-72),

bu üslûbun uygulandığı en zengin süslemeli örneklerdir. Bu dört çeşme avlu kapısı ile birleşik bir düzen gösterir, her biri sütunlarla diğerinden ayrılmıştır. Yine Aksaray'da 1956'da sökülerek 1965'te bazı parçaları Murad Paşa Camii arkasında tekrar kurulan Oğlanlar Tekkesi Çeşmesi de (1291/1874-75) önceki gibi iyon başlıklı sütunlarla ayrılmış daha sade bir eserdi. Fakat bu üslûbun en güzel ve en âbidevî örneği, yukarıda meydan çeşmeleri bölümünde adı geçmiş olan Maçka'daki Vâlide Sultan Çeşmesi'dir. İlkçağ'ın Yunan mimarisindeki "akroter"in tezyinat olarak kullanıldığı Kadıköy-Acıbadem yolunda Dârüssaâde ağası Tayfur Ağa ile

sermusahip Besim Ağa'nın Baba-oğul Çeşmesi (1260/1844), Türk çeşme mimarisinin eski geleneklerinden ne derecede uzaklaşıldığını gösterir. Çengelköy'de Yûsuf Ziyâ Paşa Çeşmesi'nde ise (1279/1862-63) empire üslûp kanalıyla gelen İlkçağ sanatının üçgen alınlığı çeşmenin tacı olmuştur.

Yabancı sanat akımlarının hâkimiyetinden kurtulmak için XIX. yüzyıl sonlarında Türk neoklasiği adı verilen eski Türk sanatı unsurlarının kullanılmasına gidildiğinde çeşme mimarisi de bu cereyanı takip etmiş ve hepsi başarılı olmasa da bazı güzel eserler verilmiştir. Çok karışık bir üslûpta olmakla beraber eski Türk sanatından ilham alınmış kısımları bulunan Aksaray'da Pertevniyal Vâlide çeşmeleri bu hususta bir deneme olarak gösterilebilir.

Sultan II. Abdülhamid devrinde yapılan Balmumcu Meydan Çeşmesi ile Orhaniye Kışlası önündeki çeşme (1306/1888-89), tamamen eski Türk sanat geleneğine dönüşün işaretleridir. Bunlarda istiridye kabuğu biçiminde çeşme nişleri, konsollara dayanan geniş saçaklar, stalaktitli silmeler ve mukarnaslı mihrap biçiminde oturma hücreleri görülmektedir. II. Abdülhamid, Beyoğlu tarafına yeni bir su yolu yaptırarak iyi vasıfta bir su getirttikten sonra şehrin bu yakasında vakıf mahalle çeşmeleri de yaptırmıştır. Bunlardan bir kısmı, mermerden Türk neoklasiği üslûbunda bir ayna taşı ile altında bir çanaktan ibaret küçük çeşmelerdi. Son yıllarda her ikisi de kurutuldu. Bu çeşmelerden bir tanesi Galatasaray Lisesi yanındaki Yeniçarşı Yokuşu'nda, diğeri Yüksekkaldırım'da Galata Kulesi yakınında yakın zamana gelinceye kadar kullanılırdı. Ayrıca bu çeşmelerden Zincirlikuyu'da Yazarlar sokağında, Beşiktaş'ta Asariye caddesinde, Yıldız'da Posta caddesinde, Şehit Kâzım sokağında da mevcuttu. Bunun dışında, Paris bulvarlarında yüzyıl başlarında yerleştirilen dökme demir küçük çeşmelerin benzeri olarak yine dökme demirden çeşmeler yapılmış ve İstanbul'un çeşitli yerlerine konulmuştur. Yalnız bu küçük eserlerin Paris'teki benzerlerinden farklı ve eski Türk sanatına uygun biçimde dökülmelerine özen gösterilmiştir. Bunlardan bir tanesi yakın yıllara kadar Galatasaray Lisesi avlusunda, bir diğeri (herhalde İstanbul'dan taşınmış olarak) Göztepe'de Ziver Bey yolu ile Ethem Efendi caddesi köşesinde hizmet ediyordu. Bu dökme demir çeşmeler 1328 (1910) yılında yapılmış olup Ortaköy'de Yıldız Camii avlusunda başka benzerleri de vardır.

Ayasofya’da cadde kenarındaki üçüz çeşme, bu yeni akımın iyi malzeme ve itinalı işçilikle meydana getirilmiş güzel bir örneğidir. Son yıllarda büyük ölçüde tahrip edilen Kâğıthane’de Poligon Kasrı önündeki çeşme ise (1332/1913-14) ucuz malzeme kullanılarak yapılmıştır. Bu neoklasik üslûbunun başlıca örnekleri olarak Beşiktaş’ta Yahyâ Efendi (1321/1903-1904), Erenköy’de Maliye Nâzırı Ahmed Reşad Paşa (1321/1903, Kozyatağı Çeşmesi), Kısıklı’da Abdullah Ağa Camii köşesinde üzerinde sadece âyet yazılı olan mermer çeşme (1333/1914-15), Erenköy İstasyonu yakınında, Fâhir ve Fatma adlarındaki çocukları adına anneleri tarafından yaptırılan çok zarif mermer çifte çeşme (1340/1921-22) gösterilebilir. Bunlar, çeşme mimarisinde eski Türk sanat unsurlarına dönüşü gösteren gerçekten güzel sanat eserleridir.

Son yüzyıl içinde birkaç değişik deneme de yapılmış olup bunlardan biri, Galata’da Yüksekkaldırım yakınında bulunan Lâleli Çeşme’dir. Kitâbesi ve tarihi olmayan bu çeşme, XIX. yüzyıl başında Avrupa’da çok moda olan “art-nouveau” üslûbunun çeşme mimarisine uygulanışına ait ilgi çekici bir örnektir. Bir diğeri ise İtalyan mimar Darenco tarafından Yıldız Yokuşu’nda yapılan Şeyh Zâfir Külliyesi’nde, bu üslûbun oldukça değişik ve dikkate değer bir örneği olan çeşmedir. Bir üçüncüsü, Yanya’yı Kahramanca müdafaa eden Esad (Bulkat) Paşa’nın

Acıbadem’de köşkü yakınında yaptırdığı Nûrıayn Çeşmesi’dir (1336/1917-18). Çimento sıvalı olmakla beraber burada değişik ve modern bir mimari üslûp uygulanmıştır.

Cumhuriyet döneminde sanat değerine sahip önemli çeşmeler yapılmamıştır. İstanbul’da vakıf suların belediyeye devredilmesi ve arkasından da bunların hemen hepsinin körletilmesi sebebiyle çeşme vakfedilmesi geleneği tamamen durmuştur. Bazan evlerinin bahçe duvarına yaptırdıkları hayrat çeşmelere kurucuları şebekeden su vermişlerse de sonraları bunlar da kurumuştur. Üzücü ve hazin olan husus şudur ki bazı mahallelerde suyu akmayan tarihî çeşmeler varken aynı yerde betondan basit bir kitle üzerine bir şebeke suyu musluğu takılarak mahallenin ihtiyacı karşılanmıştır. Kazancı Yokuşu’nun alt tarafında ortaokul duvarına bitişik, o yılların modern üslûbunda küçük bir çeşme 1934’te yapılmıştır. Ayrıca yine

1930’lu yıllarda, Kadıköy tarafında Kayışdağı suyu getirilerek burada üzerinde sadece “Kayışdağı suyu” yazısı bulunan küçük çeşmeler yapılmıştı. Bunlardan biri, Mısırlıoğlu semtinde (Kadıköy-Acıbadem yolu arası) ortaokulun bahçe duvarı köşesindeki dört yol ağzında bulunuyordu.

Şehir halkının su alması maksadıyla vakıf olarak kurulan çeşmeler dışında nâdir de olsa süs için yapılan çeşmeler de vardır. Eski bir Bizans çeşmesinden büyük ölçüde değişiklik yapılarak meydana getirilmiş mermerden bir Türk çeşmesi İstanbul Arkeoloji Müzesi’nin bahçesindedir. Nerede bulunduğu kayda geçmeyen bu eser, üzerindeki mermer işçiliğinin zenginliğine bakılacak olursa büyük ihtimalle bir köşk, bir kasır veya konağın bahçesini süslüyordu. Bundan başka pek çok yerde Bizans veya daha eski İlkçağ’ın lahit ve mimari parçalarından yapılmış Türk çeşmeleri de vardır. Bunlarda eski devşirme parçalar süs unsuru olarak kullanılmıştır. 1957’de yıktırılan Beyazıt’ta Hasan Paşa Hanı’nın girişinin iki yanındaki çeşmeler ancak su içmeye yarardı. Böyle yalnız su içmeye mahsus lüleleri ve önlerinde küçük çanakları olan zengin surette bezenmiş klasik üslûpta bir çift çeşme, Şehzade Camii’nin cadde üzerindeki hazîre duvarında da görülür. Galatasaray Lisesi’nin kapısı yanındaki çeşme ile Sultan II. Mahmud Türbesi köşesindeki küre ile bağlantılı çeşme de sadece süs çeşmeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk ve İslâm sanatında çeşmeler hakkında toplu yayın olmamakla beraber dağınık pek çok kitap veya makalede konuya temas edilmiştir. Aşağıda bunlardan sadece bir kısmı gösterilmiştir.

Genel. Sâî, Tezkiretü’l-bünyân, s. 56; C. Esat Arseven, L’Art turc, İstanbul 1939, s. 85-90; a.mlf., Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts., I, 495-513; a.mlf., “Çeşme”, SA, I, 388-390; Ayhan Aytöre, “Türklerde Su Mimarisi”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi-Kongreye Sunulan Tebliğler (1959), Ankara 1962, s. 45-69; E. Egli, “Türkische Brunnen”, La Turquie Kemaliste, sy. 25-26, Ankara 1938, s. 5-17;

Endülüs ve Mağrib. G. Marçais, Manuel d'art musulman: L'architecture..., Paris 1926-27, I, 254; II, 580, 739, 824, 888;

Selçuklular. Şehabeddin Uzluk, "Konya'da Sahip Ata'nın Çeşmeleri", Millî Mecmua, XIII/(149)4, İstanbul 1952; Yılmaz Önge, "Anadolu'da Ejder Başlı Madeni Çeşme Lüleleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 183-185; a.mlf., "Türk Sebil Mimarisinin Bilinmeyen Örnekleri: Emzikli Sebiller", Lâle, sy. 1, İstanbul 1982;

Mahallî Monografyalar. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1879, I, 89; A. Kemâleddin, Erciyes Kayseri'si ve Tarihine Bir Bakış, Kayseri 1934, s. 77; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 103-108; Mehmet Önder, Konya Çeşme ve Şadırvanları, Konya 1955; Ömer Yürükoğlu, Kayseri Çeşmeleri, Kayseri 1987; Haşim Karpuz, Trabzon, Ankara 1990, s. 68-71;

İstanbul. Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 327-329; a.e. (haz. Zuhuri Danışman), İstanbul 1969, II, 29-31; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I-II; Bereketzade Çeşmesi (nşr. İstanbul Şehri Muhipleri Cemiyeti), İstanbul, ts.; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946; a.mlf., "Unkapanı Meydan Çeşmesi", Arkitekt, sy. 293, İstanbul 1958, s. 33; a.mlf. – R. Ekrem Koçu, "Çeşme-Çeşmeler", İst.A, VII, 3852-3877; [Naci Yüngül ?], Azapkapı Çeşmesi (nşr. İstanbul Sular İdaresi), İstanbul 1954; Naci Yüngül, Üsküdar Üçüncü Sultan Ahmed Çeşmesi, İstanbul 1955; a.mlf., Tophâne Çeşmesi, İstanbul 1958; Kâzım Çeçen, Osmanlı Devrinde Su Tesisleri, İstanbul 1979 (İstanbul sularının cari olduğu vakıf çeşme ve sebillerle, cami, tekke, mescid, mektep, medrese, imaret, kışla kuyu ve tulumbalarının defteri, 13 Mayıs 1930 tarihli liste ile); a.mlf., Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988; a.mlf., Üsküdar Suları, İstanbul 1991; a.mlf., Halkalı Suları, İstanbul 1991; a.mlf., Taksim ve Hamidiye Suları, İstanbul 1992; H. Örcün Barışta, İstanbul Çeşmeleri: Bereketzade Çeşmesi, Ankara 1989; Semavi Eyice, "Trakya'da Meydan Şadırvanları", Mansel'e Armağan, Ankara 1974, II, 831-845 ve III'te levhalar; a.mlf.,

"İstanbul-Şam-Bağdat Yolu Üzerindeki Mimari Eserler, I: Üsküdar-Bostancıbaşı Güzergâhı", TD, IX (1958), s. 83-110; a.mlf., "İstanbul Arkeoloji Müzesinde Bizans-Türk Çeşmesi", TTK Belleten, XXXIX/155

(1975), s. 429-446 (içinde eski devşirme parçalardan ve lâhitlerden yapılan Türk çeşmeleri hakkında not ve resimler de vardır; ayrıca bk. H. Wilde, Brussa, Berlin 1909, s. 127, rs. 196); a.mlf., "İstanbul'da Sultan I. Mahmud Çeşmesi: Yok Olan Bir Sanat Eseri", JTS, VI (1984), s. 111-142; a.mlf., "İstanbul", İA, V/2, s. 1214/89-1214/95; H. Glück, "Türkische Brunnen in Konstantinopel", JAK, I (1924), s. 26-30; A. Kemâleddin, "Çeşme Âbidelerimiz", Mimar, sy. 7 (1934), s. 207-211; Ekrem Akurgal, "İstanbul Çeşmeleri Kitabının Tahlil ve Tenkidi" DTCFD, II/4 (1944), s. 642-645; Sedat Çetintaş, "Türklerde Su, Çeşme-Sebil", Güzel Sanatlar Dergisi, V, İstanbul 1944, s. 125-147; Cavid Baysun, "Güzelce Mahmud Paşa Çeşmesi", TTOK Belleteni, sy. 37 (1944), s. 16; R. Anhegger, "Tanışık'ın Kitabının Tanıtılması: Tahlil, Tenkit ve İlâveler", Isl., XXX (1952), s. 232-242; Yılmaz Önge, "Türk Su Mimarisinde Suluk Adını Verdiğimiz Çeşmeler", SÜ Ed.Fak. Dergisi, I, Konya 1981, s. 1-7; a.mlf., "İstanbul'un Namazgâhlı Çeşmelerinden Vezir Mehmed Paşa Çeşmesi", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 189-200; Ayla Ödekan, "Kentiçi Çeşme Tasarımında Tipolojik Çözümleme", a.e., s. 281-289; Mücteba İlgürel, "Hâlid Ağa Çeşmesi", a.e., s. 299-306; Aziz Ogan, "Les fontaines d'Istanbul", TTOK Belleteni, sy. 68 (1947), s. 15-27; a.mlf., "Türk Sanat Tarihinde İstanbul Çeşme ve Sebilleri", Yeni İstanbul, Haziran-Aralık 1950-Şubat-Haziran 1951 arasında yayınlanan 11 makale (Tophane, Edirnekapı, Kethuda ve Esma Sultan, III. Ahmed ve Nusretiye, Hekimoğlu Ali Paşa ve Kaptan İbrahim Paşa, Bereketzâde, Hekimoğlu Ali Paşa, Ahmediye ve Gülnuş Sultan, Avni Paşa ve Pirizâde, Gazanfer Ağa, Haseki-Bayram Paşa, Mehmed Emin Ağa, Eyüp Mihrimah Çeşme ve sebilleri); a.mlf., "Beykoz'da İshak Ağa Çeşmesi", TTOK Belleteni, sy. 158 (1955), s. 8-10; a.mlf., "Kaptan İbrahim Paşa Sebili", a.e., sy. 161 (1955), s. 8; A. Süheyl Ünver, "Galata, Beyoğlu ve Beşiktaş Semtlerinde 167 Sene Önceki Çeşmelere Dair", a.e., sy. 262 (1963), s. 8-12; a.mlf., "Boğaz İçi ve Haliç Denizkenarı Çeşmeleri", Önasya, VI/61-62, Ankara 1970.

Semavi Eyice

ÇEŞME

İzmir iline bağlı ilçe merkezi.

Urla yarımadasının batı ucunda bu yarımadanın karşısındaki Sakız adasına en fazla yaklaşmış olduğu kesimde bulunmaktadır.

Eskiçağ'da Cyssus adıyla bilinen Çeşme, İyonya'nın başlıca şehirlerinden Erythrai'nin (günümüzdeki Ildırı köyünün bulunduğu yerde) iskelesiydi. Milâttan önce 190 yılında Suriye Kralı III. Antiokhos'un donanmasını Çeşme önlerinde mağlûp eden Romalılar Küçük Asya fütuhatını buradan başlattılar. Çeşme imparatorluğun ikiye ayrılmasından sonra Bizans hâkimiyetinde kaldı.

XIV. yüzyılın başlarında Menteşe Bey'in damadı Sasa Bey tarafından Bizanslılar'dan alınan Çeşme Türk topraklarına katıldı. Daha sonra Sasa Bey'le Aydınoğlu Mübârizüddin Mehmed Bey arasındaki mücadeleler sırasında Aydınoğulları'nın eline geçti (1307) ve Gazi Umur Bey zamanında (1334-1348) Sakız ile diğer Ege adalarına yapılan seferlerde üs olarak kullanıldı. Kasaba, Yıldırım Bayezid'in Batı Anadolu harekâtında Osmanlı hâkimiyetine girdiyse de Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur tarafından tekrar Aydınoğulları'na verildi. 1426'da II. Murad zamanında Aydınoğulları'nın son beyi Cüneyd'in ortadan kaldırılması ile kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı.

Çeşme, Fâtih devri tahrir defterlerinde Aydın sancağı içinde ve İzmir'e bağlı padişah has*ları arasında bir köy olarak yer alıyordu. XVI. yüzyılın başlarında II. Bayezid, Cenevizliler'den kalan Çeşme Kalesi'ni bir kule ilâve ederek yeniden yaptırdı; böylece kasaba denizden gelecek tehlikelere karşı korunmuş oldu. 935 (1528-29) yılında Kanûnî Sultan Süleyman, Mimar Ömer b. Ali Pabuççu'ya inşa ettirdiği kervansaray ile Çeşme'nin ticarî hayatına canlılık getirdi. Mahfuz bir limana sahip olan Çeşme zaman zaman Osmanlı donanmasına üs vazifesi de gördü. Kâtib Çelebi, Piyâle Paşa'nın 1566'daki Akdeniz seferi sırasında donanmayı Çeşme'de demirleyip Sakız beylerini buraya çağırtarak tevkif ettiğini ve arkasından

adayı ele geçirdiğini yazıyorsa da (Tuhfetü'l-kibâr, s. 81-82) bu bilgiler bugün hatalı bulunmakta ve donanmanın doğrudan doğruya Sakız'da demirlediği kabul edilmektedir (bk. Turan, s. 173-199).

XV ve XVI. yüzyıllarda Aydın sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Çeşme, işlek iskelesi sebebiyle iktisadî bakımdan önem kazandı. 1547-1553 yıllarında Çeşme İskelesi gümrük gelirleri 600.000 akçeye ulaşmıştı. Zira Sakız adasındaki Cenevizliler'in ticaret maksadıyla Ege sahillerine gönderdikleri gemiler Çeşme İskelesi'ne yanaşırlar ve gümrük vergilerini de burada öderlerdi. Ancak muhtemelen Sakız'ın ele geçirilmesinden sonra Çeşme Limanı yavaş yavaş önemini kaybetmeye başladı. Nitekim 1565-1571 yılları arasında Çeşme gümrüğü için verilen mukataa* tekliflerinin giderek daha da düştüğü görülmektedir (Faroqhi, s. 313). Bu sıralarda Çeşme yeni teşkil edilen Sığla (Suğla) sancağına bağlandı ve Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaleti içine alındı.

XVII. yüzyılın ortalarında Sığla sancağına bağlı 150 akçelik bir kaza olan ve İzmir Limanı'nın gelişmesiyle ticarî fonksiyonunu iyice kaybeden Çeşme'de

Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre 150 ev, kırk dükkân, bir cami, üç mescid, Makbul İbrâhim Paşa'ya ait bir imaret, bir hamam, bir han ve kitâbesinde "hoşâbâd" (914 [?]) şeklinde tarih düşülmüş, çevresi 700 adım olan bir kale ile bu kalenin içinde 185 kadar muhafız, bir dizdar ve elli ev bulunuyordu. Girit'in fethi (1669) sırasında Venedikliler'le yapılan savaşlarda Osmanlılar burayı bir deniz üssü olarak kullandılar. 1694'te Venedikliler'in Sakız adasını işgali üzerine adadaki müslüman halk Çeşme'ye sığındı; beş ay sonra adanın geri alınışı esnasında burası yine üs olarak kullanıldı ve harekâtta önemli rol oynadı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Akdeniz'de cereyan eden Osmanlı-Rus deniz savaşları sırasında Türk donanmasının yakılması olayı da (1770) burada meydana geldi (bk. ÇEŞME VAK'ASI).

Çeşme, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1831 yılında yapılan ilk genel nüfus sayımı sırasında merkezi İzmir olan Sığla sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. 1850'de bu sancak İzmir sancağı adını alınca Çeşme de İzmir'e bağlanmış oldu. 1890 yılında kaza merkezinde 2454 ev bulunuyor ve

burada 5095'i erkek, 4776'sı kadın olmak üzere toplam 9871 kişi yaşıyordu. Alaçatı, Çiftlikaltı nahiyeleri ve bütün köyleriyle birlikte kazanın tamamının nüfusu ise Rum, yahudi ve diğer yabancılarla birlikte 30.706 idi. Kaza merkezinde 381 dükkân, beş mağaza, on sekiz fırın, iki hamam, on üç değirmen, iki yağhâne, dört cami, bir mescid, bir Rifâî tekkesi, beş kilise, bir havra, bir kütüphane ve dördü müslümanlara ait olmak üzere dokuz mektep bulunuyordu.

17 Mayıs 1919'dan 18 Eylül 1922'ye kadar Yunan işgalinde kalan Çeşme, Türkiye Cumhuriyeti döneminde de İzmir'e bağlı bir ilçenin merkezi olarak devam etti. Cumhuriyet'in başlarında 1927 yılında 3214 olan nüfusu bazı iniş ve çıkışlar gösterdikten sonra ilk defa 1975 sayımında 5000'i aşabildi (5284). Bu sayı 1985'te 10.124 ve 1990'da da 20.622 oldu. Türkiye'nin turizm bakımından en canlı yörelerinden birinde bulunan Çeşme'nin nüfusu yaz aylarında şehre gelenlerle çoğalır ve resmî nüfus sayısının çok üstüne çıkar.

Çeşme'de bugün mevcut başlıca tarihî binalar, restore edilen kalesi ve içindeki cami ile kale yakınındaki XVIII. yüzyıla ait bir kervansaray ve XIX. yüzyıla ait üç camiden ibarettir. Ayrıca çoğunluğu XVIII-XIX. yüzyıllarda inşa edilmiş on altı çeşmesi vardır. Bunlardan başka ilçede Cezayirli Gazi Hasan Paşa'ya ait bir âbide ile kale içinde 1965 yılında açılan bir de silâh müzesi bulunmaktadır. 82 kilometrelik bir kara yoluyla İzmir'e bağlı olan Çeşme'nin önünde gemilerin yanaşmasına uygun bir rıhtım vardır. Halk daha çok tarım, balıkçılık ve süngercilikle uğraşır; çevresinde yetiştirilen başlıca ürünleri üzüm, zeytin, tütün, anason ve narenciye teşkil eder. Modern deniz tesislerine sahip geniş plajı, yakınındaki Ilıca ve Şifne kaplıcaları ile çamur banyoları ve civardaki Antikçağ eserleri Çeşme'nin turizm bakımından gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

Çeşme'nin merkez olduğu Çeşme ilçesinin merkez bucağından başka Alaçatı adlı bir bucağı daha vardır. Yüzölçümü 260 km² olan ilçenin 1990 sayımına göre nüfusu 29.463, nüfus yoğunluğu ise 113 idi.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ali Haydar Alpagot – Fevzi Kurdoğlu), İstanbul 1935, s. 162-163; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, s. 81-82; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 107-109; Naîmâ, Târih, IV, 113; Râşid, Târih, II, 270-271; Enverî, Düstûrnâme, s. 20-33; İbrâhim Câvid, Aydın Vilâyetine Mahsus Sâlnâme (1308), İzmir 1308, s. 120, 407, 426-431, 570-571; Texier, Küçük Asya, II, 273; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 78, 79, 104-105, 112, 119; a.mlf., Osmanlı Tarihi, I, 66; III/1, s. 7, 218, 222, 576-579; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1946, s. 32-35, 97-98, 100-102; Sabahat Atlan, Roma Tarihinin Ana Hatları, I. Kısım: Cumhuriyet Devri, İstanbul 1970, s. 90-92; Cevdet Bayburtluoğlu, Erythrai, Ankara 1975; Rukiye Yaran, Çeşme-Karaburun-Seferihisar-Urla Yarımadası, İzmir 1983, s. 3; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 114-115, 313; Şerafettin Turan, "Sakız'ın Türk Hakimiyeti Altına Alınması", TAD, IV/6-7 (1968), s. 173-199; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Çeşme", İA, III, 386-388; Cl. Huart – [Fr. Taeschner], "Caeshme", EI² (İng.), II, 26.

Münir Aktepe

ÇEŞME VAK‘ASI

Akdeniz’de faaliyet gösteren Rus donanmasının 1770’te Çeşme Limanı önlerinde Osmanlı donanmasını yaktığı deniz savaşı.

1770 yılı başlarında Mora Rumları’nı ayaklandırmak için Amiral Spiridof ve İngiliz Amirali Elphinston kumandasındaki Rus donanması İngilizler’in de desteğiyle Akdeniz’e açılmış ve Mora yarımadası açıklarında faaliyet göstermeye başlamıştı. Aynı yılın ilkbaharında Avrupa üzerinden kara yolu ile Akdeniz’e inen

Rus generallerinden Alexis Orlof ile kardeşi Theodore Orlof’un katılmasıyla daha da güçlenen Rus donanması, Mora Seraskeri Muhsinzâde Mehmed Paşa’ya yardım maksadıyla Anabolu’ya (Nauplion) gönderilen Kaptanıderyâ Hüsâmeddin Paşa kumandasındaki Osmanlı donanmasını, Anabolu Limanı ağzında ve Suluca (Hydra) adası önlerinde başarısızlığa uğrattı. Geri çekilen Osmanlı donanması Terme, Şira ve Paros adaları yoluyla Sisam Boğazı’ndan geçerek Çeşme’nin kuzeyinde bulunan Koyun adaları önüne geldiğinde burada tekrar Amiral Spiridof idaresindeki Rus donanması ile karşılaştı. Bunun üzerine Osmanlı donanması 11 Rebîülevvel 1184 (5 Temmuz 1770) tarihinde Çeşme Limanı’nın kuzeyi ile Toprak adasının güneydoğusunda yarım ay şeklinde savaş düzenine girdi. Ancak çarpışma sırasında Osmanlı donanmasının sağ kanat kumandanı Cezayirli Hasan Bey’in (Paşa) gemisiyle Amiral Spiridof’un kalyonu yanmaya başladığından ateşin kendilerine sıçramasından korkan diğer Rus ve Türk gemileri savaş alanından uzaklaştılar.

Rus donanması Çeşme Limanı açıklarında dolaşırken Osmanlı donanması, Cezayirli Hasan Bey’in muhalefetine rağmen Kaptanıderyâ Hüsâmeddin Paşa ve Rodos Beyi Câfer Bey tarafından manevra imkânı olmayan bir yere, Çeşme Limanı’nın içine sokuldu ve sahile yerleştirilen topların himayesinde Ruslar’a karşı bir müdafaa savaşına hazırlandı. Bu fırsattan istifade eden Ruslar 6 Temmuz günü hemen Çeşme Limanı’nın ağzını kapatıp, liman içine ateş kayıkları saldılar ve birbirine çok yakın vaziyette demirlemiş bulunan Osmanlı donanmasına ait otuz kadar gemiyi ateşe

verdiler. 7 Temmuz sabahı Osmanlı donanmasından yalnızca Kaptanıderyâ Hüsâmeddin Paşa'nın baştardası Sakız adasına kaçarak kurtulabildi. Ayrıca Osmanlılar 5000 civarında da asker kaybettiler. Meşhur Türk kaptanlarından Câfer Bey ile Cezayirli Gazi Hasan Bey yaralı olarak Çeşme-İzmir kara yolu ile İstanbul'a geri döndüler. Hüsâmeddin Paşa kaptan-ı deryâlıktan azledildi. Rus Kraliçesi II. Katerina bu savaşta başarı gösteren generallerinden Alexis Orlof'a Çeşmeski (Çeşmeli) unvanını vermiş ve bu savaşın hâtırasına Rusya'da bir de zafer âbidesi diktirmiştir.

Osmanlı donanmasının imhası üzerine Rus filosu Akdeniz ve Ege'de daha rahat bir şekilde faaliyetlerini sürdürme imkânı elde etmiş, korumasız kalan Çanakkale Boğazı'nı abluka altına almış ve İstanbul'u tehdit etmeye başlamıştır. Ancak mükemmel şekilde tahkim edilen Çanakkale Boğazı'nı geçmeye cesaret edemeyen Rus filosu Limni'ye asker çıkartmak ve kalesini kuşatmakla yetinmiş, fakat Cezayirli Hasan Bey imdada yetişerek burayı kurtarmıştır. Ruslar'ın ilân ettikleri abluka Osmanlı ticaretini kısmen zarara uğratmaktan başka önemli bir netice vermemekle birlikte Rus filosunun Osmanlı donanmasının tahribinden sonra 1774'e kadar Akdeniz'de ve Ege'de gösterdiği faaliyetler Kaynarca Antlaşması'nın imzalanmasında önemli bir âmil olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Çâkerî İsmâil, Gazavât-ı Cezâyirli Gazi Hasan Paşa, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2419/1, vr. 9[a]-b; Vâsıf, Târih, Bulak 1246, II, 48-49; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), II/B, s. 30-32; Ferâizîzâde, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1590-1591; Hammer, HEO, XVI, 252; Cevdet, Târih, I, 159; IV, 50; IX, 150; Fevzi Kurtoğlu, 1768-1774 Türk-Rus Harbinde Akdeniz Harekâtı ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa, İstanbul 1942, s. 21-30; Çeşme Deniz Muhârebesi Fâciası ve Akdeniz'de İlk Rus Donanması (Bir İngiliz Deniz Subayının Hâtıratları) (trc. Ali Rıza Seyfi), İstanbul 1943, s. 1-30; Danişmend, Kronoloji, IV, 48 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 400-401; R. C. Anderson, Naval Wars in the Levant, Princeton

1952, s. 286 vd.; TA, XI, 471; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Çeşme”, İA, III, 387-388.

M. Münir Aktepe

ÇEŞMİBÜLBÜL

چشم بلبل

XIX. yüzyılda İstanbul’da yapılan çizgili cam eşya için kullanılan bir tabir.

(bk. CAM)

ÇEŞMÎZÂDE MUSTAFA REŞİD

(ö. 1184/1770)

Vak‘anüvis ve şair.

Kadı Mehmed Said Efendi’nin oğludur. Büyük dedesi, IV. Murad devri kazaskerlerinden Çeşmî Mehmed Efendi’dir. İstanbul’da doğdu. Medrese tahsilini tamamlayıp mülâzımlık pâyesini aldıktan sonra 1153’te (1740-41) müderris oldu (Hüseyin Râmiz, vr. 45ª). Gerek şiir ve inşâdaki kudreti, gerekse güzel ahlâkı ile dikkati çekti; dört defa kazasker tezkireciliği, dört defa da askerî kassâmlık yaptı. Aralık 1750’de Vâlide Sultan Medresesi, Nisan 1754’te Receb Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Vassâf Abdullah Efendi’nin şeyhülislâmlığı sırasında (12 Ocak-7 Haziran 1755) meşihat mektupçuluğuna getirildi; Temmuz 1763’te Piyâle Paşa Medresesi müderrisliğine nakledildi.

Seyyid Mehmed Hâkim’in istifasından sonra 3 Aralık 1766’da vak‘anüvisliğe tayin edilen Mustafa Reşid, bir buçuk yıldan fazla bir süre bu görevde kaldı. Temmuz 1768’de Kariye Hankahı’na, ardından İsmihan Sultan Medresesi ve Kütüphanesi’ne, Temmuz 1770’te de Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine getirildi. Böylece ilmiye mertebelerini tamamlayan Çeşmîzâde, mahreç* kadılıklarından birine tayin edilmeyi beklerken aynı yılın 20 Kasımında vefat etti. “Mâte Mustafâ Reşîd” ibaresi ölümüne düşürülen tarihlerdendir.

Çağdaşlarından Hüseyin Râmiz tarafından, “şiirde Veysî’yi kıskandıracak, inşâda ise Nergisî’yi hayrete düşürecek mertebede olduğu” belirtilen Çeşmîzâde’nin bazı gazel ve beyitlerine şuarâ tezkireleriyle şiir mecmualarında rastlandığı gibi genellikle devrinin vüzerâ ve ulemâsı için kaleme alınmış kaside ve tarihlerle gazel, tahmis ve tazminlerini ihtiva eden bir de divanı vardır. Bunun şairin el yazısıyla yazılmış olan nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (TY, nr. 8).

Çeşmîzâde’nin asıl şöhreti, vak‘anüvis sıfatıyla kaleme aldığı Çeşmîzâde

Târihi diye meşhur eserinden gelir. Müellifin vak‘anüvis olarak tayin edildiği 1 Receb 1180’den (3 Aralık 1766) itibaren III. Mustafa’nın kızı Hatice Sultan’ın doğum tarihi olan 27 Muharrem 1182’ye (13 Haziran 1768) kadar cereyan eden hadiseleri içine alan eserin başlıca konu başlıklarını Hicaz’a mevâcib ve surre gönderilmesi, donanmanın Akdeniz’e çıkıp dönmesi, tefsir ve mevlid toplantıları, bayramlaşma törenleri, padişahın kışlık ve yazlık saraylara gitmesi, sarayla ilgili doğum ve düğün merasimleri gibi olaylar teşkil eder. Bunların yanında sık sık vuku bulan tayinler, yangınlar, inşa hareketleri, Gürcistan, Hicaz, Kıbrıs ve Mısır’da ortaya çıkan ihtilâllerin bastırılması, eşkıya takibi vb. olaylar da Çeşmîzâde Târihi’nin diğer konularını meydana getirir. Mustafa Reşid Efendi, eserinin özellikle eyaletlerle ilgili olaylarını devlet merkezine gönderilen arîzalardan ve valilere

gönderilen ferman sûretlerinden faydalanarak kaleme almıştır. Diğer konuları ise kendisine verilen vesikalara ve duyduklarına dayanarak yazmış olmalıdır. Devrine göre üslûbu fazla ağır olmayan Reşid Efendi, eserini Arapça dua cümleleri, atasözleri, âyetler, Farsça kıtalar ve genellikle kendisine ait Türkçe mısra ve beyitlerle yer yer süslemiştir.

1180-1182 (1766-1768) yılları için ilk elden kaynak eser olan Çeşmîzâde Târihi, Vak‘anüvis Ahmed Vâsıf Efendi’nin bu dönem için tek kaynağıdır. Ancak Vâsıf, Çeşmîzâde Târihi’ni özetlerken birçok konuyu ya eserine hiç almadığı veya geniş ölçüde kısaltma yoluna gittiği için kaynağının muhtevasını tam olarak aksettirememiştir.

Çeşmîzâde Târihi’nin, yurt içinde Topkapı Sarayı Müzesi (Bağdat Köşkü, nr. 233; Ruşen Eşref Ünaydın Arşivi, nr. 87) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1893) kütüphanelerinde, yurt dışında da Upsala Üniversitesi Kütüphanesi’nde (nr. 290) olmak üzere dört yazma nüshası bilinmektedir. Bekir Kütükoğlu tarafından bu nüshalara dayanılarak hazırlanan transkripsiyonlu metin, bir önsöz ve Çeşmîzâde Târihi’nin özellikle Vâsıf’ın kaynağı olması bakımından mahiyet ve kıymetinin ele alındığı bir girişle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1959).

BİBLİYOGRAFYA

Çeşmî-zâde Târihi: Vâsıf Tarihi'nin Kaynakları (haz. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959; Şeyhî, Vekayiu'l-fuzalâ, I, 447; Cemâleddin, Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 54-55; Hüseyin Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 45[a]; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 169b, 322[a]; Fatîn, Tezkire, s. 138; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekaik, s. 453-454; Sicill-i Osmânî, II, 93, 389; Osmanlı Müellifleri, III, 45; Babinger (Üçok), s. 329-330; Behçet Özeren, Çeşmizâde Ailesi (lisans tezi, 1970), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1561; B. Lewis, "Caeshmizade", EI^2 (İng.), II, 26 [Bu madde, müellifin neşrettiği Çeşmîzâde Tarihi'nin "Giriş"i esas alınarak Abdülkadir Özcan tarafından düzenlenmiştir].

Bekir Kütükoğlu

ÇEŞTİYYE

(bk. ÇİŞTİYYE)

ÇETE

Osmanlı Devleti’nde akıncıların 100 kişiden az süvariyle yaptıkları potera da denilen akın harekâtı.

(bk. AKINCI)

ÇETİN, Nihad Mazlum

(ö. 1924-1991)

Arap, Fars ve Türk dili ve edebiyatı âlimi.

Amasya'nın Gümüşhacıköy kazasında doğdu. Annesi tarafından şair Cevherî'nin torunudur. Babası Mazlum Efendi kültürlü ve münevver bir kişiydi. İlk öğrenimini doğduğu kasabada yaptı. Ortaokulu Niğde'de, liseyi Yozgat'ta bitirdi. Hukuk Fakültesi'nde bir yıl okuduktan sonra öğretmenlik mesleğine ilgisi dolayısıyla Yüksek Muallim Mektebi'ne yazıldı ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü öğrencisi oldu. Burada okurken ayrıca Fransız Filolojisi ile Arap-Fars Filolojisi derslerini takip etti. 1948'de fakülteyi bitirince Adana Düziçi Köy Enstitüsü'nde, ardından Kayseri Lisesi'nde Türkçe ve edebiyat öğretmenliği, daha sonra Kayseri İmam-Hatip Okulu müdürlüğü görevlerinde bulundu. 1953 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap-Fars Filolojisi Kürsüsü'nde açılan asistanlık imtihanını kazanarak üniversiteye intisap etti. 1958'de "Abu Hatim as-Sicistanı ve Kitab al-Mudakkar wa'l-Muannat'i" adlı teziyle doktor, 1964'te "Abu Muhammad Abdullah al-Abdalakanı ve Kitab Hamasat az-Zurafaag min aşar al-Muhdatin wa'l-Qudamāʾ" adlı çalışmasıyla doçent oldu. 1971'de profesörlüğe yükseldi. 1965-1967 yılları arasında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde müdürlük yaptı. Üniversiteye intisabından 1986 yılına kadar Millî Eğitim Bakanlığı'nın çıkardığı İslâm Ansiklopedisi'nde tahrir heyeti üyesi ve müellif olarak çalıştı. 1954'ten itibaren Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti kurucuları arasında yer aldı. Bağdat ve Musul'a yaptığı gezide Arap dili ve lehçeleriyle aruza dair verdiği konferanslar üzerine Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye bi-Mevsıl'in üyesi oldu (1978). 1971 yılından sağlığının bozulması üzerine emekliye ayrıldığı 1990 yılına kadar Şarkiyat Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı ve VII. sayısına kadar Şarkiyat Mecmuası'nı çıkardı. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilim heyeti ve müellif kadrosunda da yer alan Nihad M. Çetin, son iki yıl içinde daha da ağırlaşan bir hastalıktan sonra 26 Haziran 1991'de İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Nihad M. Çetin dinî ve millî değerlere bağlı, İslâmî prensiplere saygılı, ahlâk ve edep timsali şahsiyetiyle kendisini tanıyan her seviyedeki insanın sevgi ve takdirini kazanmış; geniş ve çok yönlü bilgilerini öğrencilerine ve isteyen herkese cömertçe sunan, ayrıca faziletli yaşayışıyla örnek bir kişilik sergileyen bir eğitimci ve hoca olarak ülkenin ilim, eğitim öğretim, yönetim vb. kadrolarına pek çok değerli eleman yetiştirmiştir.

Nihad M. Çetin'in son derece ciddi, titiz, sabırlı, prensipli ve metotlu ilmî çalışma tarzı araştırmacılar için örnek teşkil etmiştir. Eserlerini hazırlarken ele aldığı konular hakkında uzun inceleme ve araştırmalardan sonra ulaştığı özlü ve orijinal hükümler onun ilmî dirayet ve kabiliyetini, çalışmalarındaki ciddiyeti ve ilme verdiği değeri gösteren delillerdir. İlmî dirayeti ve ifade disiplini dünya ilim âlemince de kabul edilmiş ve takdir toplamıştır. Bilhassa Arap ülkelerinde klasik Arapça yerine "lehçeler Arapçası"nın ikame edilmesi fikrini savunan akımları Arap dil, kültür ve tarih bütünlüğünü ihlâl etmesi yanında İslâm ülkelerinin "din dili"ni de bozacak teşebbüsler olarak niteleyip tenkit etmesi, ayrıca Arap dili ve edebiyatı sahasındaki daha başka isabetli görüşleri ve değerlendirmeleri Arap ilim âlemi tarafından da takdirle karşılanmış ve bunun bir sonucu olarak Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye Türk üye olarak seçilmiştir.

Türk-İslâm kültürüne hakkıyla vâkıf olan Nihad M. Çetin, özel hayatı ve şahsiyetiyle de bu kültürün mensubu olduğunu ortaya koymuş ve ondan ilham alıp

eserler vermiştir. Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'unu ve Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ını örnek alarak aruz vezniyle yazdığı mesnevisinde, "Sen gelirken gidişin hüznü düşer hâtırıma/Dil-i sûzân-ı firâkım yeniden nâra düşer" beytiyle Şeyh Galib'inkine benzer bir platonik aşkı kıvrak ve içli bir şekilde dile getirmiş, böylece günümüzde de bu kültürle yoğrulan bir kişinin istendiğinde başarılı bir sanat eseri meydana getirebileceğini ispat etmek istemiştir. Buna rağmen kendisi, şiir yazmaya niçin devam etmediği sorulduğunda, "Divan edebiyatında Şeyh Galib'e, hece de ise Seyrânî'ye ulaşamayacağımı anladığım için" diyerek edebiyatımızın bu büyük ustalarına olan hayranlığını ifade etmiştir. Bu cevap biraz da onun, bazan aşırılık olarak değerlendirilebilecek ihtiyat ve titizliğinin bir ifadesi sayılabilir. Daha lise yıllarında aruzla şiir yazan Nihad M. Çetin'in güftesi

de kendisine ait nihâvend bir beste denemesi vardır. Herhangi bir hocadan hüsn-i hat meşketmemişse de özel çalışmalarıyla bu alanda da kendisini yetiştirmiştir. Ancak bu sahanın kendi ihtisas alanını daha çok ilgilendiren ilmî ve tarihî yönüyle uğraşarak orijinal sayılan çok önemli tesbit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bütün bu çalışmalarını, hastalığının başladığı sıralarda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Arap [yazı]” maddesinde özetlemiş olup bu bilgiler söz konusu maddedeki yoğunluğu ile başka hiçbir yerde mevcut değildir. Hat konusuna hâkimiyeti, kendisinin ayrıca dünyada yazmalar hakkında en iyi ve doğru bilgilere sahip mütehassıslardan biri olmasından ileri gelir. Nihad M. Çetin yıllarca süren çalışmaları sayesinde yazma eserlerde kullanılan çeşitli rumuzların birçoğunu çözmüştür. Ayrıca İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi’nin çıkarmış olduğu Fennü’l-hat, adlı kitapta yayımlanan bir makalesinde Arap yazısının teşekkülünü, Osmanlılar’a kadar hangi dönemlerde kimlerin elinde geliştiğini ilmî bir şekilde ortaya koymuştur. Bu kitabın Arapça baskısının bir nüshası, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi’nin 10. yılı münasebetiyle düzenlenen törende kendisine takdim edildiğinde, rahatsızlığından ötürü bir öğrencisine yazdırıp okuttuğu kısa teşekkür konuşmasında yer alan kendi ifadesine göre “hayatı boyunca İslâm kültür ve sanatlarıyla meşgul olmuştur”. Ayrıca Arap, Fars ve Türk kültürlerinin bir mecmuu olarak kabul ettiği İslâm kültürünü en iyi ve en doğru şekilde anlayıp onunla içli dışlı olmanın hazzını tatmaya ve tattırmaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Tercümeleriyle Namaz Sûreleri ve Duaları (İstanbul 1954). 2. Arapça Dilbilgisi I (İstanbul 1964, Ahmet Ateş ve Tahsin Yazıcı ile birlikte). 3. Farsça Manzum Yazmalar Kataloğu (İstanbul 1968). Ahmet Ateş’in vefatı üzerine yarım kalan notlarının tamamlanması suretiyle hazırlanmıştır. 4. Eski Arap Şiiri (İstanbul 1973). 5. Arapça Metinler I (İstanbul 1976). 6. Fennü’l-hat (İstanbul 1411/1990). İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi yayınlarından olan bu eserin mukaddimesinin ilk kısmı kendisine ait olup hat sanatının doğuşundan Osmanlı mektebine kadarki dönemi ihtiva etmektedir. Osmanlı dönemi Uğur Derman tarafından yazılan bu Arapça eserin Türkçesi daha sonra Hat Sanatı adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1992).

Nihad M. Çetin’in, Millî Eğitim Bakanlığı’nın çıkardığı İslâm

Ansiklopedisi’nde on dördü ikmal veya tâdil suretiyle olmak üzere elli üç maddesi neşredilmiş olup bunlardan “Müberred”, “Sîbeveyhi”, “Şiir”, “Tarafa b. al-‘Abîd”, “Tercî‘” ve “Züheyr b. Abî Sülmâ” zikredilmesi gereken orijinal çalışmalardır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde de en önemlileri “Ahbâr”, “Aklâm-ı Sitte”, “Arap (Arap yazısı, dili ve edebiyatı)” ve “Arûz” olan on bir maddesi yayımlanmıştır. Ayrıca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi [3-4, 1952], s. 103-108), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Mecmuası (XIV [1965], s. 217-230), Oriens (XXI-XXII, s. 14-15), Şarkiyat Mecmuası (VII, s. 1-24) ve el-Câmia (Musul 1978, I, 20-26; VII, 15-18) adlı dergilerle Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri (İstanbul 1988), Dirâsât fi’l-edeb ve’t-târîhi’t-Türkî ve’l-Mısrî (Kahire 1989, s. 211-220) ve Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan (Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul 1991) adlı eserlerde makaleleri neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Coşkun Yılmaz, “Bir İlim Hazinesi Prof.Dr. Nihad Mazlum Çetin’in Ardından”, İslâm, sy. 96, İstanbul 1991, s. 34-36; “Alem min alâmi’d-dirâsâti’ş-Şarkıyye ve’l-İslâmiyye el-Üstâz ed-Duktûr Nihâd Çetin”, IRCICA: en-Neşretü’l-ihbâriyye, sy. 26, İstanbul 1991; TDEA, II, 137.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

ÇETİNTAŞ, Sedat

(ö. 1889-1965)

Türk mimari eserlerine dair kitap ve rölöveleriyle tanınan mimar.

Aslen Arapgirlidir. Mektebi Sanâyi-i Nefîse'de mimarlık öğrenimi gördü ve öğrencisi olduğu Mimar Kemâleddin Bey'in tesiri altında yetişti. Diploma

çalışması olarak hazırladığı (1917) İstanbul'da Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin rölöveleri büyük takdir topladı. Gençliğinde önce Bursa Belediyesi Fen İşleri Dairesi'nde bir süre çalıştı. Sonra İstanbul'da Maarif Vekâleti Hars Müdürlüğü kadrosunda Türk eserlerinin rölövelerini çizme işlerini üstlendi. 1940'lı yıllarda Maarif Vekâleti'nin rölöve bürosunun başında bulundu ve 1954'te buradan emekli oldu. 1957 seçimlerinde Demokrat Parti'den milletvekili seçildi ve 27 Mayıs 1960 İhtilâli'nde partisinin diğer milletvekilleriyle birlikte Yassıada'ya gönderildi. Serbest bırakıldıktan sonra hiçbir ilmî faaliyette bulunmadı. 6 Ocak 1965'te öldü.

Mücadeleci bir karaktere sahip olan Sedat Çetintaş, Osmanlı dönemi Türk eserlerinin korunması için ateşli tartışmalar hatta kavgalar yaptı. Bu yüzden huysuz tabiatlı bir kişi olarak tanındı. Türk eserlerinin tahribi veya yanlış tamirleri hususunda gazete ve dergilerde pek çok makalesi çıktı. Bunlar arasında İstanbul'da yapılan imar çalışmalarının hatalı yönlerine dair yazıları da yer almaktadır. İstanbul'un plansız ve programsız biçimde büyümesinin tehlikelerini belirtmiştir. Beyazıt Meydanı açıldığında medresenin etrafına yapılan duvarı (şimdi yoktur) Türk yapı tekniğine aykırı bulmuş, Mısır Çarşısı restorasyonunda kubbelere konulan beton lâle biçimi alemleri "tombul haçlar" diye tenkit etmiştir. Türk eserlerini değersiz gören eski şehremini Cemil Topuzlu'nun şehrin imarı için yazdıklarına şiddetle hücum etmiş, Sultanahmet'te İbrâhim Paşa Sarayı yüzünden İbrahim Hakkı Konyalı ile oldukça kırıcı polemiklere girmiştir. Bunların dışında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslâm ve Türk sanatları dersi veren Ernst Diez'e karşı açılan bir kampanyanın başında yer alarak yine gazetelerde kendi görüşlerini belirten yayınları olmuştur (bk. DIEZ,

Ernst).

Sedat Çetintaş, o yıllarda eski eserlerin bağlı olduğu Maarif Vekâleti için değişik şehirlerde korunması gerekli eski eserleri tesbit eden raporlar hazırlamakla da görevlendirilmişti. Bunlardan Trabzon ve Tekirdağ'a ait olanlar bilinir. Ancak Çetintaş eserleri değerlendirirken çok hissî davranarak yalnız klasik döneme ait olanları koruyucu bir tavır almış, geç dönemlere ait olan ve yabancı üslûpları aksettirenler için acımasız ifadeler kullanmaktan kaçınmamıştır. Nitekim Tekirdağ'daki XIX. yüzyıl ortalarına ait Orta Cami onun bu görüşü yüzünden değersiz, yabancı tesirli bir yapı olarak 1960'ta içindeki bütün kabartma süsler kazınıp tahrip edilerek "yenilenmiştir".

Çetintaş, kısa bir not halinde yazdığı meslek hayatı hâtıralarında 1926'dan sonra birkaç yıl serbest mimar olarak çalıştığını belirtmekteyse de inşa ettiği binalar bilinmemektedir. Fakat onun şaşılacak bir dikkat ve itina ile çizdiği rölöveler, eski teknikle yapılmış bu çeşit çizimlerin en mükemmelidir. Türk Ressamları Cemiyeti'nin Galatasaray'da düzenlediği sergide Sokullu Mehmed Paşa Camii rölövelerini teşhir etmiştir. 1932 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Chicago milletlerarası sergisine gönderilmek üzere Şehzade Camii rölövelerini büyük boyda (12 pafta halinde) yedi ayda hazırladığı gibi hayranı olduğu Mimar Sinan'ın şaheseri Edirne'de Selimiye Camii'nin bir kuyumcu dikkatiyle büyük ölçüde rölövelerini de çizmiştir. 1917'de Mimar Sinan'ın eserlerinden İstanbul'da Kadırga semtindeki Sokullu Mehmed Paşa Camii'nin rölövelerini çizmiş, fakat yayımlayamamıştır. Çok beğenilen bu taramalı çizimlerin daha iyi kopyalarını 1922'de yaparak bunları Muhâfaza-i Âbidât Encümeni'ne vermiş, ilk nüshaları da dârülfününa hediye etmiştir. Sonraları ortadan kaybolan bu ilk çizimlere atıldıkları bir depoda rastlayan bu maddenin yazarının kendisine haber vermesi üzerine Çetintaş bunları oradan rölöve bürosuna aldırmıştır. 1934'te Bursa'nın ilk Osmanlı eserlerinin rölövelerini sergilediği gibi 1935'te Bursa, Edirne ve İstanbul'daki eserlerin rölövelerini de Ankara'da sergilemiştir. 1936 yılında Süleymaniye Camii rölövelerini hazırlamıştır. Bu çizimlerin bir kısmı kendisi tarafından İstanbul Teknik Üniversitesi'ne verilmiştir.

Sedat Çetintaş, 9 Nisan 1936'da yapılan Mimar Sinan'ı anma günü

vesilesiyle Cumhuriyet gazetesinin yayımladığı Mimar Sinan adlı yirmi dört sayfalık bir ekin mimarlık ve sanat kısmını “Sinan’ın Teknik ve Sanatı” başlıklı bir makale ile üstlenmişti. Reşat Ekrem Koçu ile beraber hazırladığı bu broşürün sonunda Tezkiretü’l-ebniye’nin bir kopyası basıldıktan başka içinde Sedat Çetintaş’ın 1934 yılında çizdiği Selimiye Camii rölövelerinden dördünün reprodüksiyonları da bulunmaktadır.

Atatürk’ün “Türk Tarihinin Ana Hatları” başlığı ile büyük bir tarih yazdırma girişiminde bulunduğu, ilk deneme olarak hazırlanan eserin sadece 100 nüsha olarak basıldığı ve bunun arkasından pek çok kişiye bölümler halinde konular havale edilerek gelen metinlerin Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri adıyla peşpeşe üç seri olarak bastırıldığı bilinmektedir. Bunlardan birinci serinin 13. fasikülü (1932) Mimar M. Sedat imzasını ve Osmanlı Türk Mimarisi başlığını taşır. On bir sayfalık küçük bir broşürden ibaret olan fasikülde Osmanlı mimarisinin sadece başlangıç ve Mimar Sinan dönemlerinden çok kısa olarak bahsedilmiştir. Baş tarafta ise Osmanlı-Türk mimarisinin bütün safhalarını içine alan ayrıntılı bir program vardır. İkinci serinin otuz sayfalık 5. fasikülü de (1934) aynı imza ile yine Osmanlı Türk Mimarisi adını taşımaktadır. Bu iki metni hazırlayanın Sedat Hakkı Eldem olduğu yolunda bir söylenti vardır. Üslûp, ifade ve düşünceler Eldem’den çok Çetintaş’a işaret etmektedir; fakat yine de bu mesele tam aydınlanmamıştır.

İstanbul’a yeni bir adliye sarayı yapılması için yer seçimi hususunda çıkan tartışmalarda, Sultanahmet kenarında bulunan ve kısmen hapishane, kısmen de Maliye, Millî Savunma ve Tapu tarafından evrak deposu olarak kullanılan eski binanın XVI. yüzyıla ait İbrâhim Paşa Sarayı olduğu yolundaki mücadelesi başarı ile sonuçlanmıştır. Bu husustaki görüşlerini ortaya koyan ve içinde kroki olarak tezini destekleyen çizimler de bulunan kırk dört sayfalık bir de kitap yayımlamıştır (Saray ve Kervansaraylarımız Arasında İbrahimpaşa Sarayı, İstanbul 1939).

Sedat Çetintaş, Türk Tarih Kurumu’nun verdiği ödenekle 1937 ve 1938 yıllarında Sivas’ta Şifaiye’de bir kazı yaparak bu tarihî binanın esasında yalnız şifâhâneden ibaret olmadığını, ayrıca bitişiğinde bir de medrese bulunduğunu, fakat bunun sadece bazı temel kalıntılarına rastlandığını ortaya koymuştur. Selçuklu Sultanı İzzeddin Keykâvus tarafından 614

(1217-18) yılında yaptırılan ve içinde kendi türbesi de bulunan Şifaiye'de (Dârüssıhha) sonradan ilâve edilen çoğu çok çirkin ekleri kaldıran Çetintaş medresenin de birkaç sondajla izlerini tesbit etmiştir ("Türk Tarih Kurumu Tarafından Sivas Şifâiyesi'nde Yaptırılan Mimarî Hafriyat", TTK Belleten, III/3 [1939], s. 61-67, lev. LIX-LXV). Aynı bina ile ilgili bir monografisi ise on dört yıl sonra küçük bir kitap halinde basılmıştır (Sivas Darüşşifası, 614 H-1217, İstanbul 1953).

Çetintaş, büyük bir eser halinde Bursa'daki Osmanlı dönemi Türk yapılarını rölöveleriyle yayımlamayı tasarlamış ve ilk kitap Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü Rölöve Bürosu yayını olarak Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri: Bursa'da İlk Eserler adıyla basılmıştır (İstanbul 1946). Büyük boy kırk sayfa ve on beş levhadan oluşan bu ciltte giriş dışında Orhan Camii, Bey Hanı, Orhan Bey Hamamı, Eski-Yeni Hamam, Alâeddin Bey Camii, Bey Sarayı, Orhan Bey Mescidi ile medresesi ve çok kısa olarak Nilüfer Köprüsü yer alır. Aynı eserin II. cildi Bursa'da Murad I ve Bayezid I Binaları adıyla basılmıştır (İstanbul 1952). Burada da altmış bir sayfa metin ve altmış altı levha vardır. İçinde Çekirge'de Hüdâvendigâr Külliyesi, türbesi, Kimsesizler Hamamı, Eski Kaplıca, Yıldırım I. Bayezid Camii, türbesi, medresesi, dârüşşifâsı, hamamı, kasrı, Molla Yegân Medresesi, külliye kapısı ve Ulucami yer almaktadır. Bu iki cilt, Sedat Çetintaş'ın hiçbiri doğru dürüst yayımlanmayan Sinan'ın yapılarının rölöveleri dışında tek önemli eseri olmuştur. Yine Bursa ile ilgili olarak neşrettiği bir monografisini ise görmek mümkün olmamıştır (Bursa Darüşşifası, İstanbul 1952).

Sedat Çetintaş, Maarif Vekâleti tarafından bastırılan bir dergide resimli makaleler yayımlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Minarelerimiz" (Güzel Sanatlar Dergisi, sy. 4 [1942], s. 57-74); "Su-Çeşme-Sebil" (a.e., sy. 5 [1944], s. 125-147); "Mimar Kemalettin'in Mesleği ve Sanat Ülküsü (Eserleri)" (a.e., sy. 5 [1944], s. 160-173). Bursa'da Halkevi'nin çıkardığı dergide de Bursa'daki Türk eserlerinin değeri hakkında iki makalesi çıkmıştır ("Türk Mimarisinde Bursa Eserleri", Uludağ, sy. 36 [Bursa 1941], s. 29-33; sy. 37 [Bursa 1941], s. 22-32).

Çetintaş'ın bazı mimarlık dergilerinde de yeni Türk mimarisine dair yazıları basılmıştır ("Cumhuriyet Yapıcılığı Millî Geleneklere Dayanmalıdır",

Mimarlık, sy. 3 [Ankara 1948], s. 27-29; “İnkılâp Mimarisi İsteriz”, Yapı, sy. 5 [İstanbul 1942], s. 9; sy. 6, s. 15; sy. 7, s. 12; “Türk Mimarlarını Çoğaltmak Lâzım”, a.e., sy. 32 [İstanbul 1943], s. 4; “Sanayii Nefîse Mektebi Âlisi ve Güzel Sanatlar Akademisi”, a.e., sy. 37 [İstanbul 1943], s. 17-18; “Mimarî Tarihimizde Maket”, a.e., sy. 39 [İstanbul 1943], s. 4-5; “Kendimizi Nasıl Bulalım?”, a.e., sy. 39 [İstanbul 1943], s. 15-16).

Sedat Çetintaş’ın son çalışmaları, sanat tarihçilerinin “ters T tipi” veya “Bursa tipi camiler” olarak adlandırdıkları bir Osmanlı yapı biçimine dair yayımladığı broşürdür (Yeşil Cami ve Benzerleri Cami Değildir, İstanbul 1958). Esasında 13 Mayıs 1955 günü Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde verilmiş bir konferansın metni olan yirmi altı sayfalık bu broşürde yazar haklı bir görüş ortaya atarak bu tür yapıların iki yanlarındaki mekânlar üzerinde durmakta ve bunların normal bir mahalle camisi olarak yapılmadıklarını ispata çalışmaktadır.

Sedat Çetintaş’ın günlük gazetelerde çıkan ve çoğu polemik mahiyetinde olan yazıları toplanmamıştır. Bunların araştırılarak tam ve açıklamalı bir bibliyografyasının düzenlenmesi çok faydalı bir hizmet olur.

BİBLİYOGRAFYA

Sedat Çetintaş, Türk Mimarî Anıtları Osmanlı Devri: Bursa’da İlk Eserler, İstanbul 1946, I, 3-6; M. Yeşim, “Sedat Çetintaş”, Yapı, sy. 38, İstanbul 1943, s. 13; İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1475; ABr., VI, 388-389.

Semavi Eyice

ÇETR

چتر

Bazı İslâm ve Türk devletlerinde hükümdarlık alâmetlerinden biri.

Türkçe'ye Farsça'dan geçen ve "şemsiye, çadır" anlamına gelen çetrin aslı Sanskritçe çhattra (gölgelik, siper) kelimesidir (bk. ÇADIR). Çetr (mizalle), hükümdar sefere veya alayla bir yere giderken başı üzerinde tutulurdu. Bir mızrağın ucunda küçük bir kubbe şeklinde açılan bu saltanat şemsiyesi atlas veya altın sırmalı kadifeden yapılırdı ve tepesinde "altın top" denilen bir alem (monçuk) bulunurdu. İlk önce Mezopotamya tasvirî sanatında özellikle Asur krallarının ayakta dururken, yürürken ve savaş arabasında savaşırken veya avlanırken başları üzerine tutulduğu görülen çetrin, eski İranlılar'da ve Emevîler'den itibaren de çeşitli İslâm devletlerinde kullanıldığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Mu'tasım-Billâh devrinde (833-842) İbnü'z-Zeyyât "mişmas" (müşemmes, çetr, mizalle) imalâtından sorumlu idi (Taberî, IX, 20). Müstaîn-Billâh zamanında ise (862-866) halifenin çetri (şemse) Türk asıllı Emîr Yînûk (Bînûk) el-Ferganî'nin kontrolündeydi (Taberî, IX, 289). Muktedir-Billâh'ın (908-932) Mûnis el-Muzaffer'e, Müsterşid-Billâh'ın (1118-1135) Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul'a karşı tertipledikleri seferler sırasında üzerlerinde çetr taşınıyordu. XIII. yüzyılda yaşayan Çinli bir yazar, Abbâsî halifesinin başında tutulan çetrin tepesinde yeşimden yapılmış bir aslan ve onun üzerinde de altından yapılmış parlak bir ay bulunduğunu yazmaktadır (EI² [İng.], III, 382). Mizalle (çetr) kelimesi Abbâsîler'den Fâtımîler'e geçmiş ve Slav asıllı emîrlerden biri sâhibü'l-mizalle olarak görevlendirilmiştir.

Memlükler dönemi kaynaklarında çetr kelimesi citr ve çitr şekillerinde kaydedilmiştir. Yeşil ipekten yapılan çetr altın yaldızla süslenir, tepesinde gümüşten bir kuş bulunurdu. Bundan dolayı çetr "el-kubbe ve't-tayr" adıyla meşhurdu. Dinî bayramlarda yüksek rütbeli bir emîr tarafından taşınırdı.

Çetr fazla yaygın olmamakla beraber Endülüs'te de vardı. Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler ve Nasrîler tarafından kullanıldığına dair ise bilgi

yoktur.

İbn Bîbî'nin, "Hükümdar çetrinin kartalı sultanların güneşine talih kanadını ve tüylerini gerdi ve kudret gölgesini yaydı" cümlesinden, aynı çağda Anadolu Selçuklu sultanlarının çetr alemlerinin kartal şeklinde olduğu (Öney, s. 166) ve ayrıca müslüman Türkler'in mitolojik hayvanları çetr ve çadır alemi olarak kullandıkları anlaşılmaktadır (DİA, II, 353).

Özellikle Müslüman-Türk devletlerinde çetr hâkimiyet alâmeti olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Karahanlı hükümdarları kırmızı renkte çetr taşırlardı. Karahanlılar'da çetrin (kubbe) savaş alâmetlerinden birini teşkil ettiği ve savaş meydanlarında taşındığı da bilinmektedir. Gazneliler'de başlangıçta la'l renkli çetrler kullanıldığı halde Mahmûd-ı Gaznevî'den itibaren siyah renk tercih edilmiştir. Gazneli Hükümdarı İbrâhim b. Mes'ûd'un çetri üzerinde mücevherlerle süslenmiş bir şahin vardı. Çetri taşıyana çetrdar denirdi. Ortaçağ'da bayrakla çetrin aynı renkte olması genel bir kuraldı.

Büyük Selçuklular'da da hükümdarlık alâmeti olan çetrin üzerinde ok ve yay resmedilmiş bir arma vardı. Tuğrul Bey'in 3000 süvari ile Nîşâbur'a girdiği zaman başı üzerinde kırmızı renkli ipekli kumaştan yapılmış bir çetr taşındığı bilinmektedir. Sultan Berkyaruk'un ölümü (498/1104) üzerine Atabeg Emîr Ayaz veliaht Melikşah'ı sultan ilân edip onun için diğer saltanat alâmetleri yanında çetrin

de hazırlanmasını emretti ve üzerine Melikşah'ın alâmetini koydurdu. Katvân Savaşı'nda mağlûp olan ve bir çetrin altında duran Sultan Sencer'in esir düşmesinden endişe eden Sîstan Meliki Ebü'l-Fazl ona kaçmasını söyleyerek çetrin altında kendisi durmuştu. Kirman Selçukluları'nda da hâkimiyet alâmeti olarak çetr vardı. Hânedanın kurucusu ve ilk hükümdarı Kavurd Bey'in çetri üzerinde Büyük Selçuklular'da olduğu gibi ok ve yay resmi mevcuttu. 547'de (1153) Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh'ın oğlu Müstencid-Billâh'a veliahtlık verilmesi münasebetiyle yapılan merasimde Kirman Selçukluları'nı ve Sultan Sencer'i temsil eden heyet çetr taşıyordu.

Anadolu Selçukluları'ndan bahseden kaynaklarda "çetr-i cihângîr-i

saltanat”, “çetr-i mansûr”, “çetr-i şehinşâh” ve “çetr-i hümâyun” tabirleri geçer. Siyah renkli olan Selçuklu çetri II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında (1237-1246) mavi renge çevrildi. Sultanın bu tasarrufunda meşhur devlet adamı Sâdeddin Köpek’in etkili olduğu anlaşılmaktadır. Abbâsî halifeleri saltanatlarını tasdik ettiği Selçuklu sultanlarına menşur, hil‘at vb. ile birlikte çetr de gönderirdi. Nitekim II. Süleyman Şah’a hâkimiyet sembolü olarak çetr ve livâ gönderilmiştir. Anadolu Selçukluları’nda sultanlar öldüğü zaman çetr ve sancaklarının türbenin üzerine konulması âdet olmuştu.

Hârizmşahlar’da da siyah çetrin mevcudiyeti bilinmektedir. Sultan Alâeddin Muhammed, Fars Atabegi Sa‘d b. Zengî’yi takip ederek Rey civarına geldiğinde çetr ve sancakları yanında bulunuyordu. Sa‘d sultanın çetrini görünce teslim olmayı tercih etmiştir. Sultan Celâleddin Hârizmşah, itaat arzetmeye gelen Erzurum Meliki Rükneddin Cihan Şah’ı kabul ettiği sırada başının üstünde büyük bir çetr bulunuyordu. Aynı şekilde İlhanlılar’da da çetr hükümdarlık alâmetleri arasındaydı. Cengiz Han’ın da yeşil kırmızı çetr kullandığı bilinmektedir.

Meşhur Gurlu Hükümdarı Alâeddin Cihansûz, Gazneli Behram Şah’ı yenilgiye uğratıp Gazne ve Büst’ü yakıp yıktığı seferden sonra Gazneli ve Selçuklu sultanlarını taklit ederek çetr kullanmaya başlamıştır. Aynı hânedandan Gıyâseddin Mahmud da Delhi Sultanlığı’nın kurucusu Kutbüddin Aybeg’e sultan unvanı vermiş ve saltanat alâmeti olarak çetr göndermişti. Delhi Türk sultanları değişik renkte çetrler kullanmışlardır. Meselâ İltutmış oğlu Mahmud’u kazandığı bir zafer dolayısıyla kırmızı bir çetr ile ödüllendirmişti. Bedâûn valiliğine tayin ettiği Mahmud’un küçük kardeşi Rükneddin’e de yeşil çetr (çetr-i sebz) vermişti (623/1226). Melik Yüzbeg taht mücadelesi sırasında kırmızı, siyah ve beyaz çetr kullanmıştır. Halacîler ve Tuğluklular da çetr-i siyâh-ı sultânî kullanırlardı. İbn Battûta, Muhammed b. Tuğluk’un bir kısmı mücevherli, bir kısmı altın sırmalı on altı çetri olduğunu söyler (Rihle, s. 446). Bu çetrlerden yedi tanesi savaşa giderken sultanın üzerinde taşınırdı. Timurlu, Safevî ve Bâbürlü hükümdarları da çetri saltanat ve hâkimiyet alâmeti olarak kullanmışlardır.

Osmanlı kaynaklarında çetr kelimesinin geçtiği görülmekte, ancak bunun bir saltanat alâmeti olmadığı bilinmektedir.

Hindistan’daki İslâm mimarisinde şekil olarak çetri esas alan yapılara çetrî denilmektedir. Bunlar çeşitli binalarda tahkimat maksadıyla yapıldığı gibi cami, minber, minare ve türbelerde dekoratif amaçlarla veya gölgelik olarak da kullanılmıştır. Delhi’de hükümdar türbeleri üzerindeki çetrîlerin en eskisi, Rükneddin Fîrûz Şah ile (ö. 634/1236) Muizzüddin Behram Şah’ın (ö. 639/1242) Melikpûr’daki türbeleri üzerine yapılan çetrîlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 388; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IX, 20, 289; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 93-94; İbnü’l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 252; İbn Battûta, Rihle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 446; Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mîngburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 198; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-ahbâr, s. 31; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, II, 133; III, 469, 503, 506, 509, 512, 515, 517; IV, 7, 46-47, 96-97; V, 300-301, 334; Muhammed b. İbrâhim, Târîh-i Selâcika-i Kirmân (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 10; Uzunçarşılı, Medhal, s. 70-71, 448; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 202; Spuler, İran Moğolları, s. 297; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Edinburgh 1963, s. 105, 126, 280; Gönül Öney, “Anadolu Selçuk Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal”, Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 166; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilatı, Ankara 1981, s. 149; M. Altay Köymen, Alparslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 20; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1984, VII, 388-389; W. Irvine, The Army of the Indian Moghuls, New Delhi, ts., s. 31; M. Fuad Köprülü, “Bayrak”, İA, II, 406-409; Pakalın, I, 357-359; Dihhudâ, Lugatnâme, X, 113; R. Ettinghausen, “Hilal”, EI² (İng.), III, 382; C. E. Bosworth v.dğr., “Mizalla”, a.e., VII, 191-195; Sargon Erdem, “Alem”, DİA, II, 353; Eleanor Sims, “Caatr”, EIr., V, 77-79.

Aydın Taneri

ÇEVGÂN

چوگان

Özellikle Ortaçağ’da Orta ve Uzakdoğu saraylarında oynanan ve bugünkü polo oyununa benzeyen atlı top oyunu.

Halk arasında çevgen şeklinde söylenen Farsça çevgân (çûgân) kelimesinin aslı Pehlevîce (Orta Farsça) çûbikân (çûygân, çûlgân/çavlagân) (sopa, değnek) ismi olup bu kelime Arapça’ya savlecân, Türkçe’ye çöğen ve Grekçe’ye tsükanion şekillerinde girmiştir. Farsça’da “gûy ü çevgân” veya “çevgân-gûy” (top-çomak) denilen oyundan Dîvânü lugati’t-Türk’te ve Kutadgu Bilig’de, bugün de Anadolu’da olduğu gibi “çöğen” adıyla bahsedilir. Arapça’da ise bu oyuna savlecândan başka “la‘bü’l-küre” (top oyunu) adı da verilir. Batılılar çevgânı ilk defa Grekler aracılığıyla Persler’den öğrenmişlerse de oyunun bütün dünyada tanınması, XIX. yüzyılda İngilizler’in Afganistan ve Kuzey Hindistan’ı işgalleri sırasında bu oyunu polo (Tibetçe bolo/puludan “top”) adı altında oynamaya başlamalarından sonradır.

Çevgânın oynanış şekli hakkındaki en eski bilgiler İran kaynaklarından öğrenilmektedir. Firdevsî Şehnâme’sinde, Keyâniyân sülâlesinden Siyavuş’un (m.ö. 700) Turan hükümdarı Efrâsiyâb’ın yanına gidip çevgân oynadığını anlatmaktadır. Hüsrev Nûşirevân döneminde yazılan Kârnâmek-i Erdeşîr-i Pâpekân’da, Sâsânî sülâlesinin kurucusu Erdeşîr’in Part hükümdarı Arduvan’ın sarayında çevgân oynadığı kayıtlıdır. Nu‘mân b. Mansûr’un sarayına bağlı şair ve tarihçiler, Sâsânîler’den V. Behrâm-ı Gûr’un Hîre’ye gönderildiğini ve buradaki eğitimi sırasında çevgân oynadığını belirtmektedirler.

Bizans İmparatoru II. Theodosius da (401-450) sarayının önünde bir polo meydanı yaptırmıştı. Bu alana sonradan III. Michael (824-867) tarafından büyük kubbeli ve mermerlerle süslenmiş ahırlar eklenmiştir. I. Basilius ise (867-886) buraya bir kilise inşa ettirmiş ve bu sebeple oyun alanı Marmara’ya doğru uzanmıştır. Çevgân Bizans’ın son devirlerine kadar

oynanmıştır. Öte yandan Çin vekayi‘nâmelerinde bu oyunun adına VIII. yüzyıldan itibaren rastlanır. Orta Asya'dan Çin'e geçtiği anlaşılan çevgân özellikle sarayda çok rağbet görüyordu.

Arap dünyasında çevgân Lahmîler Devleti'nde de (268-634) görülür. Emevîler'de I. Yezîd zamanında (680-683) saray eğlenceleri arasında çevgân da yer almıştır. Abbâsîler'den Hârûnürreşîd'in (786-809) çevgân oynadığı bilinmektedir. Bu oyun Karahanlı ve Selçuklular'da da yaygın olarak oynanıyordu. Kutadgu Bilig'de elçilerin vasıfları sayılırken çevgânda mahir olmaları gerektiğinden söz edilir. Daha sonra çevgân Bâbürlüler'le Hindistan'a girmiş ve yayılmıştır. Mısır'da özellikle Memlükler döneminde Kal‘atülcebel'de meydan denilen yerde top ve çevgân oynanıyordu. Hatta hükümdarın çevgânını taşıyan resmî bir görevli de vardı. Çöğendar, çevgândar, çükündar diye adlandırılan bu görevli hükümdarın oyuna gidişi sırasında yanında bulunurdu (Kalkaşendî, V, 458). Anadolu sahasında ise Selçuklular döneminde bu oyunun oynandığı bilinmektedir. Yunus Emre Divanı'nda (II, 214) çevgânla ilgili benzetmelere rastlanması, oyunun halk arasında da yaygın olarak bilindiğini gösterir. Ayrıca Akkoyunlu, Karakoyunlu saraylarında ve Safevîler'de oynandığına dair kayıtlar vardır. İran'a giden İngiliz elçisi A. Sherley, Şah Abbas'ın (1587-1629) sarayında oynanan bu oyunu tarif ederek iki takım halinde on iki oyuncu ile oynandığını belirtir (Sykes, s. 341). Daha sonra İran'a giden seyyahlar da çevgândan bahsederler. Osmanlılar'da çevgân oynandığına dair bilgiye rastlanmamakla birlikte Osmanlı kaynaklarında bu oyunla ilgili benzetmelere sık sık rastlanması çevgânın bilindiğini gösterir. Kemalpaşazâde çevgânı değnek karşılığı olarak "çevgân-ı cerât", "çevgân-ı şemşîr", "çevgân tîği" şeklinde kullandığı gibi oyunla ilgili benzetmeler de yapar (Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 110, 170, 186, 195). Evliya Çelebi ise Bitlis'te oynanan çevgânı tarif ederek meydanda toplanan atlıların iki tarafa ayrıldığını, ellerindeki eğri bir çevgânla ortadaki ağaçtan topu sürmeye çalıştıklarını yazar (Seyahatnâme, IV, 122-123).

Çevgân at üstünde değnekle karşılıklı iki grup (takım) arasında dört köşe bir sahada oynanırdı. Çevgân oyununun iki çeşidi vardır. Kepçe ile oynanana "kepçe polosu", çekiçle oynanana "çekiç polosu" denirdi. Kepçe polosu daha çok Japonya, Çin ve Hindistan gibi Uzakdoğu ülkelerinde oynanırdı. Oyuncular at sırtında ellerindeki değneklerle sürdükleri topu hedeften

geçirerek sayı yaparlardı. Takımlar genellikle dörder kişiden oluşursa da bu sayı oyun alanının büyüklüğüne göre artabilirdi. Takımlardan birinin diğerine üstünlük sağlaması, yedi topu “amaç”tan (kale) geçirmekle gerçekleşirdi. Oyunda kullanılan ucu eğri ve hafif değnekler 1,20 veya 1,50 m. uzunluğundaydı. Toplar 10-15 cm. çapında olup söğüt veya akça ağaç budağından yapılırdı. Ayrıca küçük bir çakıl taşının çevresine pirinç samanı sarılarak üzeri bir deri ile kaplanmış toplar da kullanılırdı. Her iki takım için de tek hedef (kale) vardır. Çevgân oyuncusuna çevgânbaz, değnekle çevgân topuna vurana çevgânzen, oyun takımına hizmet edenlere ise çevgândar denirdi. Bu son tabir saray hizmetlileri arasında bir görev ve unvan olarak da kullanılmıştır. Çevgân oyununu gösteren şekilleri ve minyatürleri içine alan eserler de vardır. Nizâmî’nin Hüsrev ü Şîrîn’inde ve diğer bazı eserlerde bu konu ile ilgili minyatürler yer alır (bk. EI² [İng.], II, 17). Ayrıca hattat Ali Meşhedî tarafından yazılan Kitâb-ı der Bâzî-i Işk-ı Gûy-ı Çevgân adlı kitapta (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 404) bu oyuna dair bilgi ve minyatürler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Räsänen, Versuch, s. 117; Clauson, Dictionary, s. 416; Taberî, Târîh (de Goeje), II, 825 vd.; III, 316; Mes‘ûdî, Mürûcü’z-zeheb (Meynard), VI, 287; Firdevsî, Şehnâme (nşr. J. A. Vullers), Leiden 1878, II, 599; Dîvânü Lugati’t-Türk, I, 163, 198, 205, 337; Kutadgu Bilig (R. R. Arat), I, 5, 271, nr. 2581; s. 276, nr. 2635; Yunus Emre Divanı (nşr. Mustafa Tatçı), Ankara 1990, II, 214; Kalkaşendî, Subhu’l-aşâ, V, 458; Makrîzî, Histoire des Sultans Mamlouks de l’Egypte (trc. M. Quatremère), Paris 1842, I, 121 vd.; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 110, 170, 186, 195; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 122-123; P. M. Sykes, Ten Thousand Miles in Persia or eight years in Iran, London 1902, s. 341; Halim Baki Kunter, Eski Türk Sporları Üzerinde Araştırmalar, İstanbul 1938, s. 528; Uzunçarşılı, Medhal, İstanbul 1984, s. 310, 317, 346-347, 360, 416; M. Şakir Ülkütaşır, “Çevgân ve Gökbörü”, TK, V/57 (1967), s. 663-665; Muammer Eroğlu, “Çevgân”, İA, III, 388-389; Pakalın, I, 359-361; H. Masse, “Cawgan”, EI² (İng.), II, 16-17; Dihhudâ, Lugatnâme, X/B, s. 388-391.

Feyzi Halıcı

ÇEVGÂN

چوگان

Osmanlı mehter mûsikisinde kullanılan sarsmalı bir çalgı.

Farsça’da sözlük anlamı “değnek, sopa” olan çevgân (yk. bk.), üst tarafında tek veya iki yöne çatallaşarak kıvrılan gümüşten yapılmış bir ince değneğe, bu kıvrık uçlar arasında sallandırılmış

zincirler ve bu zincirlere yuvarlak, kapalı, madenî küçük çıngıraklar ilâvesiyle meydana gelmiştir. Fındıktan daha küçük olan bu yuvarlakların içindeki serbest madenî çekirdek hafifçe hareket ettirildiğinde çevgânın sesini verir. Bu ses çevgânı aşağı, yukarı, sağa, sola sallamak suretiyle meydana gelen sarsıntılardan elde edilen farklı çıngıltı ve şıngırtılardan ibarettir. Çevgân taşıyana çevgânî denir. Sarayda Enderûn-ı Hümâyun iç ağalarının bazılarında çatalbaş, oldukça uzun çift dizi; kaptanpaşa iç oğlan çavuşunun tek kıvırma başlı, kısa üç dizi; alay çavuşlarının çatalbaş, kısa tek dizi; vezir iç oğlan başçavuşu ile vezir iç oğlan çavuşlarının çatalbaş, kısa üç dizi çıngıraklı çevgânları olurdu. Mehterhâneyi doğrudan ilgilendiren ise vezir iç oğlan başçavuşu ile çavuşlarının ellerinde bulundurdukları çevgânlardır.

Bir vezir iç oğlan başçavuşu ikindi divanında, iştirak edeceği mehterhânenin kat adedi kadar çavuşla mehterhâne faslında yer alırdı. Klasik mehterhânenin son dönemleri olan XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde vezîriâzam, vezirler, devlet kâhyası ve yeniçeri ağasının dokuzar katlı mehterhâne çaldırma yetkisi vardı. Böyle bir mehterhânenin nevbet düzeni, vezir iç oğlan başçavuşunun, “Vakt-i sürûr u safâ mehterbaşı ağa hey hey” sözleriyle mehterhâneyi göreve çağırmasıyla başlardı. Fasıl icra edilirken aralarda çavuşlar gümüş çevgânlarını sallayarak “ala hey” diye bağırırlardı. Müşir Ârif Mehmed Paşa’nın Mecmûa-i Tesâvîr-i Osmâniyye adlı eserinin Fransızca nüshasında, fasıl aralarında çavuşların çevgânlarını hareketlendirerek ilâhi okuduklarından bahsedilmektedir ki bu ifade bir tercüme hatasından kaynaklanmış olmalıdır (“ala hey” tabiri, tercümede

“ilâhi” şeklini almıştır). Zira mehter icrasında ilâhi okunması âdeti yoktur.

II. Mahmud tarafından yeniçerilikle birlikte mehterhânenin lağvından (1826) sonra II. Meşrutiyet’in (1908) ilânını müteakip Ferik Ahmed Muhtar Paşa’nın müdürlüğü sırasında, Müze-i Askerî-i Osmânî bünyesinde yeniçeri mehterini temsil etmek amacıyla aslına uygun olarak Mehterhâne-i Hâkanî kuruldu (1914). Orduya yaygınlaştırılamayan yeni mehterhâne bu hüviyetiyle Türkiye Cumhuriyeti’ne intikal etti. 1935 yılında kapatıldıysa da 1952’de tekrar faaliyete geçirildi. Mehterhâne, halen Askerî Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı’na bağlı Mehterân Bölüğü adı altında bu geleneği yeni örneklerle destekleyerek sürdürmektedir. II. Meşrutiyet’ten sonra devam eden mehterhânede de çevgân sazı yerini almıştı.

Günümüzün çevgânı 110-115 cm. uzunluğunda ahşap ve sarı pirinçten yapılmıştır. Çevgânın alemi ve çatalbaşı, iç içe geçmiş hilâlleri, bu hilâller üzerinde asılı küçük çan çıngırakları ile dip tozu pirinç, değnek kısmı ise ahşaptır. Çatalbaşın iki tarafına asılmış biri beyaz, biri siyah iki küçük tuğcuk vardır. Eskiden siyaha boyanan ahşap kısım bugün sarı pirinç renginde verniklenmektedir. Uç tarafından çatalbaşa bağlanan hilâller orta kısımlarından değneğe çakılmıştır. Zincirli, kapalı yuvarlak çıngırakların yerini küçük çan çıngırakları almış olup zincir bulunmamaktadır. Mehter takımında çevgânîler, çevgânîbaşı idaresinde aynı zamanda birer hânende olarak yer alırlar.

XVII. yüzyıldan itibaren mehter mûsikisinin Avrupa’daki mûsiki faaliyetlerini etkilediği bilinmektedir. Mozart, Beethoven, Haydn, Gluck, Bizet gibi birçok bestekârın eserlerinde bu izlere rastlamak mümkündür. Bu ilgiye paralel olarak mehter mûsikisi aletleri de Avrupa’da birçok askerî muzıka takımında ve hatta orkestralarında yer almaya başlamıştır. Bu aletlerden biri de çevgândır. O dönemde Avrupa’da çevgânın sesine duyulan ilgi öylesine artmıştır ki Türk üslûbunda bestelenen eserlerin piyanoda çalınması esnasında, mehterhâne efektinin daha uygun olabilmesi için, her bir parmak yerinin üstüne dikilmiş birer kapalı yuvarlak mini çevgân çıngırağı bulunan eldivenler icat edilmiştir. Çevgân daha sonra bazı muzıka takımlarından kaldırılmışsa da meselâ Hitler zamanında Alman piyade muzıkasında daima bir düzüm (ritm) unsuru olarak kullanılmıştır.

Hemen bütün Avrupa’da tanınan çevgân, şekli ve birtakım özellikleri de göz önünde bulundurularak bazı isimlerle anılmıştır. Danimarkalılar janitscharspil, İsveçliler Turkiskt klockspel, Polonyalılar ksiezyc Turecki, İngilizler crescent, Turkish crescent, jingling johnnie, Romenler toiag, Almanlar schellenbaum, Hollandalılar halve maan, Ruslar bunçuk, Fransızlar chapeau Chinois, pavillon Chinois, İtalyanlar ise capelle Chinese, padiglione Chinese adını vermişlerdir.

Batı bandolarına çok eskiden giren bu alet Osmanlılar’a, Tanzimat bandolarıyla ve Batı’da yapılan çok süslü ve değişik tipiyle tekrar dönmüştür. Fakat İtalyanca adından (capelloe Chinese=Çin şapkası) bozma kapelkinoz diye isimlendirilmiş, ay yıldızla süslü oluşundan dolayı eflâki temsil edercesine felek adı verilmiştir. Leylâ Hanım, Saray Hatıraları adlı eserinde harem muzıka bando takımının bir icrasını anlatırken bu aletten “Japon şemsiyesi” olarak bahsetmektedir. Bu tür bir alet halen Askerî Müze Mehterhânesi’nde icrada yer almayarak sadece törenlerde kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müşir Ârif Paşa, Mecmûa-i Tesâvîr-i Osmâniyye, İstanbul 1279, I, 12, 15-16; a.e.: Les Anciens Costumes de l’Empire Ottoman, Paris, ts., s. 43, 44-47; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, s. 170-171; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I, 53, 88-89; Mahmut Ragıp Kösemihal [Gazimihal], Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1926, s. 26; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 22, 24, 26, 34-36, 49, 52, 93, 261, 264; İhsan Ilgar, Tarih Boyunca Türk Ordusu, İstanbul 1957, s. 12; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 90-91; Henry George Farmer, “Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları” (trc. M. İlhami Gökçen), MM, sy. 413 (1986), s. 21-22; sy. 414 (1986), s. 22; a.mlf. – F. Işıltan, “Tabl-hâne”, İA, XI, 610; Karl Signell, “Mozart and The Mehter”, Turkish Music Quarterly, I/1, London 1988, s. 9-15.

Haydar Sanal

ÇEYİZ

Cehâz (cihâz) Arapça'da "yolcunun, gelinin ve sefere çıkacak ordunun ihtiyaç duyacağı eşya, gıda maddesi, silâh vb. malzemeler" anlamına gelir. Türkçe'ye cihâz şekliyle geçen kelime ayrıca çehiz ve çeyiz olarak yaygınlık kazanmış ve gelinin baba evinden götürdüğü elbise ve benzeri eşya için kullanılmıştır.

İslâm hukukunda koca evlilik sırasında kendisiyle eşinin, bazı hukukçulara göre ise sadece kendisinin sosyal ve iktisadî seviyesine uygun bir ev temin ve tefriş etmekle yükümlüdür. Bu yükümlülük, ilgili âyetten (el-Bakara 2/233) ve muhtelif hadislerden (meselâ bk. Müsned, V, 73; Dârimî, "Menâsik", 34; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56) anlaşıldığı üzere kocanın yüklendiği nafaka mükellefiyetinin bir gereğidir. Bu sebeple evlenme sırasında hukuken kadının koca evine eşya götürme, diğer bir ifadeyle çeyiz düzme mecburiyeti yoktur. İslâm ülkelerinde çeşitli şekillerde var olagelen çeyiz uygulaması dinî hükümlerin değil sosyal yapının bir ürünüdür. Kocanın verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği mehir kadının mülkiyetine ait olup onun dilediği gibi harcama hak ve yetkisine sahip bulunduğu öz malı niteliği taşıdığından (bk. MEHİR) bundan çeyiz hazırlamaya mecbur değildir. Ancak İbn Âbidîn'e göre erkeğin kadına çeyiz hazırlaması şartıyla mehir miktarının üzerinde bir meblağ ödemesi, örf ve âdetin de böyle bir hazırlığı lüzumlu görmesi halinde kadının çeyiz hazırlaması gerekir. Eğer hazırlamazsa aldığı fazlalığı geri verir. Bu fazlalık mehirden ayrı olarak belirtilmemekle birlikte çeyiz hazırlanması maksadıyla verilmişse, bazı hukukçulara göre mehir için bir üst sınır bulunmadığından (en-Nisâ 4/20) ve ne miktar verilirse verilsin geçerli olduğundan bunun karşılığında çeyiz hazırlamak gerekmez. Diğer bazı hukukçulara göre ise bu durumda çeyiz hazırlama mecburiyeti vardır. Mâlikî fakihleri farklı bir yaklaşımla çeyizin kadının yükümlülüğünde olduğunu söylemektedirler. Ancak onlara göre hazırlanacak çeyizin miktarını ödenen mehirle örf ve âdet belirlemektedir. Ayrıca Mâlikîler, kadının çeyiz hazırlama yükümlülüğünün olabilmesi için mehirin kendisine zifaftan önce altın, gümüş veya para olarak ödenmesini de şart koşarlar. Mezhebin yaygın görüşü bu olmakla birlikte bazı Mâlikî fakihleri bunun

uygulanagelen örften başka bir dayanağı bulunmadığını da belirtmişlerdir (bk. Venşerîsî, VIII, 77).

Bugün müslüman toplumlarda köklü bir gelenek halini almış bulunan çeyiz uygulamasında aşırılıklara ve israfa kaçmamak dinin gereklerinden biridir. İslâm dininin aşırılıkları ve israfı yasakladığı (el-A‘râf 7/31), öte yandan evlenmeyi teşvik ettiği (Buhârî, "Nikâh", 51; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 3) ve gerektiğinde demir bir yüzüğün bile mehir olabileceğini kabul ederek (Buhârî, "Nikâh", 14) mehir masrafının evliliği engellememesini istediği göz önüne alınırsa çeyizde aşırılığa kaçmanın İslâm'a aykırı olduğu ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in, kızı Fâtıma'ya evlenirken bir yatak, bir yastık, bir de su tulumu vermesi (İbn Mâce, "Zühd", 11), o günün sosyal şartlarının sonucu olduğu kadar çeyizde aşırılığa kaçmamanın bir örneği olması bakımından da önemlidir.

Kurulacak yuva için gerekli hazırlıkları yerine getirmenin kocanın yükümlülüğünde olduğunu kabul eden Hanefîler'e göre hazırlanan çeyizin mülkiyeti de ona aittir. Ancak kadının çeyiz olarak getirdiği şeyler varsa bunlar kadına ait olacaktır. Aynı şekilde kadına babası tarafından bağışlanan çeyizin mülkiyeti de hibe hükümleri gereği kadınındır. Çeyizin mülkiyeti konusunda karı ile koca arasında ihtilâf çıkması ve iki tarafın da kendi lehine delil getirememesi durumunda yemin ettirilmek suretiyle her birinin kullandığı eşyanın kendisine ait olduğuna hükmedilir. Mâlikîler de bu konuda Hanefîler'le aynı görüştedirler. Şâfiîler'e göre ise karı veya kocadan birine aidiyeti ispat edilmeyen mallar genel olarak kimin kullandığı dikkate alınmaksızın ikisi arasında paylaştırılır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-Arab, "chz" md.; Mustafavî, et-Tahkık, "chz" md.; Kamûs-ı Türkî, "cihâz" md.; Müsned, I, 84, 93, 108; V, 73; VI, 366; Dârimî, "Menâsik", 34; Buhârî, "Nikâh", 14, 51; İbn Mâce, "Menâsik", 84, "Zühd", 11; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, "Nikâh", 3, 27; Nesâî, "Nikâh", 81; Kâsânî, Bedâi, II, 308; İbn Cüzey, el-Kavânînü'l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 142;

Venşerîsî, el-Miyârü'l-mureb, Beyrut 1401/1981, VIII, 77-78; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr (Kahire), III, 155 vd., 585 vd.; Cezîrî, el-Mezâhibü'l-erbaa, IV, 176-179; Sâlih el-Ezherî, Cevâhirü'l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü'l-Ma'rife), I, 318; Ahmed es-Sâvî, Bulgatü's-sâlik liakrabi'l-mesâlik, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), I, 391; M. Ebû Zehre, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye, Kahire 1957, s. 227-231; Zühaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî, VII, 311-314; Seyyid Sâbık, Fıkhü's-sünne, Beyrut 1391/1971, II, 167; Mustafa er-Râfiî, el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kavânîni'l-Lübnâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 96-97; A. S. Bazmee Ansari, "Is Dowry Obligatory ?", HI, I/2 (1978), s. 78-84; Mv.F, X, 171; XVI, 166.

Abdülazim ed-Dîb

Osmanlılar'da Çeyiz Âdeti.

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu'da çeyiz geleneği yörelere göre değişmekle birlikte esasta büyük bir farklılık göstermemiştir. Selçuklular'da çeyiz eşyası içinde el işlemeleri, özellikle nakış, dantel gibi şeyler başta gelir, mutfak eşyası olarak bakır kap kacak çok tutulurdu. Her gelinin şahsî eşyasını sakladığı bir çeyiz sandığı vardı. Çeyizlik halının bir yerinde dokuyanın bir tutam saçının, birkaç nazar boncuğunun veya değerli bir elbiseden kesilmiş bir parça kumaşın bulunması âdetti.

Osmanlılar döneminde de bu gelenek küçük bazı farklarla sürdü. Anadolu'nun birçok yöresinde seyirlik için çeyiz eşyasının sergilenmesi âdeti bugün hâlâ uygulanmaktadır. "Çeyiz yazma" denilen bu geleneğe göre gelin odasında sergilenen eşya düğün süresince gezilirdi. Çeyiz aynı zamanda kız ailesinin ekonomik durumunun bir göstergesiydi. Sergilenen eşya arasında iki hamam takımı, her biri onar adetten iki havlu takımı, işlemeli baş örtüleri, boncuklu, pullu hamam tülbentleri, krep ve oyalı yemeniler, ipekten yapılmış saat, mühür ve para keseleri, damat için oyalı gömlekler, donlar, mendiller ve işlemeli uçkurlar, gelin için iç çamaşırları, iğnedanlık, kaşık torbası, tarak kesesi, işlemeli tencere tutaçları, yatak çarşafları, işlemeli yastık örtü ve yüzleri, işlemeli sofra örtüsü, ayna, çuha ve boncuklarla işlenmiş süpürge ve boyalı faraş, kalaysız bakırdan mutfak kazanları ve tencereleri, sini, yemek tepsisi, mangal, leğen, ibrik, hamam tası, biri işlemeli tasmalı, oymalı, diğeri âdi iki çift nalın, çeşitli ayakkabı ve

terlikler, gelin ve damat için kumaşlar, gelinin on beş gün boyunca her gün giyeceği elbiseler, gündelik ve yabanlık iki kürk veya manto bulunurdu.

Çeyizlik eşya yörelere göre değişiklik gösterebilirdi. Bazan tek veya sürü halinde çiftlik hayvanı, tarla, bahçe, ev veya araba, hatta XX. yüzyıl başlarına kadar varlıklı aileler tarafından hizmetçi de (halayık) çeyiz olarak verilebilirdi. Güneydoğu Anadolu'da kız tarafı bir oda takımı vermek zorundaydı. Hatay'da kız tarafı oğlan tarafından aldığı başlık parası tutarında çeyiz hazırlardı. Sivas ve Niğde'de çeyizin tamamına eski Türkler'de olduğu gibi "kalın", çeyizin götürülmesine de "kalın götürme" denirdi. Ünye ve dolaylarında kızın çeyizi arasında yatak odası veya mutfak takımı, hatta bazan ikisi birden bulunurdu. Yörükler'de ise mutfak eşyası damat tarafından temin edilirdi. Alacahöyük'te çeyiz götürülürken bir tosunun boynuzları çam dalları ve çiçeklerle süslenir, daha sonra bu tosun kızın babasına teslim

edilirdi. Bu eskiden kalma bolluk bereket törenlerinden bir âdetti. Batı Trakya'nın dağ köylerinde gelinin çeyizi sandıklara yerleştirilir, sandık kapı önüne bırakılır, yanına da bir tepsi konulurdu. Gelinin varsa erkek küçük kardeşi gelir, erkek tarafından para toplardı.

Osmanlı saray düğünlerindeki çeyiz alayları ise pek muhteşem olurdu. Çeyiz katır ve arabalara yüklenerek geçirilir ve halka seyrettirilirdi. Her padişah, kızının düğünü için damada mevkiine ve kendisine verdiği değere göre çok kıymetli taşlar, eşya ve mal mülk verirdi. Çeyiz halka ilân edilir, taşınabilenler çeyiz alayında sergilenirdi. 1675'te IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın düğünü için verdiği çeyize, o sırada Edirne'de bulunan seyyahlar hayran olmuşlardı. Hatice Sultan'ın çeyizi seksen altı katırla taşınmış, katırların üstü kaftanlık kumaşlarla örtülmüştü. Bu göz kamaştırıcı geçit törenindeki yatak odası takımlarının üstleri değerli incilerle kaplanmış, gümüş ve altın işlemelerle süslenmişti. Bazı katırların üzerindeki yükler ise siyah meşinle örtülmüştü. Bunlar Hatice Sultan'ın sergilenmeyen özel eşyalarıydı. Ayrıca pek çok halı, kilim, yatak ve sofra örtüsü vardı. Süslü porselen mumluklar ve altın şamdanlar dışında üstü incili, elmaslı çizmeler, pabuçlar, terlikler ve nalınlar, değerli taşlarla bezenmiş bilezikler, gerdanlıklar, küpeler, üzerleri mücevherlerle süslü küçüklü büyüklü dürbünler, inciler ve mücevherlerle kaplı tabure ve el

işlemesi taçlar en göz alan çeyiz eşyasındandı. Bunların yanında alayda yedi katıra yüklenmiş şeker sandıkları, sekiz şeker nahil*i ve iki adet şekerden yapılmış bahçe maketi geçirilmiştir. Şeker bahçelerinin içinde yine şekerden yapılmış bülbüller, arslanlar, balıklar, tavuslar, karacalar, develer ve çeşitli kuşlar bulunmaktaydı. Ayrıca her birini ikişer kişinin taşıdığı baş tablaları içinde akide şekerleri vardı.

Saray çeyiz alaylarının teşrifata uygun bir düzeni ve sırası vardı. Küçük bazı ayrıntılar dışında bu teşrifata yüzyıllarca uyulmuştur. III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'ın 1709 yılında İstanbul'daki düğününde çeyiz alayının düzeni şöyleydi: Asesbaşı, tablhâne, dergâh-ı âlî çavuşları, gedikli zaîmler, hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun, topçubaşı, cebecibaşı, kul kethüdâsı, yeniçeri efendisi ve sekbanbaşı, aşağı bölük ağaları, sipah ve silâhdar ağaları, dergâh-ı âlî kapıcıları, defterdar, nişancı ve yeniçeri ağası, ellerinde ikişer adet şeker bahçesi taşıyan tersaneliler, başı üzerinde yüz yastığı ve kafesler içinde değerli taşlarla süslü takılar taşıyan Sarây-ı Atîk-i Âmire teberdarları kethüdâsı, başında bir yastık üstünde mücevher tacı taşıyan teberdar, tepsiler içinde mücevher götürenler, altın, gümüş kaplar, fenerler, cibinlik götürenler ve nihayet bunların iki yanında değerli eşyayı korumak için yürüyen teberdarlar.

Topkapı Sarayı Müzesi'nde padişah kızlarına ait pek çok çeyiz eşyası vardır (Sultan Abdülmecid'in kızı Behice Sultan'a annesinden kalan eşya ve mücevherlerle aldığı çeşitli hediyelerin, çeyiz ve muhallefât defterleri için bk. Delibaş, s. 63-104).

Bugün de çeyiz âdeti sürmekte olup büyük şehirlerde değişen sosyal ve ekonomik anlayış çerçevesinde bazı farklılıklar göstermektedir. Çeyiz hazırlığında, özellikle kız tarafının ekonomik durumu ön plana çıkmaktadır. Şahsî eşyalar dışında kız tarafı genellikle yatak odası ile mutfak eşyasını, erkek tarafı ise salon ve oturma odası takımlarını almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, E nr. 147, 277, 367, 697, 962, 7004, 7029, 8270; BA, Cevdet-Saray, nr. 6312; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 169; John Covel, Diary, British Museum, Add. 22.912, vr. 200b, 216b, 218ª-b; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 174ª, 175ª-176b, 180b; H. von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 52-53; J. Pardoe, The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, s. 109-110; Hâmit Zübeyr Koşay, Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli İnceleme, Ankara 1944, s. 100, 102, 105, 113, 116, 117; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, s. 104-105; a.mlf., "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünleri", İstanbul Enstitüsü Mecmuası, IV, İstanbul 1958, s. 135-166; Özdemir Nutku, IV. Mehmed'in Edirne Şenliği 1675, Ankara 1972, s. 63-64; Abdürrahim Dede, Batı Trakya Türk Folkloru, Ankara 1978, s. 111; Ali Rıza Balaman, Gelenekler, Töre ve Törenler, İzmir 1983, s. 141; Selma Delibaş, "Behice Sultan'ın Çeyizi ve Muhallefatı", Topkapı Sarayı Müzesi: Yıllık-3, İstanbul 1988, s. 63-104; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", TT, XI/61 (1989), s. 30-39; Pakalın, I, 261.

Özdemir Nutku

ÇEYREK

Mecidiyenin dörtte birine verilen ad.

Farsça çehâryekin (1/4) Türkçe'de kullanılan şeklidir. Bir saatin 1/4'lük kesrini, ayrıca para birimi olarak mecidiye denilen gümüş 20 kuruşluğun 1/4'ü olan beşliği yani 5 kuruşu ifade etmek üzere kullanılır. Yaygın adlarıyla "çeyrek mecidiye" olarak bilinen beşlikler, 29 Nisan 1840'ta Darphâne-i Âmire Nezâreti'ne hitaben yazılan "meskûkâtın ıslahı ve tashîh-i ayârı"na dair fermanla ve 23 Temmuz 1843'te Takvîm-i Vekayi'de neşredilen ilânnâme ile darbedilmiştir. 5 kuruşlukların ayarı 22 Mayıs 1844 tarihli Takvîm-i Vekayi'de neşredilen ilânnâme ile kararlaştırılmış ve paralar Londra'dan getirilen son sistem makinelerle ve modern usulde darbedilerek 1 Haziran 1844'te tedavüle çıkarılmıştır.

Çeyreklerin ayarı binde 830'dur. 24 mm. çapındaki 5 kuruşlukların ağırlığı Rûmî sistemde 1 dirhem 14 kırat (1 dirhem=16 kırat), metrik sistemde ise 6,13 gramdır. İlk basıldıklarında 4 kuruş 35 para kıymetinde olan çeyrek mecidiyelerin değeri, Rûmî 1296 (1880-81) tarihli "Meskûkât-ı Osmâniyye Hakkında Kararnâme Lâyihası"nın 4. maddesiyle % 5 nisbetinde azaltılmış ve 4 Kuruş 30 para olarak kabul edilmiştir. 1879-1881 ve 1883 yılları hariç 1844'ten 1918 yılı sonuna kadar periyodik olarak tedavüle çıkarılan çeyreklerin toplamı 39.139.681 adettir. Aynı dönemde 5 mecidiye 100 kuruş yani 1 Osmanlı lirası itibar edilerek Abdülmecid devrinde 492.955, Abdülaziz devrinde 154.600, V. Murad devrinde 1000, II. Abdülhamid devrinde 873.056, V. Mehmed (Reşad) devrinde 434.771.40 ve VI. Mehmed (Vahdeddin) devrinde 601.65 Osmanlı lirası olmak üzere toplam 1.956.984.05 Osmanlı lirası değerinde çeyrek mecidiye tedavüle çıkarılmıştır.

Çeyrek mecidiyelerin ön yüzlerinde devrin padişahının tuğrası, tuğranın sağ üst köşesinde bir gül motifi, en altta "sene" kelimesinin üzerinde de paranın padişahın kaçıncı cülûs yılında darbedildiğini belirten rakam bulunur. Arka yüzlerinde ise "Azze nasruhû" dua cümlesi ve sikkenin darbedildiği yerin ismi ile hicrî olarak padişahın cülûs tarihi yer alır. II. Abdülhamid'in

çeyreklerinde de gül motifi yedinci cülûs yılına kadar bulunmakta, ancak yedinci yıldan başlayarak tuğranın sağında “el-Gazî” unvanı yer almaktadır. V. Mehmed’in çeyreklerinde cülûsundan yedinci yıla kadar görülen “Reşad” unvanının aynı yıl I. Dünya Savaşı’na girilmesi dolayısıyla “el-Gazî” unvanıyla değiştirildiği görülmektedir. Sultan Abdülaziz ile V. Murad ve VI. Mehmed’in beşliklerinin ön yüzlerinde tuğranın sağ tarafında motif ve yazı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade, Meclisi Vâlâ, nr. 20; Takvîm-i Vekayi‘, 25 Cemâziyelâhir 1259, def’a 256; 4 Cemâziyelevvel 1260, def’a 270; Darbhâne-i Âmire, Meskûkât-ı Şâhâne İdâresi, 1335 Sene-i Mâliyyesi Darbiyât ve Muâmelâtı Hakkında Mâliye Nezâret-i Celîlesine Takdîm Olunan Rapor, İstanbul 1336 (1920), s. 53-54; Darbhâne-i Âmire, Meskûkât-ı Şâhâne İdâresi 1336 Sene-i Mâliyyesi Darbiyât ve Muâmelâtı Hakkında Mâliye Nezâret-i Celîlesine Takdîm Olunan Rapor, İstanbul 1337 (1921), s. 41-43, 49, 54, 125-133; Sâlnâme-i Devleti Aliyye (1280), s. 152; Lutfî, Târih, VI, 109; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 427-428, 436-437, 439, 441, 472; Süleyman Sûdi, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 34, 98-99; Hasan Ferîd, Nakd ve İ‘tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1330-32, I, 200, 215-220, 222-223, 232-234, 242-243; Niyazi Âsım, “Mâdenî Türk Parası”, Borsa Rehberi, İstanbul 1928, s. 392-393; M. Belin, Türkiye İktisâdî Tarihi (trc. M. Ziyâ), İstanbul 1931, s. 285-287; Şükrü Baban, “Tanzimat ve Para”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 259; Âfet İnan, Aperçu général sur l’histoire Zconomique de l’empire Turc-Ottoman, İstanbul 1941, s. 38-39; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğunda Para, Ankara 1958, s. 128-132; Burhan Zihni Sanus, Para Ekonomisi, İstanbul 1960, I, 258-260; Aziz Köklü, Para ve Kredi, Ankara 1967, s. 78; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 706-709; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdeni Paralar, İstanbul 1968, s. 257-297; Erol Zeytinoğlu, Türkiye Ekonomisi, İstanbul 1972, s. 411; Cüneyt Ölçer, Son Altı Osmanlı Padişahı Zamanında İstanbul’da Basılan Gümüş Paralar, İstanbul 1966, tür.yer.; a.mlf., Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1978, tür.yer.; A. Du

Velay, Türkiye Maliye Tarihi, Ankara 1978, s. 71-72; Ch. Morawitz, Türkiye Maliyesi, Ankara 1979, s. 16; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1989, s. 79-80; “Çeyrek”, İA, III, 389; G. C. Miles, “Caeyrek”, EI^{2} (İng.), II, 28.

Nezihi Aykut

ÇIĞIRAÇAN, İbrahim Hilmi

(ö. 1880-1963)

Bâbıâli'nin ilk Türk yayımcılarından, kitapçı ve yazar.

Romanya'nın Tuna deltası yakınındaki Tulça (Tulcea) kasabasında doğdu. Ailesi 1883 yılında İstanbul'a göç ederek Sarıgüzel semtine yerleşti. İlk öğrenimini burada tamamladı. On iki on üç yaşlarında terzi çıraklığı yaptı. Okumaya büyük hevesi olan İbrahim Hilmi, on beş yaşında iken İkdam gazetesinin abone memuru olarak basın hayatına ilk adımını attı. Bu arada Tâlî Ticaret Mektebi'ne devam ettiyse de ikinci sınıftan ayrılarak İslâm Kitaphanesi'ni kurdu (1896). Böylece yayımcılığa başlayan İbrahim Hilmi bir taraftan da dinî bilgisini arttırmak için cami derslerine devam etti. Neşrettiği ilk İslâmî eser Nevsâl-i Kütübhâne-i İslâm'dır (İstanbul 1314). Yayınevine daha sonra Kitabhâne-i İslâm ve Askerî adını vererek askerî kitaplar da neşretmeye başladı. Askerlikle ilgili olarak neşrettiği ilk eser ise Târîh-i Harb'dir (İstanbul 1316). Bu konuda kitap yayımına devam etmek için özellikle o günkü İkinci ve Üçüncü Ordu bölgeleri olan Doğu ve Batı Trakya'yı, kısmen Makedonya'yı ve Tesalya'yı dolaştı. Askerlikle ilgili olarak neşredeceği bir seri kitabın sermayesi olmak üzere abone kaydetti ve otuz beş altın lira topladı. Bu parayla on beş yıl içinde 200 kadar askerî kitap yayımladı. Ahmed Refik, Osman Senâî, Cemal Bey (Paşa) gibi genç asker yazarların eserlerinin ilk yayımcısı oldu. Mustafa Kemal'in Zâbit ve Kumandan ile Hasbihal (İstanbul 1334) adlı askerî mahiyetteki ilk eseri de onun yardımı ile basıldı.

Kitapçılığın yanı sıra gazete yayımına da yönelerek II. Meşrutiyet'in ilânından sonra resimli ilk günlük gazete olan Millet'i çıkardı (23 Temmuz-26 Teşrînievvel 1324). Ahmed Râsim ve Hüseyin Rahmi ile Boşboğaz ile Güllâbi (24 Temmuz1 Kânunuevvel 1324) adlı mizah gazetesini, Ordu ve Donanma adlı mecmuayı (1328-1330) yayımladı. Ancak devrin siyasî baskısı ve iktisadî zorluklar yüzünden bunlar uzun ömürlü olamadı. Bu arada birçok tarihî, siyasî ve sosyal konulu kitapla dinî sahada Şeyh Muhsin-i Fânî'nin (Hüseyin Kâzım Kadri) başkanlığındaki bir heyete

hazırlattığı Kur'ân-ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri (İstanbul 1332), iki büyük ciltlik Nûrü'l-beyân-Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri (İstanbul 1340) ve İzmirli İsmâil Hakkı'nın hazırladığı Meânî-i Kur'ân (İstanbul 1343) gibi devri için önemli ve çok rağbet gören eserleri neşrederek dinî yayımcılık alanında ciddi çalışmalara önayak oldu. O yıllarda Tüccarzâde İbrahim Hilmi adıyla tanınan Çığıraçan, öte yandan kendi kaleminden çıkan yahut devrin maarifçilerine hazırlattığı, itinalı basılmış okul kitapları ile maarif alanında da önemli hizmetlerde bulundu. İlkokullarda okutulan ders kitapları kaleme aldı ve neşretti. İstiklâl Savaşı yıllarında Samsun'da bir kitap deposu açarak oraya çok sayıda elifbâ ve ders kitabı gönderdi. Böylece Anadolu'daki öğrencilerin kitapsız kalmasını önledi. Bundan başka Hüseyin Rahmi ve Ahmed Refik'in eserlerinin toplu yayımcısı olarak bu yazarların tanınmalarına ve geniş okuyucu kitlelerine ulaşmalarına yardımcı oldu. Aynı şekilde Halit Ziya, Mehmed Rauf, Refik Halit ile Ahmed Cevad'ın (Emre) eserlerini seri halinde bastı. Daha yakın zamanlarda da Abdülhak Şinasi Hisar'ın eserlerini yayımlamak suretiyle onun Türk edebiyatına kazandırılmasına vesile oldu. 3 Kasım 1928'deki harf inkılâbı dolayısıyla önceden eski harflerle hazırlatmış olduğu ders kitaplarının tamamı elinde kaldı ve bu yüzden büyük maddî zarara uğradı. Buna rağmen yılmadan başta okullara ve halka yönelik kitaplar olmak üzere Latin harfleriyle millî ve edebî eserlerle Batı klasiklerinden bazı tercümeler yayımlamaya devam etti. Çıkarılan bir kanunla bütün ders kitaplarının yazılıp basılması hakkı Maarif Vekâleti'ne verildiğinde de yine büyük maddî zarara uğradı. Yine de okullarla ilgili neşriyata devam ederek adeta memleketi okutan adam oldu.

Cumhuriyet'ten sonra kitabevini Kitaphâne-i Hilmi ve Hilmi Kitabevi adlarıyla devam ettirerek yayımcılığı 1960'lara kadar sürdüren Çığıraçan, yaşadığı dönemin en kıdemli nâşiri olarak altmış

yedi yıl faal hizmet gördü. 12 Haziran 1963'te öldü ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

İbrahim Hilmi yayımcılığı yanında birçok eser de telif etmiştir. Millet Kütüphanesi adıyla neşrettiği ve "Mavi Kitaplar" diye tanınan serisi büyük bir ilgiyle okunmuştur. "Harb-i Umûmî Külliyatı", "Kütübhâne-i İntibâh" gibi değişik adlar altında yayımladığı kitaplarla Türk fikir hayatına 1000'den fazla eser kazandıran İbrahim Hilmi'nin II. Meşrutiyet döneminin

meselelerini konu alan çeşitli fikrî kitapları özellikle zikre değer. Bunların başlıcaları şunlardır: Tasfiye-i Lisâna Muhtaç mıyız? (İstanbul 1327); “Felâketlerimizin Esbâbı” adı altında yedi kitaplık bir dizi: Zavallı Millet (İstanbul 1328), Milletin Kusurları (İstanbul 1328), Milletin Hataları (İstanbul 1328), Maarifimiz ve Serveti İlmiyyemiz (İstanbul 1329), Avrupalılaşmak-Felâketlerimizin Esbâbı (İstanbul 1334), Balkan Harbi’nde Neden Münhezim Olduk (İstanbul 1329), Türkiye Uyan (İstanbul 1329). Bunlardan başka son devrinde Osmanlı İmparatorluğu’nun bütün eyaletleriyle siyasî ve idarî taksimatını gösteren Memâlik-i Osmâniyye Cep Atlası (İstanbul 1323) adında oldukça önemli bir eser neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Özege, Katalog, tür.yer.; Hasan Duman, Katalog, s. 49-50, 259, 308; R. Ekrem Koçu, “Çığıraçan, İbrahim Hilmi”, İst.A, VII, 3891-3893; “Çığıraçan, İbrahim Hilmi”, TDEA, II, 140 (maddenin hazırlanmasında esas olarak Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın vârisi Abdullah Tanrınınkulu’nun arşivindeki çeşitli evrak ve küpürden faydalanılmıştır).

Nurettin Albayrak

ÇIKMA

Osmanlılar’da saray hizmetlerinden taşra memuriyetlerine yapılan tayinler veya acemi oğlanlarının Yeniçeri Ocağı’na geçmeleri hakkında kullanılan bir tabir.

(bk. BEDERGÂH)

ÇILDIR EYALETİ

Osmanlılar döneminde bugünkü Çıldır, Ardanuç, Şavşat, Oltu yöresiyle Gürcistan Cumhuriyeti'ndeki Ahıska ve civarını içine alan idarî bölge.

Eski çağlardan beri birçok devletin idaresine girmiş olan Çıldır yöresi, Osmanlılar'ın bu bölgede faaliyet gösterdikleri sırada Safevî nüfuzu altındaki Atabeg meliklerinin elinde bulunuyordu. Özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında bu topraklar üzerindeki Osmanlı-Safevî mücadelesi hız kazandı. 1536'da Başıaçık (İmereti) Meliki II. Bagrat'ın I. Şah Tahmasb ile ittifak yaparak Çıldır ve yöresini de içine alan Atabeglik arazisini zaptetmesi ve Atabeglik melikini öldürmesi üzerine melikin oğlu II. Keyhusrev Osmanlılar'dan yardım istedi. Aynı yıl Erzurum Beylerbeyi Dulkadırlı Mehmed Han (Paşa) bu bölgeye doğru akınlarda bulunarak Oltu, Penek gibi kaleleri ele geçirdi. 1548-1549 harekâtı ile de Atabeglik ülkesinin büyük kısmı zaptedildi ve alınan yerlerde dört sancak kuruldu. 1551'de ise Erzurum Beylerbeyi İskender Paşa Ardanuç ve Ardahan yöresini alarak Ahılkelek ve Ahıska civarına kadar ilerledi. Böylece Atabeglik toprakları Çıldır bölgesine kadar Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu. Buna karşılık Çıldır, Ahılkelek ve Tümük Osmanlılar'dan yüz çevirip Şah Tahmasb'ın safına geçen II. Keyhusrev'in elindeydi.

Gürcistan'da kısmî de olsa Osmanlı-Safevî nüfuz bölgelerini belirleyen 1555 Amasya Antlaşması'ndan sonraki barış döneminde Şah Tahmasb Gürcü melikleri üzerindeki baskısını sürdürdü. 1574'teki Kaheti seferinden dönüşü sırasında, Hırtıs (Hertvisi), Çıldır, Ahıska, Posof bölgelerini, II. Keyhusrev'in ölümü üzerine dul karısı Dedis İmedi ve oğulları Minûçihr ile Gorgora'dan (Kuarkuare) alıp kendi kayınbiraderi olan Varaza Bey'in müslüman olan oğlu Mahmud Han'a vermişti. Ancak 1578'de yeniden başlayan Osmanlı-Safevî mücadelesi, Çıldır ve yöresinin tamamen Osmanlılar'ın eline geçmesine yol açtı. 9 Ağustos 1578'de Osmanlı kuvvetlerinin galibiyetiyle sonuçlanan Çıldır Savaşı'nın hemen ardından Atabeg ülkesinin geri kalan kısımlarının fethi tamamlanmış oldu. Çıldır zaferinden sonra Altunkale ve civarını elinde tutan Dedis İmedi ve oğulları itaat arzettiler. Minûçihr'e Azgur, kardeşi Gorgora'ya Oltu sancağı verildi,

ülkelerinin diğer kısımları ise doğrudan Osmanlı idaresi altına alındı. Bu sırada Ardahan Sancak Beyi Abdurrahman Bey Çıldır ve Tümük'ü, ayrıca bir kısım Osmanlı kuvvetleri de Hırtıs ve Ahılkelek'i zaptetmişti. Böylece yeni ele geçen Altunkale Atabegliği ile Mahmud Han ülkesi ve daha önce 1551'de Atabegler yurdundan alınan yerler birleştirilip Çıldır eyaleti teşkil edildi ve İstanbul'a gelerek İslâmiyet'i kabul edip Mustafa adını alan Minûçihr'e verildi (6 Cemâziyelevvel 987 / 1 Temmuz 1579). Çıldır zaferinden hemen sonra kurulduğu anlaşılan Çıldır, Tümük ve Hırtıs sancakları sancaklıktan çıkarılıp birleştirildi, Gorgora'ya ise Oltu sancağına karşılık kendi yurdundan dört sancak tahsis edildi. Bu düzenlemelerle Atabegli Mustafa (Minûçihr) Paşa kardeşi Gorgora ile ortaklaşa tasarruf etmek üzere 900.000 akçelik haslarla yurtluk, ocaklık ve mülkiyet şekline getirilen Çıldır eyaletinin ilk beylerbeyi oldu (BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 213).

İlk kuruluşu sırasında Çıldır eyaleti Arpalı, İmirhev, Pertekrek, Ardanuç, Çeçerek, Aspinze ve Ude sancaklarından oluşuyordu. 1582'de buraya Livâne sancağı da ilâve edildi. Bir sınır bölgesi olması sebebiyle sık sık askerî harekâta sahne olan Çıldır eyaleti bundan sonra yeni fetihlerle genişlediği gibi bazı dönemlerde de küçüldü, buna paralel olarak sancak sayısı devamlı değişiklik gösterdi. Eyalet merkezi ise bazan Çıldır, bazan da Ahıska oldu; hatta eyalete XVII. yüzyılda Ahıska eyaleti dahi denildi. 1592'de Çıldır eyaletinde sekiz sancak mevcut olup bunlar Ahıska, Altunkale, Osıkha, Çeçerek, Aspinze, Hırtıs, Ahılkelek ve Posthof (Posof) idi (BA, TD, nr. 653). 1595'te sancak sayısı altıya indirildi; Çeçerek, Aspinze ve Altunkale Ahıska sancağına katıldı; Bedre adlı yeni bir sancak daha teşkil edildi. Bu sırada Çıldır sancağı Canbaz, Kenarbel, Kurtkalesi adlı üç nahiyeden oluşuyordu (TK, TD, nr. 130). Bu sancak ayrı bir sancak beyinin idaresindeydi. 1596 tarihli bir kayda göre Çıldır sancağı harap bir vaziyette olduğundan üç yıldır hiç kimse buranın sancak beyliğine tâlip olmamıştı (BA, A. RSK, nr. 1474, s. 40). Bu sıralarda Çıldır beylerbeyi olan Hızır Paşa muhtemelen Ahıska'da oturuyordu

ve Çıldır eyaletinin merkezi de Ahıska olmuştu.

XVII. yüzyılın başlarında eyalet en geniş sınırlarına ulaşmış bulunuyordu. Ayn Ali'nin listesine göre eyalette on beş sancak vardı ve bunların dördü

yurtluk ve ocaklık statüsündeydi. Bu sancaklar Oltu, Ardanuç, Ardahan-ı Büzürg, Çıldır, Hırtıs, Tavusger, Çeçerek ve Göle, Macahel (Mahcil) ve Ahılkelek, Penek, Posof ve Ahıska olup Şavşat, Pertekrek, Livâne, Nısf-ı Livâne ocaklık üzere tevcih edilmişti. Eyalet, doksan yedisi zeâmet, 559'u timar olmak üzere toplam 656 timarlı sipahi ve bunların cebelüleriyle 1800 kadar asker çıkarıyordu. 1634-1635'te bir kısım sancakları Safevîler'in hücum ve tahribatına uğradı. Bu dönemde "Eyâlet-i Çıldır nâm-ı dîger Ahıska" adıyla anılan eyalete bağlı Ahıska sancağı Safevî işgalinde olup Çeçerek, Posof, Aspinze ve Penek harap haldeydi (BA, KK, Ruus, nr. 266, s. 93). Ahıska'nın 1639 Kasrışîrin Antlaşması'yla Osmanlı idaresinde olduğu kabul edildi.

XVII. yüzyılın ortalarına ait bir listeye göre Çıldır eyaleti Ahıska, Ardahan-ı Büzürg, Oltu, Ardanuç, Penek, Hırtıs, Çeçerek, Posof, Macahel, Acara, Ahılkelek, Livâne, Şavşat ve Pertekrek'ten oluşan üçü yurtluk ve ocaklık on dört sancaktan ibaret bir idarî bölgeydi. Burada bu tarihlerde 590 timar ve zeâmet vardı ve cebelüleriyle birlikte 1500 asker çıkarıyordu. XVIII. yüzyılda sadece Çıldır eyaleti adıyla anılan eyalete, 1722-1730 yıllarına ait bir tevcihat listesinde Mamrevan, Nısf-ı Livâne ve Pertek, Oltu, Ardanuç, Şavşat, Ardahan-ı Büzürg, Macahel, Penek, Acara-i Ulyâ, Acara-i Süflâ, Emirhoy (İmirhev [?]), Kiskim, Çeçerek (veya Göle) bağlı bulunmakta idi. Eyalet ocaklık olarak İshak Paşa'nın tasarrufunda iken 1722 Eylülünde bu statüsü kaldırılarak Trablusşam Beylerbeyi Şehsüvarzâde Mehmed Paşa'ya verildi. Ancak daha sonra 1725 Haziranında tekrar ocaklık statüsüne kavuşturularak beylerbeyiliğine İshak Paşa getirildi, 1726'da ise Tiflis eyaletiyle birleştirilerek yine İshak Paşa'ya tevcih edildi (BA, KK, nr. 523 m., s. 64-72, 96). XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Kutayis, Cercer (?) ve Tavusger'in de dahil olduğu Çıldır eyaleti on üç sancaktan oluşuyordu (BA, MAD, nr. 9550, s. 5).

1828 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Ahıska ve Ahılkelek Rus işgaline uğradı ve 1829 Edirne Antlaşması'yla Ruslar'a terkedildi. Kuzey ve kuzeydoğu sınırları daralan eyalet beş sancaktan ibaret bir idarî bölge oldu. Tanzimat'ın ilânından sonra yapılan düzenlemeler sonucu bir sancak haline getirilerek Erzurum eyaletine bağlandı (Sâlnâme-i Devleti Aliyye [1263], s. 88). 1831 nüfus sayımına göre toplam 78.668 erkek nüfusun tesbit edildiği Çıldır eyaleti 1856-1857'de on sekiz kazadan ibaret Erzurum eyaletine bağlı bir

sancak durumundaydı. 1866-1867'de ise Çıldır sancağının on bir kazası vardı. Sancağın kazaları Şavşat, Tavusger, Ardanuç, Göle, Posof, Çıldır, Ardahan, Mamrevan, Penek, Kiskim ve Oltu idi (Sâlnâme-i Devleti Aliyye [1283], s. 169). 1871-1872 tarihli Erzurum Vilâyeti Sâlnâmesi'ne göre sancak Oltu, Ardanuç, Ardahan adlı üç kaza ve bunlara bağlı yedi nahiyeden oluşuyordu (s. 138, 144). Bu sırada sancak toplam 45.065 erkek nüfusa sahipti ve bunun sadece 1875'ini hıristiyan nüfus teşkil ediyordu. Halkının çoğu ziraat ve hayvancılık yanında şal, bez dokumacılığı, kuyumculuk, bakırcılık, saraçlık gibi zenaat dallarıyla da uğraşıyordu. Rus işgaline uğramadan önce sancakta 197 cami, üç han, 283 dükkân, dört medrese, bir rüşdiye, yetmiş sekiz sıbyan mektebi tesbit edilmişti. 1876'da Çıldır ve Kars yöresi Ruslar tarafından işgal edildi ve bu durum 1918'e kadar sürdü. Rus idaresi altında Çıldır, Kars "oblast"ının (vilâyet) dört ana "okrug"undan (kaza) biri olan Ardahan'a bağlı bir nahiye durumundaydı. 16 Mart 1921'de Moskova Antlaşması'yla Türk-Sovyet sınırı kesin şeklini aldı ve Çıldır'ın kuzey ve kuzeydoğu sınırları çizildi.

Bugün Çıldır adıyla Kars iline bağlı olan kaza ise 1924'te teşkil edilmiş olup 1416 km² yüzölçüme sahiptir. Buraya merkez, Doğruyol, Kurtkale bucakları ile kırk iki kadar köy bağlıdır. 1990 sayımına göre ilçe nüfusu 24.380, ilçe merkezinin nüfusu ise 2152'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 653; BA, KK, Ruus, nr. 262, s. 213-214; nr. 266, s. 93; nr. 523 m., s. 64-72, 96; BA, MAD, nr. 9550, s. 5; TK, TD, nr. 130; BA, A. RSK, nr. 1474, s. 40, 47; Sâlnâme-i Devleti Aliyye (1263), s. 88; (1283), s. 169; (1284), s. 180; Erzurum Vilâyeti Salnâmesi (1288), s. 138, 144, 150; (1293), s. 134; Feridun Bey, Münşeât, II, 406; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 27-28, 58-59; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 408-409; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 322-325; Bekir Kütükoğlu, Osmanlıİran Siyasî Münâsebetleri (1578-1590), İstanbul 1962, s. 51-54, 69, 117-118; Mustafa Adil Özden, Tarihte Çıldır Atabeyleri ve Torunları, Erzurum 1971; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-ellerini Fethi (1451-1590),

Ankara 1976, s. 279, 288-291, 294-295, 386; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete, İstanbul 1978, s. 139-141, 176; T. Abuladze – M. Svanidze, Çildiris Eialetis Caba Davtari 1694-1732 Tz Tz, Tbilisi 1979; Feridun Ababay, Çıldır Tarihi, Ankara 1987; Tuncer Baykara, Anadolunun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolunun İdari Taksimatı, Ankara 1988, s. 94, 97, 108, 115, 118, 129, 134, 140; Fazıla Akbal, "1831 Tarihinde Osmanlı İmparatorluğunda İdarî Taksimat ve Nüfus", TTK Belleten, XV/60 (1951), s. 617-627; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdari Taksimatı", Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 201-232; İlber Ortaylı, "Çarlık Rusyası Yönetiminde Kars", TED, sy. 9 (1978), s. 343-362; İlhan Şahin, "Tîmâr Sistemi Hakkında Bir Risâle", TD, sy. 32 (1979), s. 905-935; Mihail H. Svanidzé, "L'Zconomie rurale dans le vilâyet d'Akhaltaikhé (Çıldır) d'après le registre détaillé de 1595", Contributions à l'histoire Zconomique et sociale de l'Empire ottoman, Turcica, III, Paris 1983, s. 251-266; Kamûsü'l-a'lâm, III, 1878-1879.

Feridun Emecen

ÇINAR VAK‘ASI

IV. Mehmed devrinde 1656’da yeniçerilerle sipahilerin İstanbul’da çıkardıkları isyana verilen ad.

XVII. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti idarî yönden oldukça karışık bir döneme girmiştir. Bu durum özellikle IV. Murad devrinden sonra daha da artmış, çocuk yaşta tahta geçen Sultan IV. Mehmed’in devlet idaresine hâkim olamaması yüzünden sarayda vâlide sultanlar ve iç ağalar nüfuz kazanmıştı. Devlet erkânı arasındaki rekabet ve geçimsizlik ise son haddine varmıştı. Bu sebeple Girit seferi dolayısıyla Venedikliler’le Adalar denizinde devam eden savaşta başarı sağlanamamış, hatta Çanakkale Boğazı kuşatma altına alınmıştı. Ayrıca imparatorluğun malî durumu da pek iyi değildi. Ulûfeleri zamanında ödeyemeyen devlet askere züyuf, kırkık ve kızıl (bakırı çok) akçe vermek zorunda

kalmış, aldığı bu paradan dolayı da asker arasında memnuniyetsizlik baş gösterdiği gibi esnafla aralarında anlaşmazlıklar çıkmaya başlamıştı.

Bu ortamda Girit’teki savaştan dönen ve dokuz taksit maaşlarını alamayan bir kısım yeniçeriler, devrin hazine kethüdâsı ve sır kâtibi olarak vazife gören Ma‘noğlu Mîr Hüseyin Bey’in nakline göre, gadre uğramış bazı âyan ve ileri gelenlerin de tahriki üzerine (bk. Naîmâ, VI, 141) Ağakapısı’na giderek şikâyette bulundular. Fakat Kul Kethüdâsı Osman Ağa’nın kendilerini dinlememesi üzerine yeniçeri kışlalarına giderek durumdan memnun olmayan diğer yeniçerilerle iş birliği yaptılar.

Bu sırada ulûfelerini alamamış olan sipahiler de yeniçeri kışlalarının bulunduğu Etmeydanı’na geldiler ve 2 Mart 1656 Cuma günü onlarla birleştiler. Nihayet Hezârpâre Ahmed Paşa’nın iç mehterliğinden taşraya çıkarılmış yani görevinden uzaklaştırılmış Sipahi Mehter Hasan Ağa, Şamlı Mehmed Ağa, Galata Voyvodalığı’ndan atılmış Karakaş Mehmed gibi daha bazı kimseler zorbaların başına geçerek, “Yarın sabah ayak divanı isteriz” diye saraya haber gönderdiler. Bu fitnede kusurlu görülen ocak ağalarından bazılarının değiştirilmesine ve isteklerinden vazgeçmeleri için âsilere haber

gönderilmesine rağmen zorbalar taleplerinde ısrar ettiler.

Âsiler 4 Mart Pazar günü Etmeydanı'ndan Atmeydanı'na geçerek aynı gün Şeyhülislâm Hüsamzâde'nin adamlarından olup bu olayda ara buluculuk yapmak isteyen Kara Abdullah Ağa'yı meydanda öldürdüler. Daha sonra padişahı tekrar ayak divanına davet ettiler. IV. Mehmed, yanında vezirler, ilim adamları, piyade ve sipahi askeri olduğu halde ayak divanı için Soğukçeşme'deki Alay Köşkü'ne geldi. Zorbalar başlarında Sipahi Mehter Hasan Ağa olduğu halde padişaha şikâyetlerini şifahen anlattılar. Girit'te Venedikliler'in verdiği zarar ve ziyandan, askere ayarı düşük akçe verilmesinden, ulûfelerin geç kalmasından, ağalarla musâhiblerin yolsuzluklarından uzun uzun bahsettiler. Sonunda bütün bu işlere sebep olan Enderun ve Bîrun erkânından otuz kadar ağanın ismini vererek bunların başlarını istediler. Padişahın yanında bulunan ve henüz yeni sadrazam tayin edilmiş olan rikâb kaymakamı Zurnazen Mustafa Paşa bu kişilerin mallarının müsadere edilip kendilerinin sürülmelerini teklif ettiyse de herhangi bir faydası olmadı. Âsilerin, "Seni dahi isteriz" demeleri üzerine ortalığa bir sessizlik hâkim oldu ve neticede padişahın hatt-ı şerifiyle önce Dârüssaâde Ağası Behram Ağa, Kapı Ağası Bosnalı Çalık Ahmed Ağa ve İbrâhim Ağa bostancıbaşı vasıtasıyla öldürüldü, cesetleri saraydan çıkarılarak âsilere teslim edildi. Daha sonraki günlerde de saray içinden ve dışından otuz kadar devlet adamı yakalandıkları yerlerde öldürüldüler. Bunların cesetleri âsiler tarafından Sultanahmet Meydanı'ndaki çınar ağaçlarına asıldı. Bundan dolayı bu olaya Osmanlı tarihinde "Çınar Vak'ası" adı verildi. Aynı zamanda bu manzara, meyveleri insan şeklinde bir ağaca benzetildiğinden tarihimizde "Vak'a-i Vakvakıyye" adıyla da meşhur oldu.

İsyanın sonunda zorbaların arzusuyla sadâret ve meşihat makamlarında ve diğer dairelerde değişiklikler yapıldı. Nihayet 8 Mart 1656 günü sipahilerin ulûfeleri kuruş olarak çıktı. Âsiler de idamını istedikleri kimselerin henüz ele geçmeyenlerinin ileride katledilmesi şartıyla dağıldılar, böylece isyan sona erdi.

BİBLİYOGRAFYA

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2635, s. 462 vd.; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 36 vd.; Vecîhî Hüseyin, Târih, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 917, vr. 47b; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekayi'nâme, Topkapı Sarayı, Koğuşlar Kitaplığı, nr. 915, vr. 26b vd.; Naîmâ, Târih, VI, 139-155; Silâhdar, Târih, I, 26-30; Hammer (Atâ Bey), X, 251-255; Ahmed Refik, Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1923, IV, 198-211; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III, 290-292; Danişmend, Kronoloji, III, 420-421; Eremya Çelebi Kömürciyan, "Çınar Vak'ası" (nşr. Hrand D. Andreasyan – Fahri Ç. Derin), İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 3, İstanbul 1957, s. 57-65; Reşad Ekrem Koçu, "Çınar Vak'ası", İst.A, VII, 3920-3921.

Münir Aktepe

ÇINARALTI

Orhan Seyfi Orhon tarafından çıkarılan haftalık Türkçü fikir ve sanat dergisi.

Bazı aralıklarla 9 Ağustos 1941-9 Haziran 1948 tarihleri arasında toplam olarak 161 sayı yayımlanmıştır.

Yayın hayatında üç devre görülen derginin ilk devresi 9 Ağustos 1941-15 Temmuz 1944 yılları arasındadır. 34. sayıdan sonra (28 Mart 1942) geçici olarak yayın faaliyeti durdurulmuş, iki ay kadar sonra tekrar yayına başlamıştır. 66. sayıda Yusuf Ziya Ortaç da yayına katılmış, ancak bu beraberlik 73. sayıya (13 Şubat 1943) kadar devam etmiştir. Derginin 130. sayısında (18 Mart 1944) esasta Türkçülük ülküsünden ayrılmadan fikir, sanat ve aktüalitede bazı yenilikler yapılacağı açıklanmıştır. Derginin ebadı büyümüş, daha önce mevcut Türkçü sloganlar kaldırılmıştır. Bu devre 146. sayıya kadar devam eder. 26 Ağustos-16 Eylül 1944 tarihleri arasındaki ikinci devrede dergi gazete görünümünü alır. Ancak dört sayı süren ve yayına Y. Ziya Ortaç'ın ikinci defa katıldığı bu devrede de dergiye milliyetçilik meselesi, dil ve edebiyat konularıyla şiirler hâkim durumdadır. 17 Mart-9 Haziran 1948 tarihleri arasındaki üçüncü ve son devrede derginin sahibi ve başyazarı Yusuf Ziya Ortaç'tır. Bu devrede ancak on bir sayı yayımlanabilen derginin yayın hayatı 9 Haziran 1948'de sona erer.

Çınaraltı, yayın hayatına başlarken Türkçü bir dergi hüviyetinde olmakla beraber daha sonraki yıllarda biraz da siyasî iktidarın Türkçüler üzerindeki baskılarının tesiriyle zaman zaman Türkçülüğü savunur duruma geçtiği halde zaman zaman da bu fikriyatın tamamen dışında tarafsız bir dergi hüviyetine bürünmüştür. Dergi 1944 yılında meşhur Nihal Atsız-Sabahattin Ali davasını (bk. DİA, IV, 87) yorum yapmadan verirken devrin cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün Türkçüler'e hücum eden 19 Mayıs bayramı konuşmasını imalı bir şekilde nakleder.

Devrin siyasî havası dolayısıyla Mayıs 1944'ten sonra magazine kaymakla beraber yine de ilk çıkışındaki Türkçü fikir ve sanat dergisi hüviyetini

korumaya çalışmıştır. Yayın hayatı boyunca dergide birçok şiir yanında Türkçülük, milliyetçilik, Türk medeniyeti ve kültürü, Türk sanatları, dil, din, ticaret ve iktisat, mûsiki, tarih ve edebiyatla ilgili pek çok makale neşredilmiştir. Yayımlandığı

dönemin çeşitli kültür meselelerine de eğilen dergi, Bursa, Kırım ve Makedonya ile Türkistan'a ait çeşitli folklorik bilgiler, örf ve âdetlerle yurt dışında kalan bir kısım sanat eserlerine dair yazılara da yer vermiştir. Çınaraltı, esasında Türk kültürünün, Türk tarih ve medeniyetinin çeşitli coğrafyalardaki varlığıyla meşgul olmayı milliyetçilik anlayışının temeli saymıştır. Birçok sayıda Ziya Gökalp'ten iktibaslar yapan dergi ayrıca Atatürk, Ziya Gökalp, Nâmık Kemal, Ahmed Hâşim ve Ömer Seyfettin için özel sayılar çıkarmıştır.

Yedi yıllık yayın hayatı boyunca dergide şiir, hikâye, hâtıra ve makaleleri yayımlanan belli başlı isimler şunlardır: M. Emin Yurdakul, B. Kemal Çağlar, Yahya Kemal, Şükûfe Nihal, Y. Ziya Ortaç, Nihal Atsız, Halide Nusret, Orhan Seyfi Orhon, Edip Ayel, Zeki Ömer Defne, Faruk Nafiz Çamlıbel, Halit Fahri Ozansoy, Mithat Cemal, Fazıl Ahmet Aykaç, Feyzi Halıcı, H. Nihat Boztepe, Mehmet Çınarlı, H. Namık Orkun, Z. Velidi Togan, R. Oğuz Türkkan, Nejdet Sançar, Besim Atalay, Enver Behnan Şapolyo, İsmail Hami Danişmend, Peyami Safa, Altemur Kılıç.

Derginin 59. sayısından itibaren (7 İkinciteşrin 1942) "Çınaraltı neşriyat" adı altında bir yayın serisi kurulmuş, bu seride Yusuf Ziya'nın Beşik, Orhan Seyfi'nin Dün, Bugün, Yarın ve H. Namık Orkun'un Yeryüzünde Türkler ve Millî Türk Efsaneleri adlı eserleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Musa R. Bilgi, Çınaraltı Dergisinde Çıkan Şiirlerin Tahlili (lisans tezi, 1975), İÜ Ed.Fak. Ktp., THT, nr. 1128; Cihat Erol, Çınaraltı Mecmuasının Sistematik Tetkiki (lisans tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Ktp.; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Münakaşaları (doktora tezi, 1989), İÜ Ed.Fak.

Ktp., THT, nr. 59; Ziya Bakırcıoğlu, "Çınaraltı", TDEA, II, 142-143; Ömer Faruk Akün, "Atsız, Hüseyin Nihal", DİA, IV, 87.

Kâzım Yetiş

ÇIPLAK

XVIII. yüzyıl sonlarında Tersâne-i Âmire askerlerinden bir sınıfın adı.

III. Selim devri kaptanpaşalarından Küçük Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı zamanında 1792'de onun tarafından teşkil edildiğinden bazan "Hüseyin Paşa çıplağı" diye de anılırdı. Çıplaklar kaptanpaşanın refakatinde âdeta bir merasim kıtası gibi olduklarından "kaptanpaşa çıplağı" olarak da ifade edilirlerdi. Sayıları fazla olmayan çıplakların tersanede özel bir görevleri vardı. Kaptanpaşa filikasında hizmet ederlerken biri baş kısmında vardacılık ve kancacılık yapar, ikisi kıç tarafında sancak yanında durur, on kadarı da kürek çekerdi.

Boylu poslu ve gösterişli gençlerden oluşturulan çıplaklar yarı çıplak dolaşırlardı. Genellikle sırtlarına al çuhadan kenarları sırma kolsuz bir yelek, bacaklarına paçaları kırmızı şeritli kısa bir şalvar giyerler, bellerinde kırmızı bir çifte tabanca ile uzunca bir bıçak taşırlardı. Baldırları ve omuza kadar kolları çıplak kalırdı. Serpuşları mavi top püsküllü kırmızı Cezayir fesiydi.

Çıplaklar sınıfı Alemdar Mustafa Paşa zamanında 1808 yılında kaldırılmıştır. Ömürleri fazla olmamakla birlikte garip görünüşleriyle halk ağzında bazı deyimlerde uzunca bir süre daha yaşamışlardır. Meselâ yersiz soyunan delikanlılar için, "Hüseyin Paşa çıplağı gibi dolaşmaya utanmıyor musun?" denilirdi.

Çıplak tabiri yeniçerilerde hizmete girmek üzere nöbetle soyunan neferler hakkında da kullanılırdı. Fakat bunlara daha ziyade "ağa çıplağı", "kaptanpaşa çıplağı" denirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Târih, VII, 369; Atâ Bey, Târih, II, 193-198; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, s. 89-90; Pakalın, I, 362; Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 66; İst.A, VII, 3924-3925; TA, XI, 488.

Abdülkadir Özcan

ÇIRÂĞ-ı DEHLÎ

چراغ دهلى

Şeyh Nasîrüddîn Mahmûd b. Yahyâ (ö. 757/1356)

Çiştiyye tarikatına mensup Hindistanlı meşhur sûfî.

673 (1274) veya 675'te (1276) Kuzey Hindistan'ın Avad şehrinde dünyaya geldi. Ailesi aslen İranlıdır. Dokuz yaşındayken zengin bir yün tüccarı olan babasını kaybetti. Annesi eğitimini sağlama konusunda büyük titizlik gösterdi. Dinî ilimleri Mevlânâ Abdülkerîm-i Şirvânî ve Mevlânâ İftihârüddîn-i Gîlânî'den okudu. Genç yaşlarından itibaren ilimle uğraşmaktan çok kendini zühd, riyâzet ve ibadete vermeyi tercih etti. Yirmi beş yaşında dünyadan el etek çekip Avad şehrinin dışındaki ormanlarda devamlı oruç tutarak on beş yıl kadar yaşadı. Kırk veya kırk üç yaşında iken Avad bölgesinden ayrılarak Delhi'nin "sultânü'l-meşâyih" diye anılan en meşhur Çiştî şeyhi Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleri arasına katıldı. Kısa zamanda mürşidinin en sevdiği müridi oldu. 724'te (1324) hilâfet aldı. Çiştîler'in çok sevdiği semâı sünnete aykırı gördüğünden Nizâmeddin Evliyâ'nın semâ meclisine katılmaz, şeyhi de onun bu tavrını hoş karşılardı. Delhi'de bir müddet kaldıktan sonra Nizâmeddin'in başka bir müridi olan meşhur şair Emîr Hüsrev-i Dihlevî aracılığıyla oradan ayrılıp tekrar orman ve dağlara dönmek için şeyhinden izin istediyse de Nizâmeddin ona Delhi'de kalıp karşılaştığı sıkıntılara katlanmasını tavsiye etti.

Nizâmeddin Evliyâ'nın vefatı üzerine (725/1325) onun kurduğu hankahın başına geçince Delhi'nin bütün Çiştîler'i kendisinin etrafında toplanmaya başladı. "Çırâğ-ı Dehlî" lakabını alması bundan dolayıdır. Esasen fazla kalabalıktan rahatsız olan Çırâğ-ı Dehlî, eskiden beri Çiştîler'e düşmanca davranan Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk'un çeşitli baskılarına mâruz kalmaya başladı. Çiştîler'in siyasî prensipleri hükümdarlardan uzak kalmalarını gerektirirken sultan onların kendisine hizmet etmelerini istedi. Nitekim çıktığı birkaç seferde onu zorla câmedar* olarak yanına aldı; bir defa da hapse attırdı. Bu zorluklara büyük bir sabırla katlanan Çırâğ-ı Dehlî,

Muhammed b. Tuğluk'un vefatından (752/1351) sonra Sultan Fîrûz'un Delhi

tahtına geçmesinde büyük rol oynadı. Sultan Tuğluk'un aksine Sultan Fîrûz Çırâğ-ı Dehlî ve diğer Çiştîler'e çok saygılı davrandı ve onun hankahına büyük servetler bağışladı.

Zikir metodu olarak her nefeste Allah'ı zikretmeye (pâs-ı enfâs) büyük önem veren Çırâğ-ı Dehlî 754'te (1353) çilehânesinde yalnız olarak ibadet ederken Türâb adında bir Kalenderî tarafından bıçaklandı. Ancak ölümden kurtuldu ve her zamanki sabır ve teslimiyetiyle suikastçının cezalandırılmasını önledi, üstelik kendisine bir miktar para verdi. Çırâğ-ı Dehlî 18 Ramazan 757 (14 Eylül 1356) tarihinde vefat etti. Vasiyeti üzerine cenazesini müridlerinden Seyyid Muhammed Gîsûdırâz yıkadı, ancak Gîsûdırâz'ı halife tayin ettiği kesin değildir. Yine vasiyeti uyarınca Nizâmeddin Evliyâ'dan aldığı hırka ve tesbihi kendisiyle birlikte defnedildi. Fîrûz Şah tarafından yaptırılan türbesi bugün harap durumda olup bulunduğu semt sakinleri genellikle Hindû'dur. Müslümanlar ölüm yıl dönümlerinde türbesini ziyaret ederler.

Şiire önem vermeyen ve hatta şiir söylemenin derviş için zararlı olabileceğine inanan Çırâğ-ı Dehlî bir eser bırakmamıştır. Müridlerinden Hamîd Kalender ondan işittiği sözleri (melfûzât) derleyerek Hayrü'l-mecâlis adlı bir kitap meydana getirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1332, s. 80-86; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ, İstanbul 1326, s. 100; Emîr Hurd, Siyerü'l-evliyâ, Lahor, ts., s. 249-253; Hamîd Kalender, Hayrü'l-mecâlis (nşr. K. A. Nizami), Aligarh 1959, tür.yer.; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâ, Kanpûr 1902, I, 353-357; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, II, 155-156; Ma'sûm Ali Şah, Tarâik, II, 138, 146, 149; K. A. Nizami, Târîh-i Meşâyih-i Çişt, Delhi 1953, s. 178-192; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevser, Lahor 1975,

s. 411-422; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 347, 351, 356; B. B. Lawrence, Notes from a Distant Flute, Tahran 1978, s. 25-30; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi 1978, I, 184-189; Gulâm Ali Âryâ, Tarîka-yi Çiştî der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 134-138; Muhammed Habib, “Shaikh Nasiruddın Mahmud Chiragh-i Dehli as a Great Historical Personality”, IC, XX/2 (1946), s. 129 vd.; Aziz Ahmad, “The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India”, Isl., XXXVIII (1962), s. 151-152; M. Hidayet Hosayn, “Çirâg Dehlî”, İA, III, 435; Mohammad Shafi, “Cairagh-i Dihlı”, EI² (İng.), II, 47-49; Sharif Husain Qasemi, “Caerag-e Dehlı”, EIr., V, 262-263.

Hamid Algar

ÇIRAĞAN SAHİLSARAYI

İstanbul'da Beşiktaş ile Ortaköy arasında Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan saray.

1910'da geçirdiği bir yangın sonucu tamamen harap olarak günümüze sadece iskelet halindeki dış duvarları kalan ve Çırağan Sahilsarayı'nın esas binasını teşkil eden Hünkâr Dairesi'nin bulunduğu alanın son yüzyıllarda hayli önem kazanmış bir mevki olduğu bilinmektedir. Burada XVII. yüzyılda Kazancıoğlu bahçesi adıyla tanınan bir bahçe bulunuyordu. Evliya Çelebi, sonradan IV. Murad'ın (1623-1640) kızı Kaya Sultan'a hediye ettiği bu bahçede sultan tarafından bir yalı köşkü yaptırıldığını ifade etmektedir. Daha sonra burada Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (ö. 1730) eşi Fatma Sultan için büyük bir saray yaptırmıştır. Bahçesinde, III. Ahmed ile (1703-1730) Damad İbrâhim Paşa başta olmak üzere bütün saray erkânının katıldığı çırağan (çerâğan) âlemlerinin yapılmasından dolayı Çırağan Sarayı adıyla anılmaya başlanmıştır. I. Mahmud'un (1730-1754) ilk yıllarında bakımsız kalan saray daha sonra padişahın emriyle onarılarak özellikle yabancı sefirlerin ağırlanmasında kullanılmıştır. Saray, aynı yüzyılın sonlarında III. Selim'in (1789-1807) kız kardeşi Beyhan Sultan'a verilmişse de Beyhan Sultan bir süre sonra yapıyı iade etmiş, III. Selim de sarayı bazı eklemelerle büyüttürmüş (1803-1804) ve saltanatının son iki yazını burada geçirmiştir. II. Mahmud döneminde de (1808-1839) yazlık saray olarak kullanılan yapı, 1836 yılında yan kısımda bulunan Hanım Kadın Mescidi ile bir mektep yıktırılarak mevcut alanı genişletilmiş ve bazı eklemelerle de büyütülmüştür. Mimar Karabet Balyan'ın ahşap olarak yaptığı ek bölümler saraya bu dönemde daha değişik bir görünüm kazandırmıştır. 1839'da yeni bölümleriyle birlikte açılışı yapılan saray, Sultan Abdülmecid (1839-1861) tarafından da önceleri yine yazlık saray olarak kullanılmış, ancak Dolmabahçe Sarayı'nın inşasından (1842-1853) sonra yavaş yavaş terkedilerek yine kâgir bir saray yaptırmak amacıyla 1276 (1859-60) yılında tamamen yıktırılmıştır.

Abdülmecid'in ölümü sebebiyle ertelenen yeni sarayın yapılışı Abdülaziz'in (1861-1876) tahta geçmesinden sonra hemen ele alınmış ve

inşaat işiyle, Nikogos Balyan'ın çizdiği mevcut planı uygulamak üzere oğulları Sarkis ve Agop Balyan görevlendirilmiştir. Yeni plana göre arsanın ortasında kalan Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin kaldırılmasına karar verilmiş ve Maçka'da bir yenisi yaptırılarak mevlevîhâne buraya taşındıktan sonra eski bina yıkılmıştır (bk. BEŞİKTAŞ MEVLEVÎHÂNESİ). 1863'te fiilen başlayan inşaat 1871 yılında tamamlanmıştır. Abdülaziz inşası bittiğinde yeni saraya yerleşmiş, ancak birkaç ay gibi kısa bir süre sonra rutubetli olduğu gerekçesiyle burayı terkederek Dolmabahçe Sarayı'na dönmüştür. II. Abdülhamid ise (1876-1909) tahta geçtiği zaman burayı tahttan

indirilen ağabeyi V. Murad'a tahsis etmiş ve böylece saray eski padişahın ölümüne kadar (1904) yirmi sekiz yıl süreyle onun ve ailesinin ikameti için kullanılmıştır. V. Murad'ın saraya kapatılmasından iki yıl sonra, onu kurtarmak ve tekrar tahta geçirmek için 20 Mayıs 1878'de gazeteci Ali Suâvi ve arkadaşları tarafından saraya bir baskın düzenlenmiş, ancak Beşiktaş Karakolu zaptiyelerinin müdahalesiyle teşebbüs önlenerek Ali Suâvi ve yandaşları öldürülmüştür (bk. ÇIRAĞAN VAK'ASI).

II. Meşrutiyet'in ilânından dört ay kadar sonra saray Meclisi Meb'ûsan'a tahsis edilmiş ve toplantılara cevap verecek şekilde yeni bir düzenleme yapılarak üst kattaki üç salondan Boğaziçi'ni gören birincisine padişah için taht konup ortadaki Meclisi Meb'ûsan'a, İstanbul tarafındaki ise Âyan Meclisi'ne verilmiştir. Meclisi Meb'ûsan'ın ikinci devre oturumu 14 Kasım 1909'da açılmış, ancak bu açılıştan sonra sarayın ana binası, 19 Ocak 1910 günü öğle üzeri kalorifer bacasından veya elektrik kontağından çıktığı söylenen ve bütün çabalara rağmen söndürülemeyerek beş saat süren bir yangın sonucunda tamamen yanmış, geriye yalnızca günümüze kadar ulaşan dış beden duvarları kalmıştır. Yangın bina ile birlikte çok değerli bir kültür hazinesinin yanı sıra yakın tarihe ışık tutabilecek çeşitli belgelerle orada muhafaza edilen jurnalleri de yok etmiştir.

Çırağan Sarayı, mermerden zengin süslemeli cephesi ve son derece görkemli iç mimarisiyle hiç şüphesiz ait olduğu dönemin en dikkat çekici binalarından biriydi. Sarayın yapımı için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmamış, inşaat ve dekorasyon işlerinde kullanılan mermer, somaki, sedef gibi malzemelerin birçoğu yurt dışından getirtilmiştir. Tophane, tersane ve hazîne-i hâssa gelirleriyle Mısır'dan alınan paralar da dahil olmak üzere

yapı 5 milyon Osmanlı altınına mal olmuştur.

Çırağan Sahilsarayı aslında çeşitli birimlerden oluşan kompleks bir yapıydı. Bugüne sadece duvarları ulaşan ana bina ile (Hünkâr Dairesi) Harem Dairesi ve Ağalar Dairesi olmak üzere üç bölümü incelenebilmektedir. Bünyesinde ayrıca Yalı Köşkü'nü, çeşitli bahçeler ve bunların içindeki köşklerle havuz ve kayıkhâneleri de barındıran sarayın geniş bir alana dağılmış Fer'iye sarayları denilen değişik yapı birimlerinden meydana geldiği anlaşılmaktadır. Günümüzde sarayın ayakta kalan Harem Dairesi Beşiktaş Kız Lisesi, Ağalar Dairesi de restore edilip yol tarafına yeni bir bina ilâvesiyle Devlet konukevi olarak kullanıma hazırlanmaktadır. Ortaköy Camii tarafındaki bölümleri ise Yüksek Denizcilik Okulu, Galatasaray Lisesi ve Kabataş Lisesi'ne aittir.

Asıl Çırağan Sarayı'nı teşkil eden ana bölüm, genel hatlarıyla neoklasik üslûpta yapılmış üç katlı bir binadır. Rıhtım boyu 750 m., denize bakan cephesinin uzunluğu 120 m., eni ise 42 metredir. Yüksek bir bodrum katının üzerine binanın esasını oluşturan iki kat yerleştirilmiştir. Bodrum katında küçük ölçüde pencerelerin yer aldığı saray, iki kat boyunca âbidevî ve zengin süslemeli bir cephe mimarisine sahiptir. Süslemelerin yoğunlaştığı deniz tarafındaki cephenin iki katında da aynı düzen uygulanarak alttan ve üstten düz söveli, iki yanda sütunçelere oturan kemerli pencerelerle gayet hareketli bir mimari kompozisyona gidilmiştir. Cephenin orta kısmına çift kollu bir merdiven yerleştirilmiş ve bu merdivenle ulaşılan giriş bölümü, her iki katta da dörder adet âbidevî ince yivli çift sütunla dışa taşkın bir profil halinde belirtilmiştir. Cepheyi, iki kat arasında sınır çizen plastik bir friz ortadan ikiye bölmekte ve üst tarafını da ajurlu ve düz mermer panoların meydana getirdiği geniş bir korniş taçlandırmaktadır. Buradaki ajurlu şebekelerin benzerine dekoratif bir unsur olarak sarayın diğer cephelerindeki pencerelerde de rastlanır. Binaya giriş, deniz tarafındaki iki kollu merdivenin dışında diğer cephelerden de yine merdivenlerle sağlanmakta ve sarayın dört adet merasim kapısı bulunmaktadır. Gösterişli süslemelere sahip olan bu kapılardan cadde tarafında yer alan ikisi Saltanat Kapısı ve Vâlide Sultan Kapısı adlarıyla, deniz tarafında kalan diğer ikisi ise Koltuk Kapısı olarak tek bir isimle anılır. Bunların dışında cadde tarafındaki cephede diğer bir kapı daha bulunmakta ve caddeyi boydan boya kaplayan bir köprünün altına denk geldiği görülen bu kapının servis

kapısı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu köprü, Çırağan Sarayı'nın yapıldığı dönemden kalan ve zamanında sarayı Yıldız Sarayı'nın bahçesine bağlayan bir üst geçit durumundaki köprüdür. Yakın zamanda restorasyon çalışması içine alınan köprü, bir zafer takı formunu hatırlatacak şekilde ortadaki geniş, yanlardakiler daha dar ölçülerde üç gözlü olarak düzenlenmiştir. Ana binada son yapılan çalışmalar sırasında değişik zamanlara tarihlenen sıva altında kalmış bazı kapılar bulunmuştur. Bu kapıların zaman içinde kullanılıp sonradan örülerek kapatılmış oldukları düşünülürken bir yandan da bunların bir önceki ahşap saraya ait

olabilecekleri ihtimali üzerinde durulmaktadır. Fonksiyonları bugün kesin olarak anlaşılamayan bu kapıların, V. Murad'ın burada tutulduğu sırada sarayın dışarıyla bağlantısını kesmek için sonradan örülmüş olmaları da muhtemeldir.

Sarayın mimari açıdan dışı kadar içinin de gösterişli olduğu bilinmektedir. Bütün duvarların değişik renk mermerlerle kaplandığı iç mekânlarda çok sayıda mermer ve somaki sütun taşıyıcı olarak kullanılmış, arabesk üslûptaki at nalı kapı kemerlerinde ise kırmızı-beyaz mermerlerle iki renkli bir taş işçiliğine gidilmiştir. Ahşap işçiliğinin en zengin örnekleri bir arada uygulanmış, kapılarla masa, dolap, kanepe, koltuk gibi değişik türdeki eşya abanoz ve ceviz üzerine sedef, bağa ve fildişi kakmalarla süslenmiştir. İnşaat ve dekorasyonda kullanılan malzemelerin seçiminde büyük bir özen gösterilmiş, çoğu yurt dışından getirilen bu malzemeden başka değişik türdeki aksesuarların da birçoğu yine dışarıdan temin edilmiştir. Sarayın bütün odalarını süsleyen duvar nakışları ve resimlerinin yapımında devrin en ünlü usta, ressam ve dekoratörleri görev almışlardır.

Bahçesi uzun yıllar futbol sahası olarak kullanılan ve eski ihtişamı yalnızca Meclisi Meb'ûsan olduğu dönemden kalma fotoğraflarında görülebilen saray, günümüzde bahçesine yaptırılan büyük ve modern otelin bir bölümü olarak restore edilip düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 448; Yıldız Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90853; Sedat Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, II, 213-222; Pars Tuğlacı, “Çırağan Sarayı”, Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 59-61, 178-184, 346; H. Y. Şehsuvaroğlu, Boğaziçi’ne Dair, İstanbul 1986, s. 131-137; a.mlf., “Çırağan Sarayı”, TTOK Belleteni, sy. 117 (1951), s. 9-10; Çelik Gülersoy, Çerâğan Sarayları, İstanbul 1992, tür.yer.; Kürşat Ekrem Uykucu, “Çırağan Sarayı”, Hayat Tarih Mecmuası, II/7, İstanbul 1967, s. 46-50; M. Tayyib Gökbilgin, “Çırağan Sarayı”, İA, III, 390-392; R. Ekrem Koçu, “Çırağan Sahil Sarayı”, İst.A, VII, 3934-3936.

Selda Ertuğrul

ÇIRAĞAN VAK‘ASI

Çırağan Sarayı’nda göz hapsinde tutulan V. Murad’ı kaçırma teşebbüsü.

Aklî dengesinin bozulması yüzünden tahta çıktıktan üç ay sonra hal‘ edilerek (31 Ağustos 1876) Çırağan Sarayı’nda oturmasına izin verilen V. Murad çeşitli zamanlarda buradan kaçırılmak istenmiştir. Bunlardan kanlı olarak bastırılanı Ali Suâvi’nin giriştiği Çırağan Vak‘ası’dır (20 Mayıs 1878).

V. Murad’ın annesi Şevkefzâ Kadın Efendi, oğlunun sıhhatinin iyi olduğu ve II. Abdülhamid’in haksız yere tahtı ele geçirdiği propagandasını yayıyordu. II. Abdülhamid bu dedikoduları etkisiz hale getirmek üzere yerli ve yabancı doktorlara V. Murad’ı tekrar muayene ettirerek gerçekten hasta ve tedavisinin de imkânsız olduğuna dair bir rapor aldığı halde üç ay sonra V. Murad’ı kaçırmak üzere kurulmuş gizli bir cemiyetin varlığı ortaya çıkarıldı (Kasım 1876). İngiliz elçiliği eski hizmetlilerinden Rum asıllı İstavridis ile Lehistan göçmenlerinden Jüli’nin de dahil olduğu gizli cemiyetin elebaşıları kadın kıyafetinde saraya girerlerken yakalandı. Yapılan muhakeme sonucunda her biri ömür boyu sürgün cezasına çarptırıldıysa da II. Abdülhamid tarafından affedildiler (27 Nisan 1877).

Teşkilâtlarına mensup olması dolayısıyla Sultan Murad’ın sağlığı ve âkıbetiyle yakından ilgilenen masonların güvenini kazanmış olan İbrâhim Edhem Paşa’nın sadrazamlıktan azlinden sonra (11 Ocak 1878) İstanbul’daki mason teşkilâtı tarafından V. Murad’la ilgili olarak gizli bir cemiyet kuruldu. Komitenin kurucusu Prodos mason locasının üstâd-ı âzamı olan Kleanti Skaliyeri idi. Rum asıllı bir tüccar olan Kleanti V. Murad’ı daha veliaht iken on sekizinci dereceden mason locasına kaydederek onunla sıkı bir dostluk kurmuştu. Sultan Murad’ın câriyelerinden Nakşibend Kalfa, Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi muavinlerinden Ali Şefkati Bey ile Evkaf Nezâreti Senedat Odası Mukabelecisi Aziz Bey gizli cemiyetin belli başlı üyeleriydiler. Aziz Bey’in faaliyetleri ve cemiyetin ikinci başkanı gibi telakki edilmesinden dolayı bu cemiyete “Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi” denilmiştir.

Kleanti Skaliyeri su yolunu kullanarak sık sık Çırağan'a giriyor, Sultan Murad ve Vâlide Sultan'la görüşüyordu. Paris'ten özel olarak getirttiği bir doktoru da aynı yoldan Çırağan'a sokmuş ve bir hafta süreyle V. Murad'ı tedavi ettirmişti. Skaliyeri, V. Murad'ı tekrar tahta çıkarmak için büyük devlet adamlarını elde etmek üzere Nakşibend Kalfa vasıtasıyla giriştiği teşebbüs başarısız kalınca İngiliz elçiliğine başvurdu. İngiliz elçiliğinden beklediği desteği alamayan Kleanti-Aziz Bey Komitesi II. Abdülhamid'i bir suikastta öldürerek V. Murad'ı tekrar tahta geçirmeye karar verdi. Cemiyet üyelerinden Hacı Hüsnü Bey durumu bağlı olduğu Kâşgar elçisi Yâkub Han vasıtasıyla padişaha bildirdi. II. Abdülhamid de Hacı Hüsnü Bey'i cemiyet hakkında bilgi toplamak üzere görevlendirdi. Cemiyet Şubat 1878'den itibaren suikast planını uygulamak için birkaç defa harekete geçtiyse de hükümet daha önce tedbir aldığı için başarıya ulaşamadı. Bu sırada patlak veren "Ali Suâvi Vak'ası" komitenin harekete geçmesini geciktirdiği gibi Hacı Hüsnü Bey'in de tutuklanmasına sebep oldu. "Çırağan Vak'ası" olarak bilinen bu olayın Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi'yle ilişkisinin olup olmadığı tesbit edilememekle birlikte bu konuda çeşitli spekülasyonlar yapılmıştır.

II. Abdülhamid'in tahta çıkmasından sonra onun izniyle İstanbul'a dönen (Ekim 1876) ve 16 Aralık 1877'de bütün resmî görevlerine son verilen Ali Suâvi'nin bu tarihten ölümüne kadar geçen yaklaşık beş aylık sürede ne yaptığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar onun bu sırada Üsküdar Komitesi adıyla gizli bir cemiyet kurduğunu ileri

sürerken bazıları da İngiliz ve Ruslar'la sıkı münasebette bulunduğunu iddia etmektedirler. Fakat 93 Harbi'ni yenilgiyle sona erdiren Edirne Mütarekesi (31 Ocak 1878) ve Ayastefanos Antlaşması'nın (3 Mart 1878) ağır hükümlerinin Ali Suâvi'yi çok etkilediği muhakkaktır.

Ali Suâvi, taraftarlarına cami ve medrese gibi yerlerde yoğun bir propaganda başlattı. Özellikle bu sırada İstanbul'da toplanmış bulunan Rumeli muhacirleri arasına giren propagandacılar II. Abdülhamid aleyhine ve V. Murad lehine sözler söylüyorlardı. V. Murad'ın tahta çıkması halinde Ruslar'la yapılan antlaşma şartlarının bozulacağını ve Ruslar'ın İstanbul önünde yenilgiye uğratılacağını ileri sürüyorlardı. Bu gibi propagandacılardan bazıları olaydan dört gün önce yakalanarak

hapsedilmişti. Çırağan Sarayı ile de haberleşen Ali Suâvi, Sofya'da ve Filibe'de görev yaptığı için gayet iyi tanındığı Filibeli muhacirler arasından epeyce taraftar topladı. Onlara Bulgarlar'a karşı bir direniş teşkilâtı kurduğunu, padişah tarafından kendilerine silâh ve ihsanlar dağıtılacağını söyleyerek Çırağan Sarayı önünde toplanmalarını istedi. 19 Mayıs 1878 günü Basîret gazetesinde bir mektup yayımlayan Ali Suâvi, "Müşkilât-ı hâzıra pek büyüktür, lâkin çaresi pek kolaydır. Yarınki nüshamızda cümlenin müsaadesiyle bu çareyi kısacık şerh ve beyan edeceğim. Bugün şu mektubum yarınki neşre enzâr-ı umûmiyyeyi celb içindir efendim" diyerek ihtilâl yapacağını âdeta ilân etti. Ertesi gün Rumeli muhacirleri sabahın erken saatlerinden itibaren Çırağan civarındaki Mecidiye Camii'nde toplanmaya başladılar. Ali Suâvi de Üsküdar'daki evinden Kuzguncuk'a geldi ve orada toplananlarla birlikte mavnalarla Çırağan yakınlarına geçti. Karadan ve denizden sarılan sarayın muhafızları etkisiz hale getirildikten sonra Ali Suâvi yanına birkaç kişi alarak ikinci kattaki Sultan Murad'ın dairesine çıktı. Daha önceden haberli olduğu için giyinmiş vaziyette bekleyen V. Murad'ın bir koluna kendisi, diğer koluna da Nişli Sâlih girerek onu saraydan çıkarmaya çalışırlarken Beşiktaş Karakolu muhafızı Hasan Ağa (Yedisekiz Hasan Paşa) bir grup askerle sarayı kuşattı. Hasan Ağa kapılara nöbetçi diktikten sonra yanında birkaç adamıyla birlikte sarayın üst katına çıktı. Sultan Murad'ın iki kişinin kolunda aşağıya indirildiğini görünce daha önce tanımadığı, fakat elebaşı olduğunu anladığı Ali Suâvi'nin başına sopa ile vurarak onu öldürdü. Sultan Murad bu olay karşısında heyacana kapılarak kendisini hazine dairesine attı ve kapıyı da arkasından kilitledi. Çıkan çatışmada Nişli Sâlih, Arnavut Sâlih, Hacı Ahmed ve Molla Mustafa gibi elebaşılarla birlikte yirmi üç kişi öldü, otuzu yaralı olmak üzere pek çok kişi yakalandı.

Bazı araştırmacılara göre 250, bazılarına göre 500 kişilik bir muhacir grubuyla Çırağan Sarayı'nı basan Ali Suâvi'nin gerçek maksadı ve kendisini kimlerin desteklediği bugüne kadar ortaya çıkarılamamıştır. Fakat bu olay II. Abdülhamid'i büyük ölçüde etkilemiştir. Nitekim olayın bastırılmasından sonra yakalananları bizzat sorguya çeken padişah ilk tedbir olarak muhacirlerin İstanbul dışına çıkarılmalarını isterken Sultan Murad ve ailesini de Yıldız Sarayı içinde bulunan Malta Köşkü'nde göz hapsine aldırdı. Vükelâ heyeti padişahın isteği üzerine V. Murad'ın bundan sonraki durumunu görüşerek aldığı kararları 21 Cemâziyelevvel 1295 (11 Mayıs

1294 r./23 Mayıs 1878) tarihli bir tezkire ile bildirdi. Kararda V. Murad'a ait elli sekiz kalem kıymetli silâh, tabanca vs. ile, Sultan Abdülaziz'e ait para ve doksan yedi parça mücevherin emaneten Mâbeyn-i Hümâyun'a konulması, Sultan Murad'ın Topkapı Sarayı'nda sıkı koruma altına alınması veya Kütahya, Isparta ve Sivas'ta oturtulması, annesi Şevkefzâ Kadın'ın da Hicaz'a gönderilmesi tavsiye ediliyordu. Hükümetin bu tavsiye kararı üzerine eski padişahın elinde bulunan silâh, para ve mücevherler müsadere edildi. II. Abdülhamid olayın arkasında bulunması muhtemel kişileri öğrenmek istiyordu. Bu sırada Nişli Mahmud imzalı bir jurnalde bu olayın vükelâ tarafından tertiplendiğinin bildirilmesi padişahın şüphelerini büsbütün arttırdı. Olayın gerçek faillerini ortaya çıkarmak üzere Mâbeyn Başkâtibi Said Bey'in (Küçük Said Paşa) başkanlığında kurduğu komisyon pek çok kişiyi sorguya çekti. Bu kişilerden çoğu, Ali Suâvi'nin vükelânın kendilerini desteklediğini ifade ettiğini söylüyorlardı. Fakat esas elebaşılar öldürüldüğü ve evlerinde yapılan araştırmalarda da herhangi bir belge bulunamadığı için olayda parmağı olan devlet adamlarının kimler olduğu anlaşılamadı. Herkesten şüphe eden II. Abdülhamid, Başvekil Mehmed Sâdık Paşa'nın, "Artık Sultan Murad'ın çaresine bakmalı" gibi sözler sarfetmesinden telâşlanarak, olaydan yedi gün sonra, Sâdık Paşa'yı azletti (28 Mayıs 1878). Yerine sadrazam unvanıyla tayin ettiği Mütercim Rüşdü Paşa'dan da aynı şekilde şüphelenen ve birtakım jurnaller alan padişah bir hafta sonra onu da azletti (4 Haziran 1878). Daha pek çok devlet adamı aynı şüpheyle çeşitli görevle İstanbul dışına çıkarıldı.

Tahkikat komisyonu, Ali Suâvi'nin Üsküdar'daki yalısında onunla birlikte oturmuş olan Filibeli Ahmed Paşa ile damadı Hâfız Nûri Bey, Uzuncaâbad Hasköylü Hacı Mehmed ve Hâfız Ali'nin ifadelerine dayanarak hazırladığı fezlekeyi 30 Mayıs 1878 günü İdâre-i Örfiyye Dîvân-ı Harbi'ne verdi. Alyanak Mustafa Paşa başkanlığında Dîvân-ı Harb'de yapılan muhakeme kısa sürede tamamlandı. 2 Haziran 1878 günü açıklanan mahkeme kararına göre olayla birinci derecede ilgili bulunan Hâfız Nûri ölüm cezasına, Filibeli Ahmed Paşa, Hâfız Ali ve Hacı Mehmed olaya katılmamakla birlikte gizli cemiyete üye oldukları için ömür boyu sürgün cezasına çarptırıldılar. Nûri Bey (Üsküdarlı Kız Nûri diye meşhur) ile İzzet Paşa'nın oğlu Süleyman ve

Bağdatlı Gürcü Süleyman (Mahmud Şevket Paşa'nın babası) beylere üçer yıl kürek cezası verildi. Basîret gazetesi sahibi Ali Efendi'ye, olaydan bir gün önce Ali Suâvi'nin mektubunu yayımladığı için 25 lira para cezası verildi ve gazetesi de kapatıldı. Filibeli Şevki ile Sâlih'e dörder, diğerlerine üçer yıl mahkûmiyet cezası verildi. Ayrıca V. Murad'ın kilercibaşısı Çankırılı Ali, aşçıbaşısı Bolulu Hasan, Şehzade Selâhaddin'in lalası Ali Efendi ve Ahmed Ağa aileleriyle birlikte memleketlerine gönderildiler. Çırağan Vak'ası hakkında Türkçe gazetelere sansür konulduğu için ne olduğunu anlayamayan ve hadiseyi çeşitli şekillerde yorumlayan İstanbul halkı, esnaf ve muhacir temsilcileri gerçeği öğrendikten sonra belediyeler aracılığıyla dilekçeler vererek olaydan duydukları üzüntüyü ve padişaha olan bağlılıklarını dile getirdiler.

Ali Suâvi Vak'ası ile ilgili tahkikatın sonuçlandığı sırada Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi'nin yeni bir teşebbüsü başlamadan bastırıldı. Malta Köşkü'nde sıkı bir koruma altında tutulan V. Murad Kleanti'ye bir mektup yazarak eğer kurtarılmazsa Malta Köşkü'nün kendisine mezar olacağını bildirdi. Mektubu okuyan Kleanti II. Abdülhamid'e hitaben bir bildiri kaleme aldı. Altına da "Komite" imzasını atarak Eastern Expres gazetesine gönderdi. Gazete müdürüne de yazı yayımlanmazsa öldürüleceği tehdidinde bulundu. Müdür Whitaker durumu Mâbeyn Müşiri Said Paşa'ya bildirerek ne yapması gerektiğini sordu. O da bildiriyi yayımlayabileceğini söyledi. Bildiri yayımlanır yayımlanmaz ilk nüshası Said Paşa'ya gönderildiğinden o da padişaha takdim etti. Büyük bir telâşa kapılan II. Abdülhamid gazetenin müdürünü saraya çağırtarak sorguya çektikten sonra gazetesini kapattığı gibi kendisini de İstanbul'dan kovdu. Said Paşa'nın da olayın içinde olduğundan şüphelenen padişah onu da Anadolu'ya sürdü. Bu hadiseden sonra Sultan Murad tekrar Çırağan Sarayı'na nakledildi. Daha önce görevlendirdiği Hacı Hüsnü Bey'den epeyce bilgi toplayan II. Abdülhamid ikinci bir Çırağan Vak'ası patlamadan Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi'nin yakalanmasına karar verdi. 8 Temmuz 1878 günü Zaptiye Nâzırı M. Ârif Paşa'ya gerekli tâlimatı verdi. Ârif Paşa ertesi günün gecesi bir ekiple Aziz Bey'in Cerrahpaşa'daki evini bastı. Toplantı halinde bulunan cemiyetin pek çok üyesi yakalandı. Fakat asıl elebaşılardan Kleanti, Nakşibend Kalfa ve Ali Şefkati Bey gizli yoldan kaçmayı başardılar. Mason localarının yardımlarıyla Kleanti ile Nakşibend Kalfa Yunanistan'a, Ali Şefkati Bey de Fransa'ya gittiler. Yakalananların

sorgulamaları yapıldıktan sonra Serasker Kapısı'nda kurulmuş olan Alyanak Mustafa Paşa başkanlığındaki Dîvân-ı Harb'e verildiler. Sorgulama ve yargılama 13 Ekim 1878 tarihine kadar üç aydan fazla sürdü. Mahkeme, bu olayın da Ali Suâvi Vak'ası'yla bağlantılı ve ona benzer olduğu kanaatine vardı. Her iki olayda da iç güvenliğin ihlâl edildiği noktasından hareketle cezalar verildi. Kleanti Skaliyeri, Aziz Bey, Nakşibend Kalfa, Ali Şefkati Bey ve Dr. Âgâh Efendi birinci derecede suçlu bulunarak idama mahkûm edildiler. Fakat cezaları padişah tarafından on beşer yıl kalebentlik cezasına çevrildi. İkinci derecede suçlu bulunan on kişiye on ikişer, üçüncü derecede suçlu bulunan sekiz kişiye altışar, dördüncü derecede suçlu bulunan iki kişiye üçer yıl kalebentlik cezası verildi. Komite hakkında padişaha bilgi veren Hacı Hüsnü Bey hakkında özel bir karar verilerek 15 Şevval 1295'te (30 Eylül 1294 r./12 Ekim 1878) altı yıllık kalebentlik cezası altı yıl Antep'te sürgün cezasına çevrildi. Ali Suâvi Vak'ası'ndan dolayı üç yıl kalebentlik cezasına çarptırılan Nûri Bey'in cezası da bu olaydan dolayı altı yıla çıkarıldı.

Ali Suâvi Vak'ası'ndan hüküm giyenlerle Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Vak'ası'ndan hüküm giyenler hep birlikte özel memurların gözetiminde 1 Kasım 1878 günü cezalarını çekecekleri yerlere sevkedildiler. Atina'daki evinde Nakşibend Kalfa ile birlikte yaşayan Kleanti II. Abdülhamid'in hafiyeleri tarafından adım adım takip edildi. Kleanti hangi işe el attıysa padişah tarafından çeşitli yollarla engellendi. II. Abdülhamid Kleanti'nin hayatından çok, giderken beraberinde götürdüğü evrakla ilgileniyordu. Özellikle tahta çıkmadan önce Midhat Paşa ve arkadaşlarına verdiği "Maslak Mukavelesi" adlı belgenin Kleanti'de olduğunu sanıyordu. V. Murad iyileştiği takdirde saltanatı tekrar ona devredeceğini taahhüt ettiği bu belgeden başka komite ile ilişkisi olan devlet adamlarının listesini de elde etmek istiyordu.

Kleanti Skaliyeri II. Abdülhamid'in takibatından kurtulmak için Osmanlı Devleti'nin Atina konsolosu Ali Nûri Bey aracılığıyla padişahtan af diledi ve ona bazı belgeler gönderdi. Padişah Kleanti'ye 25 ve Medine'de oturmak şartıyla Nakşibend Kalfa'ya da 7 altın maaş bağladığını ve onları affettiğini Atina elçisi Feridun Bey vasıtasıyla bildirdi (1886). Kleanti affedildiği için memnun olmakla birlikte Nakşibend Kalfa'nın Medine'de oturması şartına

bağlı olarak verilen maaşı kabul etmeyeceğini bildirdi. Böylece ikisi de Atina'da oturmaya, padişah da baskı yapmaya devam etti.

II. Abdülhamid'in hafiyeleri Kleanti'nin yeğenini elde ederek onun vasıtasıyla evrakı ele geçirmeye çalıştılarsa da başaramadılar. Uzun süren takip sonunda Kleanti tekrar Ali Nûri Bey aracılığıyla Maslak Mukavelesi'nin kendisinde olmadığını, bunu Midhat Paşa'nın İngiltere'ye giderken beraberinde götürdüğünü bildirdi. Bunun üzerine padişah Kleanti'yi takip etmekten vazgeçti. Nakşibend Kalfa da Skaliyeri'nin ölümünden sonra Mısır'a gitti ve orada öldü. Ali Şefkati Bey ise Avrupa'da çıkardığı İstikbâl adlı gazetede Abdülhamid yönetimi aleyhine neşriyattan dolayı 16 Haziran 1881'de gıyaben rütbe ve memuriyet haklarından mahrum edilerek ömür boyu sürgün cezasına çarptırıldı ve malları müsadere edildi. 1896'da Paris'te ölen Ali Şefkati Bey Perleşez'e defnedildi.

Ali Suâvi Vak'ası ile Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Vak'ası arasında bir hayli ortak noktanın bulunması dikkate şayandır. Her iki olayda da Sultan Murad'ın Çırağan'dan kaçırılması hedef alınmış, her ikisi de ulemâ, ordu ve devlet erkânı iştiraki olmaksızın tertip edilmiştir. Gerek Ali Suâvi gerekse Kleanti Skaliyeri'nin Sultan Murad'ı hemen tahta çıkarmaktan çok Londra'ya kaçırmak istedikleri anlaşılmaktadır. Ali Suâvi Vak'ası'nda bulunan üç kişinin aynı zamanda Kleanti Komitesi üyesi olmaları bir rastlantı olmasa gerektir. Bu ortak noktalar dikkate alındığında ayrı ayrı gibi görünen bu iki olayın büyük bir teşkilâtın, yani milletlerarası mason localarının muvafakatıyla yapıldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Belgeleri ele geçiremediği için olayların arkasına gizlenen esas suçluları ortaya çıkaramayan II. Abdülhamid'in bu iki olaydan sonra vehmi daha da arttı. Ayrıca bu iki olay masonlar hakkında birtakım kanaatler edinmesine de vesile oldu. Padişaha göre masonlar Ermeniler ve Rumlar'la birlikte hareket ediyorlardı. Özellikle İngiltere ile birlikte Osmanlı Devleti'ni yıkmak ve kendisini devirmek konusunda mutabık idiler. II. Abdülhamid, olaylara karışanların Genç Osmanlılar'la ilişkileri konusunda açık kayıtlara rastlamamakla birlikte Kleanti ile Ali Şefkati'nin Sultan Murad ile görüşmeleri sırasında Midhat Paşa ve Nâmık Kemal'den bahsetmeleri, Ali Suâvi'nin de eskiden Genç Osmanlılar Cemiyeti'ne mensup olması

yüzünden olayın fikir yönünden Genç Osmanlılar'la irtibatlı olduğuna inanmaktadır. Bundan dolayı padişahın Genç Osmanlılar'a karşı duyduğu güvensizlik bu olaylardan sonra daha da artmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Yıldız Esas Evrakı, Ks. 17, Zrf. 64, Krt. 23, Evr. nr. 92, 930-931, 933-937, 945, 1455; Ali Efendi [Basiretçi], İstanbul'da Yarım Asırlık Vekayi-i Mühimme, İstanbul 1325, s. 58, 60, 63, 65, 67; Mir'ât-ı Hakîkat, I, 167-172; II, 39; III, 138-140; Osman Nûri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, s. 135-136, 138, 410, 431, 636; Mehmed Galib, Sâdullah Paşa yahut Mezardan Nidâ, İstanbul 1327, s. 65, 102-103; Süleyman Paşazâde Sâmi, Süleyman Paşa Muhâkemesi, İstanbul 1328, s. 14, 16, 60, 158-159; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 34; a.mlf., Hal'ler İclâslar, İstanbul 1329, s. 133; Ziya Şakir Soku, Beşinci Murad'ın Hayatı, İstanbul 1943, s. 55-57, 146-151, 154-157, 162, 166-170, 231, 239; Abdurrahman Şeref, Tarih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 180, 286-297; Danişmend, Kronoloji, IV, 312-313; a.mlf., Ali Suavi'nin Türkçülüğü, İstanbul 1942, s. 3; Midhat Cemal [Kuntay], Sarıklı İhtilâlci Ali Suavi, İstanbul 1946; Falih Rıfkı Atay, Baş Veren İnkılâpçı Ali Suavi, İstanbul 1954; Karal, Osmanlı Tarihi, VIII, 498-504; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3329-3333; S. J. Shaw – E. Kural Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 169, 200, 237; "Ali Suavi'nin Tercüme-i Hâlî", Tercümân-ı Şark, sy. 44, İstanbul 22 Cemâziyelevvel 1295/11 Mayıs 1294; Basîret, nr. 2445, 2446, İstanbul 8-9 Mayıs 1294; "Mahkeme-i Cinayet'ten Başlıklı Tebliğ", Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 4639, İstanbul 18 Receb 1298; Abdurrahman Âdil, "Ali Suavi'nin Hal Tercümesi", Hâdisât-ı Hukukiyye, I/11, İstanbul 1339/Eylül 1923, s. 143-147; I/12 (1339), s. 167-170; İbnülemin Mahmud Kemal, "Abdülhamîd-i Sânî'nin Notları", TTEM, XVI/13 (1926), s. 60-68; XVI/14 (1926), s. 89-95; XVI/15 (1926), s. 152-159; Ali Nûri, "Cléante Scalierie et Nakchibend Kalpha", Akşam, İstanbul 8 Nisan 1934; Süleyman Kâni İrtem, "Saray ve Bâbıâlî'nin İç Yüzü", Akşam, İstanbul 2 Eylül 1934; B. Haluk Şahsuvaroğlu, "II. Abdülhamid'in

Taht'a Çıkışı", Akşam, İstanbul 5-6 Mart 1946; İ. H. Uzunçarşılı, "Ali Suavi ve Çırağan Sarayı Vakası", TTK Belleten, VIII/29 (1944), s. 71-118; a.mlf., "V. Murad'ı Tekrar Padişah Yapmak İsteyen K. Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi", a.e., VIII/30 (1944), s. 245-328; a.mlf., "Beşinci Murad İle Oğlu Selahaddin Efendi'yi Kaçırmak İçin Kadın Kıyafetinde Çırağan'a Girmek İsteyen Şahıslar", a.e., VIII/32 (1944), s. 589-597; a.mlf., "Beşinci Murad'ı Avrupa'ya Kaçırma Teşebbüsü", a.e., X/37 (1946), s. 195-209; a.mlf., "Beşinci Sultan Murad'ın Tedavisine ve Ölümüne Ait Rapor ve Mektuplar, 1876-1905", a.e., X/38 (1946), s. 317-367; Hüseyin Çelik, "V. Murad'ın Restorasyonu mu? İngiliz Gizli Belgelerine Göre Sultan V. Murad'ın Çırağan Sarayından Kaçırılması veya Yeniden Tahta Çıkarılma Girişimlerinde İngiltere'nin Parmağı Var mıdır?-I", TT, XVII/99 (1992), s. 179-181; a.mlf., "Çırağan Hadisesi Bir İngiliz Tertibi midir?", a.e., XVIII/103 (1992), s. 42-49; R. Ekrem Koçu, "Çırağan Vak'ası", İst.A, VII, 3936-3938.

Cevdet Küçük

ÇİÇEK

(bk. ŞÜKÛFE)

ÇİFT RESMİ

Osmanlılar’da çiftçinin elindeki toprak için ödemekle yükümlü olduğu bir vergi türü.

Çift terimi, iki öküz tarafından sürülebilen ziraat sahalarının ölçüsünü belirtmek üzere kullanılmış olup çiftlik*le aynı mânayı taşır. Osmanlı kanunnâmelerinde çiftlik sahibi köylüyü içine alan bir anlam da kazanmıştır. Bir çiftçi ailesine yetecek genişlikte olan çift veya çiftlik, toprağın verim kabiliyetine göre 60 ilâ 150 dönüm arasında değişen bir arazi parçasını ifade eder. Böyle bir toprağı elinde bulunduran çiftçi işlediği bu toprağa karşılık kanunnâmelerde “çift resmi, çift hakkı, kulluk akçesi” adlarıyla anılan belirli nisbette bir vergiyi ödemekle yükümlüdür. Osmanlılar’da çiftçi-köylünün temel vergisi özelliğini taşıyan ve bünyesinde çeşitli mükellefiyetleri de toplayan çift resmi ortaya çıkışı, daha sonraki uygulamaları ve miktarı bakımından zaman içerisinde değişiklikler göstermiştir.

Verginin ne zaman ihdas edildiği kesin olarak bilinmemekle beraber Osmanlılar’a muhtemelen daha önceki uygulamalardan intikal etmiştir. Anadolu Selçukluları’nda “çift akçesi” adını taşıyan ve bir dinar değerinde olan bir verginin varlığı bilinmektedir. Bizanslılar’da da bu verginin Osmanlılar zamanındaki ilk uygulanış şekillerini andıran ve “pronoia” (timar) sahibinin köylüden aldığı bir vergi çeşidi mevcuttu (praktika). H. İnalcık, bu verginin orijinal izlerinin Bizans’tan alınan Batı Anadolu ve Trakya bölgelerinde görüldüğünü belirtir. Verginin ilk uygulamasına dair ipuçları Fâtih Sultan Mehmed Kanunnâmesi’nde yer alır. Buna göre çift resmi, reâyânın sipahiye karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu yedi hizmetin nakde çevrilmiş şekliydi. Adı geçen kanunnâmede bu yedi hizmet (kulluk) veya karşılığının nakit miktarları üç gün şahsî hizmet veya karşılığı 3 akçe, bir araba ot veya karşılığı 7 akçe, yarım araba saman veya karşılığı 7 akçe, bir araba odun veya karşılığı 3 akçe, araba ile hizmet veya karşılığı 2 akçe olmak üzere toplam 22 akçe olarak belirtilmişti. Bundan anlaşıldığına göre çift resmi birtakım hizmetlerin

toplamı olup köylünün eski feodal yükümlülüklerinin nakde çevrilmiş karşılıklarını oluşturuyordu ve böylece şahsî vergi olmaktan çıkarak toprağa bağlı bir özellik kazanmıştı. Hatta zamanla verginin menşei tamamen unutularak sadece bir arazi vergisi haline gelmiş ve XVI. yüzyılda Ebüssuûd Efendi tarafından şer‘î vergiler (harâc-ı muvazzafa) arasında değerlendirilmişti.

Çift resmi, “bir çiftlik” toprak sahibi köylü ailelerin (hâne) esas vergi birimini teşkil ediyordu. “Bütün çift” adıyla da belirtilen bir çiftlik miktarı toprağı bulunan çiftçi, bunun karşılığında bölgelere göre değişiklik gösteren bir vergiyi sipahiye ödemekle yükümlüydü. Eğer elindeki toprak miktarı bunun yarısı ise o vakit deftere yarım çift (nîm çift) sahibi olarak kaydedilir ve çift resmi için takdir edilen verginin yarısını öderdi. Hiç toprağı olmayan veya nîm çiftten daha az toprağı bulunan hâne sahibi evli raiyyet ise “bennâk” şeklinde kaydedilirdi. Sonradan çiftlik sahibi olan bir bennâk, bennâk resmi yerine çift resmi vermeye başlardı. Yalnız bir önceki tahrir sırasında bennâk kayıtlı olup da bir süre sonra çift tutan bir köylü, yapılacak yeni tahrirde çiftlik sahibi olduğu tescil edilene kadar eski vergisini verir, çift kaydedildikten sonra çift resmi vermekle yükümlü tutulurdu.

Pek sık görülmemekle birlikte ziraata açık toprakların fazla olduğu yerlerde birkaç çiftliği elinde bulunduran köylü tasarrufunda ne kadar çiftlik yer varsa bunların her birinin resmini ödemek mecburiyetindeydi. Öte yandan çiftliklerin parçalanmaması esas olduğundan çift sahibinin ölümü halinde eğer geride iki oğlu kalmışsa çiftlik ikiye bölünür, her biri nîm çift resmi öderdi. Birden fazla vâris kalırsa o zaman bunlar çiftliğe ortaklaşa sahip olurlar, bütün çift resmini ödemeyi de sürdürürlerdi. Gayri müslim çiftçiler ise çift resmi yerine ispençe* adı altında ayrı bir vergi verirlerdi. Ancak Trakya ve Batı Anadolu sancaklarından bazılarında bunlardan çift resmi alındığına dair kayıtlar vardır. Bu bölgelerde ispençe vergisine nâdir olarak rastlanır; buralardaki gayri müslimler de müslüman çiftçi gibi çift resmine tâbi tutulmuşlardır.

XV. yüzyılın ortalarına kadar 22 akçe olarak kalan çift resmi miktarı, 1458’de Macar tehlikesine karşı Rumeli’ye geçen Anadolu sipahilerini sefer mevsimi dışında da sürekli olarak tutmak isteyen Fâtih Sultan Mehmed tarafından % 50 oranında arttırılarak 30-33 akçeye yükseltildi. Bu

rakam sadece Anadolu'daki sancaklar için geçerliydi, ancak bazı sancaklarda sancak beyi, subaşı ve hatta beylerbeyi paylarının ilâvesi sebebiyle daha yüksek kaldı. Ayrıca doğuda yeni fetihler sonucu alınan yerlerde de çift resmi miktarları farklı ve diğer bölgelere göre daha yüksek rakamlara ulaşıyordu. XVI. yüzyılda Hüdâvendigâr (Bursa), Koca-ili, Karesi, Saruhan, Biga ve Aydın sancaklarında 33 akçe iken Ankara'da 37 akçe, Hamîd-ili'nde 42 akçe, Çorum, Çankırı ve Kayseri'de 57 akçeye kadar yükseliyordu. Özellikle bu sonuncu sancaklarda çift resminin yüksek kalışı, sancak beyi ve subaşı paylarından kaynaklanmıştı. Nitekim çift resminin bu şekilde parçalanması birçok karışıklığa ve tartışmalara yol açtığından muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman döneminin başlarında bu uygulamaya son verilerek çift resmi tamamıyla sipahilere bırakılmış, ancak vergi miktarlarına dokunulmamıştı.

Rumeli kesimindeki sancaklarda 22 akçe olarak kalan çift resmi miktarı Suriye bölgesi sancaklarında (Halep, Şam, Trablusşam) 40 akçe, Karaman ve İç-il'de 37 akçe, Erzurum, Diyarbekir ve Malatya'da 50 akçeydi. Genellikle mart ayı başlarında tahsil edilen çift resminin yüksek olduğu bazı sancaklarda (Erzurum, Kayseri) ise mücerred (bekâr) vergisi istenmiyordu. Ayrıca Rumeli'de olduğu gibi İstanbul çevresinde dışarıdan gelip çift tutanlara 22 akçe gibi düşük bir vergi takdir olunması, verimli fakat seyrek nüfuslu bu yerlerde ziraatın teşviki ve nüfus akışının temini maksadına yönelik olmalıdır. Aynı şekilde bazı resmî ve umumi hizmetler veya mükellefiyetler dolayısıyla bazı çiftçiler bu resmin tamamından veya bir kısmından muaf tutulabilirlerdi. Fakat bu durum XVI. yüzyılda artan ekonomik ihtiyaçlar ve ziraata verilen önem dolayısıyla kaldırılmış veya uygulanmamıştı. Timar* sistemi çerçevesinde sipahinin gelirlerinin esas kısmını teşkil eden çift resmi ve bağlantıları (bennâk, mücerred, dönüm, tütün vergileri) 1582'den sonra akçenin değer kaybı, timar rejiminin sarsıntıya uğraması ve avârız* türü vergilerin düzenli hale gelişiyle önemini kaybetmeye başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 151; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 159; “Kanunnâme-i Âl-i Osmân” (TOEM ilavesi, nşr. Mehmed Ârif), İstanbul 1329, s. 27-29; “Osmanlı Kanunnameleri”, MTM, I/1 (1331), s. 109-110; Barkan, Kanunlar, s. 8-9, 28-29, 35-37, 47, 102, 118, 232-235, 243, 272-273, 282, 289, 299, 326-327; a.mlf., “Çiftlik”, İA, III, 392-393; Halil İnalcık, “The Problem of the Relationship Between Byzantine and Ottoman Taxation”, Akten des XI. Internatialen Byzantinisten Kongresses 1958, Münich 1960, s. 237-242; a.mlf., “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu”, TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 577-580; a.mlf., “Caift-Resmi”, EI^{2} (İng.), II, 32; Code de Lois Coutumières de Mehmed II: Kitab-ı qavanın-i Osmanıa (nşr. N. Beldiceanu), Wiesbaden 1967 (faksimile), vr. 23^{a}-25b, 29b; Hadiye Tuncer, Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Hukuku, Ankara 1962, s. 99, 101, 105-106, 109, 220; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia (1450-1600), Oxford 1972, s. 67-68; Hüseyin Özdeğer, Onaltıncı Asırda Ayıntab Livâsı, İstanbul 1988, I, 31-35; a.mlf., “I. Sultan Selim Kanunnamesi ve Tahlili”, Türk İktisat Tarihi Yıllığı, I (1988), s. 137, 148; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613), Ankara 1985, s. 71-73; Feridun Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 229-233; M. Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1528-1566), Ankara 1989, s. 128-129; Zeki Arıkan, “Hamid Sancağında Çift Resmi”, Tarih İncelemeleri Dergisi, I, İzmir 1983, s. 36-58; Selami Pulaha – Yaşar Yücel, “I. Selim Kanunnamesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları, Derbeyan-ı Kanunname-i Osmanı”, TTK Belleten, XII/16 (1988), s. 21-22.

Feridun Emecen

ÇİFTE DÜYEK

Türk mûsikisi usullerinden.

On altı zamanlı ve sekiz vuruşlu bir büyük usul olup iki düyek*ten meydana gelmiştir. 16/8'lik birinci ve 16/4'lük ikinci mertebeleri varsa da ikinci mertebesi daha çok kullanılmıştır. Bu mertebelerin şematik gösterilişi şöyledir:

Çifte düyek usulü ayrıca zencîr usulünü meydana getiren beş usulün de birincisidir. Peşrev, kâr, beste, tevşîh ve ilâhi gibi formlarda kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 32; V, 284; Özkan, TMNU, s. 643; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 109; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 14.

İsmail Hakkı Özkan

ÇİFTE EZAN

(bk. EZAN)

ÇİFTE KÜMBET

Kayseri'de Anadolu Selçukluları'na ait iki mezar anıtı.

Şehrin Sivas çıkışının 3. kilometresinde bulunan ve biri ayakta, diğeri XX. yüzyıl başlarından beri tamamen yıkık durumda olan iki kümbete Çifte Kümbet veya Çifte Kümbetler adı verilmektedir.

Yakın geçmişte mühimmat deposu olarak kullanıldığı için hayli zarar görmüş olan ayaktaki kümbetin kapısında yer alan beş satırlık mermer kitâbeden, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın eşi Melike Âdile (veya Âdiliye) için kızları tarafından 645'te (1247) yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Ustanın adının bulunduğu kabul edilen kitâbe ise okunamamaktadır. II. Gıyâseddin Keyhusrev, üvey annesi Melike Âdile'yi önce Ankara Kalesi'ne hapsettirip sonra boğdurmuş, kızları da anneleri için Kayseri'deki bu türbeyi yaptırmışlardır.

Alâeddin Keykubad'ın diğer eşi Mahperi Huand Hatun'a ait kümbetin sade bir benzeri olan türbe sekizgen planlı, iki katlı, kubbeli ve piramit biçimli külâhı yıkılmış kesme taştan bir yapıdır. Beşik tonozla örtülü cenazelik katı, kare bir platform şeklinde olan genişçe bir kaide halindedir. Bu kaidenin üstünde yer alan sekizgen gövdenin güneybatı yüzünde giriş bulunur. Gövdenin her köşesine keskin hatları yumuşatan zarif işlemeli sütunçeler konulmuş, ayrıca her yüzey sivri kemerli sathî nişler şeklinde düzenlenmiştir. Saçak altında dış tesirlerle biraz silinmiş durumda bir yazı şeridi vardır. Burada besmeleden sonra Bakara sûresinin ilk beş âyetiyle yine besmeleyi takiben Âyetü'l-kürsî bulunmaktadır. Girişin iki yan yüzü ile karşılarına rastlayan iki yüzde içe doğru genişleyen birer pencere bulunur. Bu sadeliğe karşılık giriş cephesi, geometrik süslemeli bordürlerle çerçeveli, mukarnas dolgulu klasik Anadolu Selçuklu kapıları şeklinde ele alınmıştır. İç mekânda sade taş yüzeyler ve kubbe dışında kıble yönündeki mihrap tek belirgin elemandır. Bir bakıma kapıyı küçük ölçüde tekrarlayan mihrap nişi yarım sekizgen biçimindedir.

Platformdan kapıya çıkan merdivenin orijinal izleri yakın zamana kadar

durmaktaydı. Selçuklu kümbetlerinde gövdedeki kapıya ulaşan basamakların durumu daima tartışmalı olduğundan bu yapıda orijinal merdiven kalıntılarını görmek dikkat çekicidir. Bu merdiven duvara gömülü, altları mukarnas işlemeli altı basamaktan ibaret olup kapıya tek taraftan ulaşıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, Anadolu Selçuki Devleti Tarihi (trc. M. N. Gençosman – Ş. Uzluk), Ankara 1941, s. 192-193; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 85-88; A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, Paris 1931, s. 70-77; Celal Esat Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts., s. 142; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 134; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1986, s. 151-155.

Ara Altun

ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE

Erzurum'da Anadolu'nun en büyük Selçuklu medresesi.

İçkale'de yer alan ve Hatuniye Medresesi adıyla da bilinen Çifte Minareli Medrese, 35x48 m. boyutları ile Anadolu'nun en büyük Selçuklu medresesidir. Kitâbesi bulunmadığı için inşa tarihi bilinmeyen yapının, doğu duvarının aynı zamanda kale surunu teşkil etmesi, duvar işçiliğinde malzeme ve yapım farklılıkları olması gibi sebeplerle muhtemelen XII. yüzyılın ortalarına ait bir Saltuklu yapısının kalıntıları üzerine inşa edildiği sanılmakta ve inşa tarihi olarak da XIII. yüzyılın sonları düşünülmektedir. Çok harap bir vaziyette iken IV. Murad (1623-1640) tarafından tamir ettirilerek top imalâthanesi haline getirilen bina daha sonra tekrar medrese olarak kullanılmış, Cumhuriyet döneminde ise bir süre için müzeye çevrilmiştir; halen boştur.

İki katlı ve dört eyvanlı-açık avlulu medrese tipiyle ve taçkapının iki yanına eklenmiş payandalar üzerinde yükselen iki minaresiyle Anadolu Türk mimarisi içinde önemli bir yere sahip olan Çifte Minareli Medrese'nin en fazla dikkat çeken tarafı ön cephesidir. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle medreselerin cephe kompozisyonuna katılan çeşme, niş, pencere gibi unsurlar bu binada da yer almakta, ayrıca Anadolu Selçuklu mimarisinde taçkapıların yan yüzleri süslenmediği halde bu medresede bir istisna olarak buraların da süslendiği görülmektedir. Taçkapının derin nişi çeşitli genişlikte palmet motifli beş sıra şeritle çerçevelenmiş ve üzeri mukarnaslarla örtülmüştür. Yine mukarnaslı olan mihrâbiyeler nisbeten sade, kapı kemerinin yanları ise tamamen bezemesizdir ve Selçuklu taçkapılarının çoğunda bulunan kabara şeklindeki süs unsurları burada yoktur. Şerefeden yukarısı yıkılmış olan her iki minarenin de kaideden en üst noktaya kadar yüksekliği 26 metredir. Tuğla minareler asabalı olup asabaların aralarındaki yivler üçgen çinilerle hareketlendirilmiş, pabuçlara da kare çerçeveye alınmış son derece süslü daireler içinde mavi çinilerle "Allah", "Muhammed" kelimeleri ve dört halifenin isimleri yazılmıştır. Taş kaidelerin alt kısımlarına ise yine iki

taraflı olmak üzere dört tane, kalın birer kaval silmenin çerçevelediği sivri kemerli niş içerisinde, iki ejderhanın kuyrukları ucundaki bir hilâlden çıkan, tepesine çift başlı kartal motifi oturtulmuş hayat ağacı kabartmaları işlenmiştir; minarelerdeki süslemeler ayrıntılar açısından birbirinden farklıdır. Medrese genelde oldukça süslü, fakat süsleme çalışmaları yer yer yarım kalmış haldedir. Avludaki pencerelerin kenarlarına da kabartma olarak Bakara sûresinin 256 ve Âl-i İmrân sûresinin 18 ve 19. âyetleri yazılmıştır.

5,20 m. derinliğinde bir dehliz oluşturan sivri beşik tonozlu giriş eyvanından geçilerek varılan 30,50x12,20 m. boyutlarındaki uzun dikdörtgen avlu üç tarafından, sivri kemerler yardımıyla on dört sütuna oturan iki katlı revaklarla çevrilidir. Yan eyvanların önüne rastlayan kısımlarda revak kemerleri eyvanlar gibi çatı hizasına kadar yüksek yapılmış, böylece binanın üst katı eyvanlarla önlerindeki revak açıklıkları tarafından enlemesine ikiye bölünmüştür; dolayısıyla her bölüme ayrı bir merdivenle çıkılır. Girişin sağında bir kenarı 5,80 m. olan kubbe örtülü kare planlı mescid yer almakta, binada bundan başka alt katta yirmi, üst katta yirmi iki olmak üzere toplam kırk iki kapalı mekân bulunmaktadır; bu hacimlerin tamamı beşik tonozlarla kapatılmıştır.

Önündeki revak kemeri ve yanlarındaki kışlık dershanelerle birlikte yıkık durumda bulunan ana eyvanın arkasında, binaya bitişik inşa edilmiş içten ve dıştan onikigen gövdeli, külâh örtülü bir kümbet yer almaktadır. Kitâbesi olmadığı için sahibi tesbit edilemeyen kümbetin gövdesi iç içe yuvarlak kemerlerle tezyin edilmiştir ve fevkalâde zengin süslemeli bir saçak altı bordürüyle sona ermektedir; külâh da gövde gibi fakat daha küçük ve daha sığ kemerlerle süslüdür. Cenaze mahzeni haçvari planlı ve çapraz tonozlu, iki merdivenle çıkılan mihraplı üst mekân ise içten kubbe örtülüdür ve sanduka mevcut olmadığı için mescide çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Diez, Die Kunst der islamischen Völker, München 1915, s. 115; Abdurrahman Beygu, Erzurum Tarihi: Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 116-130; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 353-354; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 116-123, rs. 288-294; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi AnadoluTürk Mimarisinde Taç Kapılar, İzmir 1982, s. 25, 36; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 152-153; O. Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, s. 26-28; Ali Emîrî, "Kars Şehri Hakkında Bir Vesîka-i Târîhiyye", Osmanlı Tarih ve Edebiyatı Mecmuası, sy. 28-30, İstanbul 1336, s. 776; Halim Baki Kunter, "Hatuniye Medresesi", Ülkü, I/5, Ankara 1947, s. 17-19; Suut Kemal Yetkin, "Erzurum Çifte Minareli Medresesi", EAÜİFD, I/2-3 (1952), s. 46-49; J. M. Rogers, "The Çifte Minare at Erzurum and the Gök Medrese at Sivas", Anatolien Studies, XV, Ankara 1965, s. 82-84; Haluk Karamağaralı, "Erzurum'daki Hatuniye Medresesinin Tarihi ve Banisi Hakkında Mülahazalar", Selçuklu Araştırmalar Dergisi, III, Ankara 1971, s. 209-247.

Doğan Yavaş

ÇİFTE MİNARELİ MEDRESE

Sivas’ta XIII. yüzyıla ait Selçuklu medresesi.

Şehrin orta kesiminde Keykâvus Dârüşşifâsı’nın karşısında yer alan medresenin, taçkapı üzerinde bir şerit halinde uzanan celî kitâbesinden 670 (1271-72) yılında İlhanlı Veziri Şemseddin Cüveynî tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. Aynı kitâbedeki mimar adı okunamamakta, ancak birçok araştırmacı tarafından bu şahsın Külük b. Abdullah olduğu kabul edilmektedir. Yapı hemen hemen bugün sadece ön cephesiyle ayakta kalabilmiş durumdadır. Cephenin arkasında 1882 yılında yapılan ve sonraları okul olarak kullanılan bir hastahane binası yer almaktadır. Medresenin asıl tahrip edilişinin bu binanın yapımı sırasında meydana geldiği anlaşılmaktadır. 37,54 metrelik cephenin ortasında taçkapı, onun üzerinde de iki köşesine gelecek şekilde planlanmış, medreseye adını veren minareler yer alır. Taçkapının iki yanında asimetrik sıralanmış niş ve pencerelerle köşelerdeki silindirik pâyeler, bu âbidevî ölçülerdeki büyük cepheye ayrı bir hareketlilik kazandırmıştır.

Son otuz yıl içinde yapılan kazılardan, medresenin açık avlulu-dört eyvanlı planda ve iki katlı olarak inşa edildiği, ayrıca iki yanında bulunan bina temellerinden de bir külliye birimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu temellerden, etrafında su künkleri ve su ile ilgili başka malzemeler bulunanın bir hamama, diğerinin ise bir zâviyeye ait olduğu sanılmaktadır. Sağlam vaziyetteki ön cephenin arkasında değişik ölçülere sahip üç beşik tonozlu odanın dışında ayakta kalabilmiş başka mimari eleman yoktur; ancak kazılar neticesinde bulunan temellerden köşe odaları ile yan eyvanlar arasında üçer hücrenin yer aldığı tesbit edilmiştir. Bugün ortada görülen kısa sütunlar yapının ikinci katının dayanaklarıdır. Kesme taşın bolca kullanıldığı medresede özellikle süsleme unsuru olarak tuğla malzemeye de yer verilmiştir.

Taçkapının girişinde ortada mukarnaslı büyük bir niş, iki yanlarda da onun benzeri küçük nişler yer almaktadır. Beşik tonoz örtülü giriş eyvanının iki yanında yukarı çıkan merdivenler bulunmaktadır. Taçkapının üzerinde

yükselen, geometrik çini süslemeli tuğla minareler kapının ihtişamını artırmaktadır; minarelerin şerefe korkulukları dahil petek ve külâh kısımları sonradan yapılmıştır. Taçkapıya yanlardan bakıldığında minarelerin tabii uzantısı olan yarım silindirik gövdeler üzerinde, Divriği Ulu Camii'ndekileri hatırlatan dışa taşkın çiçek demeti şeklinde yüksek kabartmalar görülür; bu demetler alt ve üst kısımlarından ince birer burmalı şeritle birbirlerine bağlanmışdır. Taçkapı bordürünün en dıştaki süsleme kuşağını teşkil eden bu silmenin hemen yanında içeri doğru sırasıyla mukarnaslı ve çiçek bezemeli bir çerçeve, onun yanında palmet dizisi,

hemen onun yanında en dıştaki çiçek demeti silmenin daha küçük ölçülerde bir benzeri ve onun yanında da iç içe geçmeli düzenlenmiş geometrik rozetlerden oluşan geniş bir kuşak yer almaktadır. Alt kısmı bitkisel motiflerle tezyin edilmiş olan bu geniş şeridin hemen yanındaki, yıldızlardan meydana gelen dar bir şerit bordür kuşaklarının iç sınırını teşkil eder ve yukarıda bu iki şerit arasında tek satırlı kitâbe yer alır. Mukarnaslı nişin üzerinde iç içe silmelerden oluşan kabartma bir sivri kemer bulunmakta ve bunun içinde girift bitkisel motifler, üzerinde ise satıhtan tamamen dışarı çıkmış üç boyutlu, ortadaki daha büyük üç palmet kabartması dikkati çekmektedir. Kapı açıklığı sivri kemerli olup giriş nişinin iki yan köşesindeki sütunçelerle aynı yüksekliktedir; bunların üstüne nişin üç tarafını dolaşan ve mukarnasların hemen altına rastlayan kitâbe kuşağı oturtulmuştur.

Cephenin köşelerinde yer alan iki yuvarlak yarım pâye tam köşe kulesi olmayıp medresenin bitişiğindeki binalarla sınırlarını tesbit eden birer mimari unsurdur. Demet pâye şeklinde küçük yarım yuvarlak çubukların çevrelediği pâyelerin alt kısımlarında, içleri bitkisel motiflerle süslenmiş ve ters-düz sırasıyla dizilmiş üçgenler yer almaktadır. Üçgenlerin üzerinde girift rûmîlerden oluşan geniş bir kuşak, onun üstünde de bitkisel motiflerden oluşan bir kaval silme bulunmakta ve bu silme dikey yuvarlak çubukların üzerinde atlamalı olarak ve birer tezyinatsız çubuğun üzerinde çapraz yaparak bütün pâye yüzeyini dolaşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. de Jerphanion, Mélanges d’archéologie anatolienne, Beyrut 1928, s. 80-81; R. Nazif – İ. H. Uzunçarşılı, Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 113-115; A. Gabriel, Monuments Turcs d’Anatolie, Paris 1930-34, II, 151-152; E. Diez – O. Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1955, s. 69; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 115-116; Suut Kemal Yetkin, Türk Mimarisi, Ankara 1970, s. 56-57; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, s. 58-63; Ömer Bakırer, Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, I, 454-458; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 150; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, s. 23-26; Semra Ögel, Anadolu Selçukluları’nın Taş Tezyinatı, Ankara 1987, s. 61-68; Zeki Sönmez, Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 270-273.

Özkan Ertuğrul

ÇİFTE NAĞRA

Türk vurmalı sazlarından nakkarenin iki tanesinin yan yana gelmesi suretiyle kullanılmasını ifade eden “çifte nakkare” tabirinin halk ağzında aldığı şekil.

(bk. NAKKARE)

ÇİFTE SALÂ

(bk. SALÂ)

ÇİFTE SOFYAN

Türk mûsikisi usullerinden.

Aksak usulünün, çok yürük olan (9/16'lık) mertebesinin yürüklüğü dolayısıyla özel bir kalıba girmesinden ibarettir. Bu kalıp, aksak usulünün ikinci ve üçüncü ile beşinci ve altıncı vuruşlarının birleştirilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Usulün yürüklüğü, güfte taksiminde de aksaktan farklı bir uygulamayı gerektirir. Nota yazımında 9/16'lık olarak yazılması doğru ise de aksak usulü gibi 9/8'lik mertebede yazılması tercih edilmiştir.

Diğer hususlarda tamamen aksak usulü gibi olup (bk. AKSAK) şematik gösterilişi şöyledir:

BİBLİYOGRAFYA

Özkan, TMNU, s. 596; Rauf Yektâ, Türk Musikisi, s. 111; Sadeddin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 345 (1978), s. 11.

İsmail Hakkı Özkan

ÇİFTE VAV

(bk. VAV)

ÇİFTLİK

Osmanlı toprak sisteminde ziraat yapılan belirli büyüklükteki araziye verilen ad.

Çiftlik Farsça “cuft > çift” ile Türkçe “+lik” ekinden meydana gelmiş olup bir çift öküzle sürülebilecek büyüklükteki toprak parçalarını ifade eder. Kelime bazan ek almaksızın sadece çift şeklinde de geçer. Balkanlar’da özellikle Slavlar’ın yaşadığı bölgelerde bu kelimenin karşılığı olarak “baştina” tabiri kullanılmıştır. Önceleri timar* sistemi çerçevesinde bir çiftçi aileye yetebilecek büyüklükte toprak birimi iken daha sonraları büyük ziraî işletmeleri ve mâlikâneleri ifade eden bir anlam kazanmıştır. Ayrıca Osmanlılar’dan önceki devirlerde de çiftçinin temel toprak ölçü birimini oluşturmuştur.

Osmanlı arazi sisteminde bir çiftlik toprağın ölçüsü kanunnâmelerle tesbit edilmiş olup verim kabiliyetine göre 60-150 dönüm arasında değişirdi. Bu haliyle de timar, vakıf ve mülk topraklarda ziraat yapılan toprakların temel ünitesi özelliğini taşırdı. Reâyâ genel adıyla belirtilen müslüman ve gayri müslim köylüler ellerindeki bu çeşit toprak parçalarını

tapu ile tasarruf edebilirler ve karşılığında tayin olunmuş vergiyi (çift resmi) elde ettikleri mahsulün vergileri (öşr) ile birlikte toprağın intifa hakkı (has, timar, vakıf veya mülk) kime verilmişse ona ödemekle yükümlü olurlardı. Çiftçi-köylünün temel toprak birimi olduğundan çiftliğin parçalara bölünmesi yasaklanmıştı. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi çiftliğin bir bütün olduğunu, eğer parçalara ayrılırsa çift resmi alınmasının mümkün olamayacağını ve toprağın temel vasfını kaybedeceğini belirtmişti. Gerçekten de yapılan genel tahrirler sırasında parçalanma sonucu orijinal şeklini kaybetmiş birçok çiftlik tesbit edilmiş ve bunlardan vergi alınamamıştı. Bu gibi parçalanmış çiftlikler tesbit edildiği ölçüde birleştirilir ve eski şekline döndürülmeye çalışılırdı. Ancak bir çiftçinin ölümü halinde geride kalan oğullarının ortak olarak o çiftliği tasarruf edebilecekleri, eğer iki oğlu kalmışsa çiftliğin bunlar arasında ikiye bölünebileceği kanun hükümlerinde yer almıştı. Böylece çiftliğin veraset

çerçevesinde yalnızca ikiye ayrılabileceği (nîm çift) anlaşılmaktadır. Bu gibi topraklardan alınan vergi de bütün çiftlikten alınan verginin yarısıdır.

Reâyâ çiftliklerinin yanı sıra eski uygulamaların bir devamı olarak doğrudan doğruya askerî zümrelerin ellerinde de çiftlikler bulunuyordu. Bu kategoriyi, özel bir askerî teşkilât içinde yer alan yaya-müsellem, doğancı çiftlikleri ve timarlı sipahilerin ellerindeki hassa çiftlikleri oluşturuyordu. Bunların reâyâ çiftliklerinden farkları raiyyet vergilerini ödememeleriydi. “Kılıç yeri” olarak da anılan hassa çiftlikleri ortakçılık ve mukataa, yani bir çeşit toprak kiracılığı sistemiyle timarlı sipahiler tarafından işletilirken yaya ve müsellem çiftlikleri genellikle kendileri tarafından ekilip biçilirdi. Bu sonuncu gruba giren çiftliklerin orijinal ölçü ve karakterleri değiştirilmez, genellikle “Mehmed yeri”, “Ali yeri” gibi o yeri elinde bulunduran şahsın adıyla anılırdı. Zaman zaman sipahilerin kanunsuz olarak raiyyet çiftliklerini kendi hassa çiftliklerine katmaya teşebbüs ettikleri de olurdu. Fakat XVI. yüzyılda bu gibi uygulamalara son verilerek sipahilere ait hassa çiftliklerinin çoğu raiyyet çiftliği haline getirildi ve toprak sisteminin ıslahına çalışıldı. Bosna’daki hassa çiftliklerinin 1530’larda yeniden ele alınıp değiştirilmesi bunların ekilmemiş olması gerekçesine bağlandı.

Vakıf ve mülk topraklardaki çiftlikler de diğer çiftlikler gibi aynı ölçülere sahipti ve reâyâ tarafından ekilmekteydi. I. Bayezid ile II. Mehmed zamanlarında ve XVI. yüzyılda bu gibi çiftliklerin büyük kısmı timara çevrildi. Meselâ 1540’ta Erzincan’da boş araziler timarlar arasında taksim edilirken birer şeyhin idaresindeki her bir zâviyeye sadece bir çiftlik yer tayin edilmişti. Osmanlı padişahları XIV ve XV. yüzyıllarda köyleri veya çiftlikleri nüfuzlu şahıslara büyük timarlar şeklinde verebiliyorlardı. Bu gibi uygulamalarda çiftlik bir arazi ölçüsü değil padişah tarafından verilmiş bir şahsî mülkü ifade edecek mahiyet kazanmıştı. Meselâ Paşa sancağına ait 1455 tarihli bir defterde (M. Cevdet, TD, nr. O 89), aralarında saray hekimi Mehmed Şirvânî ve padişah hocası Seydi Ahmed’in de bulunduğu birçok önde gelen nüfuzlu şahsiyete mülk timarların çiftlik ismiyle (ber-vech-i çiftlik) verildiği görülmektedir. Bu gibi çiftlikler doğrudan mülk olarak da (ber-vech-i mülkiyet) verilirdi. Bunların gelirleri ise genellikle şehirlerde yaşayan sahipleri tarafından toplu bir meblağ karşılığı kira yoluyla (mukataa) toplanır ve çiftlik sahibi tam teçhizatlı bir askeri (eşkinci) beslemek ve sefere göndermekle yükümlü bulunurdu.

Erken devirlerde bazı yeni açılmış ziraat sahalarını doğrudan çiftlik adı altında askerî zümre mensuplarının belirli bir toplu meblağı hükümete ödemek suretiyle ellerinde tuttukları da görülmektedir. Bu gibi çiftliklere “mukataalı çiftlik” adı veriliyordu. Orta ve Kuzey Anadolu’da mülk ve yurt adlarıyla Osmanlı öncesi ileri gelen mahallî bey ailelerinin mülkü olan bu çiftlikler de yine bir teçhizatlı asker çıkarma yükümlülüğü bakımından aynı statüye tâbi idi. Askerî zümre mensupları tarafından ekilmemiş arazilerde açılmış olan çiftliklerden sadece öşür vergisi alınırdı. XVI. yüzyılın sonlarında yeniçerilerin eline geçmiş olan bu gibi arazi parçalarının sayısı hızlı bir artış göstermişti. Bununla birlikte XVI. yüzyılda genel uygulama meyli askerî çiftliklerin raiyyet çiftliği haline getirilmesiydi; bunun da sebebi timar gelirlerinin büyük ölçüde raiyyet vergilerine dayanmasıydı.

Timar sisteminin çöküşü bütün gelişmeleri tersine döndürdü. Özellikle 1595-1609 yılları arasındaki büyük sosyal çalkantılar dönemi sırasında ve sonrasında raiyyet çiftliklerinin büyük kısmı kapıkulu ve saray mensuplarının eline geçti; böylece mülk ve mukataalı çiftlik olarak verildiği eski dönemlere ait uygulamalar yeniden canlandı ve büyük ölçüde yaygınlaşmış oldu. Aynı dönemde meydana gelen ve “büyük kaçgunluk” şeklinde anılan Anadolu köylülerinin yerlerini yurtlarını terkedip dağılmaları olayı sonucu terkedilmiş olan birçok çiftlik, yeniçeri ve diğer askerî zümreler tarafından tapu ile üzerlerine alındı. Çiftliklerin eyaletlerdeki zengin ve nüfuzlu şahısların elinde toplanması ise esas itibariyle mukataa sistemi sayesinde gerçekleşmişti. Eskiden beri uygulanmakta olan mukataa sistemi, timar sisteminin bozulması sonucu timar topraklarının mukataa olarak oldukça yüksek fiyatlarla zengin sivil şahıslara kiralanması sebebiyle hızla yaygınlık kazandı. Bunda birtakım idarî suistimaller de büyük rol oynamıştı. Giderek XVIII. yüzyılda büyük âyan veya ağa çiftlikleriyle mâlikâneleri ortaya çıktı. Necâtî Efendi, bu yüzyılda birçok timarın eyaletlerdeki memurlar, ehl-i örf ve âyan tarafından ele geçirildiğinden şikâyet edildiğini belirtir (Sefâretnâme, vr. 43ª-b). Bu yüzyılda büyük âyanın zaptettikleri yerler mukataalı arazilerdi ve çiftlik tabiri bu yüzyıldan itibaren büyük mülk veya ziraî işletme anlamını kazanmaya başladı. Tanzimat döneminde bu gibi büyük toprakların dağıtılmasına teşebbüs edildiyse de önemli bir başarı sağlanamadı; bu durum XIX. yüzyılda Balkanlar’daki köylü ayaklanmalarının ana sebebini

teşkil etti. Cumhuriyet döneminde de büyük arazilerin ihtiyaç sahibi çiftçilere dağıtılmasına dair kanunlar çıkarıldığı (1945, 1954) bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Belediye Ktp., M. Cevdet, TD, nr. O 89; Necâtî, Sefâretnâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2278, vr. 43^{a}-b; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., “Türk Toprak Hukuku ve Tarihinde Tanzimat”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 321-421; a.mlf., “Çiftlik”, İA, III, 392-397; Halil İnalcık, Tanzimat ve Bulgar Meselesi, Ankara 1943, tür.yer.; a.mlf., “The Emergence of Big Farms, Çiftliks: State, Landlords and Tenants”, Contributions à l’histoire Zconomique et sociale de l’Empire ottaman, Louvain: Peeters 1984, s. 105-126; a.mlf., “Osmanlılar’da Raiyyet Rüsûmu” TTK Belleten, XXIII/92 (1959), s. 575-608; a.mlf., “Land Problems in Turkish History”, MW, XIV (1955), s. 221-228; a.mlf., “Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri”, TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 623-649; a.mlf., “Caiftlik”, EI^{2} (İng.), II, 32-33.

Halil İnalcık

ÇİLE

چله

Nefsânî arzulardan kurtularak ruh temizliğine ermek için girişilen sıkı perhiz ve mahrumiyet dönemi anlamına gelen tasavvuf terimi.

“Kırk” anlamındaki Farsça çihl (چهل) kelimesinden gelen çile, çihle veya çille şeklinde de söylenir. Bazı tarikatlarda çile yerine yine “kırk” anlamına gelen Arapça erbaîn kelimesi kullanılmıştır. Tasavvuf kaynakları bazı âyetleri (bk. el-Bakara 2/51; el-Mâide 5/26), özellikle Hz. Mûsâ’nın vahiy almak üzere kırk gece Tûr’da kalarak ibadet ettiğine işaret eden âyeti (el-A‘râf 7/142) delil göstererek çile uygulamasını Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırırlar. Ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin rivayet ettiği, “Kırk günü Allah için ihlâs ve samimiyetle geçiren kimsenin dili hikmet pınarlarıyla beslenir” (Deylemî, III, 564) meâlindeki hadis de çile için şer‘î bir dayanak sayılmıştır. Hz. Mûsâ’nın Tûr’da kırk gün kırk gece kaldığına dair bilgi Ahd-i Atîk’te de bulunmaktadır (Çıkış, 24/18). Hıristiyanlarda paskalyadan altı hafta önce başlayan ve kırk gün süren bir perhiz dönemi vardır. Câhiliye devrinde Hz. İbrâhim’in tevhid dinini yaşatmaya çalışan az sayıdaki Hanîfler arasında, bâtıl inançların ve ahlâkî kötülüklerin yaygın olduğu ortamdan uzaklaşarak çöller, dağlar ve mağaralarda ibadet, riyâzet ve tefekkürle meşgul olan ve bir tür çile hayatı yaşayan kişiler vardı (bk. Cevâd Ali, VI, 455-456, 509-510). Hz. Peygamber ramazan ayının son on günü içinde mescidde geçirilen bir perhiz döneminden ibaret olan itikâf uygulamasını başlatmıştı. Ancak bu dönemde sonradan tarikat ve tekkelerde sistemleştirildiği şekliyle muayyen süreli bir çile uygulaması yoktu. Bununla birlikte Allah katında makbul bir insan olabilmek için dünya nimetlerinden uzak durmak ve nefse acı çektirmek gerektiği şeklindeki köklü telakkinin de etkisiyle Hz. Peygamber döneminde evlenmemeye, sürekli oruç tutmaya veya geceleri sabahlara kadar namaz kılmaya karar verenler görülmüştür (bk. Buhârî, “Nikâh”, 1). Hatta Osmân b. Maz‘ûn kendini iğdiş etmeye karar vermiş (Buhârî, “Nikâh”, 8; Müslim, “Nikâh”, 6, 7), Ebû İsrâil çok sıcak bir günde güneş altında ayakta durup oruç tutmaya teşebbüs etmişti (Buhârî, “Eymân”, 31; İbn Mâce, “Keffâret”, 21). Ancak

Kur'ân-ı Kerîm dünya nimetlerinden ölçülü bir şekilde faydalanmayı tavsiye ettiğinden (meselâ bk. el-A'râf 7/33; el-Kasas 28/77) bu tür aşırı hareketler Hz. Peygamber tarafından engellenmiştir.

I. (VII.) yüzyıl sonlarına doğru dar bir çevrede görülen çile hayatı giderek yaygınlık kazanmış ve çok değişik şekilleri ortaya çıkmıştır. İlk yüzyılda yaşayan zâhidlerin bir kısmında güçlü bir çilecilik temayülü vardır. Bunlar arasında yazın sıcağında aç durmak, özellikle soğuk su içmekten kaçınmak, sürekli ve bazan iftar etmeden oruç tutmak (savm-ı visâl, savm-ı ebed), et yememek, bekâr yaşamak, inzivaya çekilmek, mecbur kalmadıkça konuşmamak, kavurucu sıcaklarda çöllerde dolaşmak, defalarca hacca gitmek, geceleri uyumayıp sabahlara kadar namaz kılmak, Kur'an okumak ve dua etmek gibi uygulamaların rağbet gördüğü bilinmektedir. Bu dönemin tanınmış zâhidlerinden olup kendisine "ümmetin râhibi" denilen Âmir b. Abdullah (ö. 55/675) et yemez, inzivaya çekilir ve bekâr yaşardı (Ebû Nuaym, II, 98). Rebî' b. Heysem evinde hazırladığı mezara girer, sabaha kadar burada ibadet ve dua eder, sürekli sükût halinde bulunurdu (Ebû Nuaym, II, 105). Esved en-Nehâî'nin çektiği çileler yüzünden vücudu sararmıştı (Ebû Nuaym, II, 226). Riyâh b. Amr el-Kaysî geceleri boynuna esaret zinciri takardı. Sâlih el-Mürrî de riyâzet ehli bir zâhiddi. Bu dönemin çilekeş zâhidleri en büyük ve en tehlikeli düşman bildikleri nefislerine karşı savaş açmışlardı. Ebû Müslim el-Havlânî insanı yarış atına benzeterek idmanlı olursa Allah'a giden yolda daha çok mesafe alacağını söylüyordu (Ebû Nuaym, V, 120). III. (IX.) yüzyılda sûfîler arasında az çok birbirinden farklı görüş ve uygulamalar benimseyen tasavvufî zümreler görüldüğü sıralarda Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve temsil ettiği Sehliyye hareketi riyâzet ve nefis mücahedesini yani çileciliği esas almıştı. Nefsin isteklerine karşı çıkma ve arzularını kırmayı temel ilke kabul eden Sehliyye mensupları (bk. Hücvîrî, s. 308-325) dinî hükümlere tâbi olma niteliğindeki her amelin nefse azap olduğu kanaatinde idi (Kuşeyrî, s. 85). Genellikle şehvet adı verilen nefsin arzuları kesin bir biçimde reddedilmekteydi, hatta cinsî arzularını yok etmek için iğdiş olan zâhidler bile görülmüştü (Serrâc, s. 529; İbnü'l-Cevzî, s. 211). Abdal* mertebesine ulaşmak için gerekli görülen dört prensip az yeme (cû', kıllet-i tâam), az konuşma (samt, kıllet-i kelâm), az uyuma (seher, kıllet-i menâm), inziva (uzlet) şeklinde sıralanmaktaydı (Kutü'l-kulûb, I, 159).

Tanınmış sûfîlerden Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'dan (ö. 440/1049) sonra çile tasavvufî hayatın ayrılmaz bir parçası haline geldi. Ebû Saîd'in, başı aşağıya gelecek şekilde kendisini ayaklarından kuyuya astığı, bu halde dua edip zikir yaptığı ve namaz kıldığı rivayet edilir. "Çile-i ma'kûse" veya "salât-ı maklûb" adı verilen (bk. Attâr, s. 802, 804; İbn Münevvir, s. 28, 29, 33) bu çile tarzı Hârût ve Mârût adlı iki meleğin Bâbil Kuyusu'nda baş aşağı asılarak çile çıkarmaları efsanesine dayanır.

Çeşitli tasavvufî zümrelerde çile uygulaması biri süresiz ve düzensiz, diğeri muayyen süreli ve düzenli olmak üzere iki şekilde devam etmiş, ilkinin çok çeşitli uygulama biçimleri görülmüştür. Süreli ve düzenli olanı ise genellikle kırk (Mevlevîler'de bin bir) gün sürer. Bu süre içinde beden, dil ve zihni kontrol ve terbiye edici idmanlar yapılır; nefis haz aldığı şeylerden mahrum bırakılır. Bu idmanlar genellikle bir yönden nefsi alıştığı ve zevk aldığı şeylerden mahrum etmek, hayatın devamı için gerekli olan yeme, içme ve uyuma gibi ihtiyaçları en aza indirmek şeklindeki terk, imsak ve perhizlerle nefsi zora koşmak, çetin işler yapmaya mecbur etmek, şiddetli ve dayanılması güç işkencelere mâruz bırakmak gibi ağır riyâzetlerden (riyâzât-ı şâkka) oluşur. Öte yandan dervişin kendisini dünyevî meşgalelerden ve toplumdan soyutlaması da bir tür çile olup bu şekildeki çileye halvet, uzlet ve inziva denir.

Tarikatların teşekkülünden sonra çileye verilen önem daha da artmış, sâlikin nefsine söz geçirmesi ve arınması için çile gerekli görülmüştür. Ancak aşırı çileci uygulama zâhir ulemâsının yanı sıra sûfîler tarafından da eleştirilmiştir (bk. Serrâc, s. 529). Genellikle kırk gün süren çilenin uygulama şekli Sühreverdî tarafından ayrıntılı olarak tesbit edilmiştir (bk. Avârifü'l-maârif, s. 296-353). Çeşitli tekke ve tarikatlarda açlık, uykusuzluk, sürekli sükût ve tefekkür, murakabe, aralıksız ibadet ve zikir, uzun ve çetin sefer, çöllerde dolaşmak, inziva, mağaralarda yaşamak, boyuna zincir, ayağa bukağı, ele kelepçe takmak, karnına ip dolayıp kendini bir ağaca bağlamak, kendini baş aşağı kuyuya asmak, bekârlık, iğdiş olmak, et yememek, bedene eziyet etmek, soğuk su içmemek, kavurucu sıcaklarda güneş altında beklemek, kendini hor hakir bir durumda bırakmak, yalın ayak baş açık gezmek, dilencilik yapmak, tekkeye odun taşımak

başlıca çile çeşitleri olarak görülür. Hâce Yûsuf el-Hemedânî ve Ahmed Yesevî'de olduğu gibi evde veya tekkede bir mezar kazıp içinde yaşamak da (bk. Câmî, s. 364; Köprülü, s. 37-40) bir çile şeklidir.

Çile insanın nefsine hâkim olması, kendisini disiplin altına sokması, ruh temizliği, kalp huzuru, keşfin açılması ve kerâmet sahibi olunması gibi değişik ahlâkî ve tasavvufî gayeler için yapılabilir. Ancak önde gelen sûfîler keşf ve kerâmet sahibi olmak için çile çıkarmanın doğru olmadığı görüşündedirler. Nitekim Şehâbeddin es-Sühreverdî çileden asıl maksadın dinin selâmeti, ihlâslı amel ve nefsin denetim altında tutulması olduğunu belirterek keşf ve kerâmet sahibi olmak için çile çıkaranları eleştirir (bk. Avârifü'l-maârif, s. 311).

Tekke, hankah, ribât ve zâviyelerde dervişlerin çile çıkarması için özel olarak hazırlanan dar ve karanlık hücrelere çilehâne veya halvethâne denilir. Müridlerin buradaki çile süresi kırk gün devam eder. Hayatında sadece bir defa çile çıkaran dervişler olduğu gibi defalarca çile çıkaranlar, hatta ömürlerini çileyle geçirenler de vardır. Hemen bütün tarikatlarda çile ile birlikte halvet ve erbaîn terimleri de yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle Mevlevîlik'te çile teriminin kullanımı daha yaygın olup bu terimden çeşitli kelimeler türetilmiştir. Meselâ çileye giren dervişe çilenişîn, çilesini tamamlayana çilekeş, çilesini yarıda bırakana çileşiken denir. Çilesini doldurmayan ve yarım bırakan dervişin yeni baştan çile çıkarması gerekir.

Çile Mevlevî tarikatında 1001 günlük bir süredir. Bu tarikatta çilesini çıkarmamış tarikat mensubuna "can" adı verilir. Derviş ve dede ismiyle anılmak için ikrar verip çile çıkarmak şarttır. İkrar vermek, canın kendisini tamamıyla tarikata adadığını ifade eden bir çeşit ahidde bulunmasıdır.

Mevlevî tarikatında ikrar veren kişi genç ise ailesinin iznini alması şarttır. İkrar veren kimseye önce bu yolun güçlükleri anlatılır. Cana ilk olarak mutfak kapısının sol tarafında kapı dibinde bulunan "saka postu"nda oturması söylenir. İkrar veren kişi üç gün dizleri üzerinde murakabe durumunda, kendisinden önce çileye girmiş olan canların hizmetini seyreder. Bu müddet içinde zaruri ihtiyaç dışında yerinden kalkmaz ve kimseyle konuşmaz. Üç gün tamamlandıktan sonra "kazancı dedenin"

huzuruna getirilir; çileye devamda ısrar ederse on sekiz gün “ayakçılık” hizmetinde bulunur. Daha sonra aşçı dedenin emriyle kendisine bir arakiyye, mutfak tennûresi ve elifî nemed verilir. Derviş elbisesi giymeye “soyunmak” tabir edilir. Soyunan sâlik kazancı dedeye teslim edilir, kazancı dede kendisine yapacağı hizmetleri gösterir. Ayakçı adı verilen derviş semâ çıkardıktan sonra kendisine muvakkat bir sikke verilip mukabeleye katılmasına izin verilir. Ayakçının yerine bir yenisi gelince o “pazarcı” olur. Pazarcının görevi pazardan tekkeye yiyecek getirmektir. Derviş daha sonra bulaşıkçı, somatçı, meydancı gibi hizmetlerde bulunur.

Çilesi tamamlanan derviş çeşitli merasimlerden sonra meydancı dede tarafından üç gün bir hücreye yerleştirilir. İlk gece namazdan sonra dedeler, her biri kendi imkânları nisbetinde aldıkları hediyelerle dervişi ziyaret edip kahve içerler; üç gün sonra meydancı, dervişin hücresine gidip “destur” diyerek izin ister. “Hû” sesini alınca girip “hücren küşâd olacak” der ve perdeleri açar, dervişi tekkenin şeyhine götürür. Şeyh dervişe biat telkininde bulunurken biat âyetini (el-Feth 48/10) okur.

Son imtihan olan hücre çilesi on sekiz gündür. Bu son hücre çilesinden sonra dervişe verilmiş olan muvakkat sikke geri alınarak derviş sikkesi giydirilir. Bu şekilde “can” 1001 günlük çilesini tamamlayarak derviş ve dede unvanını almış olur (ayrıca bk. ERBAÎN).

BİBLİYOGRAFYA

Dihhudâ, Lugatnâme, X, 286; Buhârî, “Nikâh”, 1, 8, “Eymân”, 31; Müslim, “Nikâh, 6, 7; İbn Mâce, “Keffâret”, 21; Serrâc, el-Lüma, s. 529; Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 21; Ebû Tâlib el-Mekkî, Kutü’l-kulûb, Kahire 1961, I, 159; Ebû Nuaym, Hilye, II, 98, 105, 226; V, 120; Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Esrârü’t-tevhîd, Tahran 1348, s. 28, 29, 33; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 85, 264, 331; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 308-325; Gazzâlî, İhyâ, Kahire 1939, III, 54-73; Şirûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-mesûri’l-hitâb (nşr. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, III, 564; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ, s. 802-804; İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire

1960, s. 204, 209, 211; Sühreverdî, Avârifü'l-maârif (İhyâ, Kahire 1939 kenarında), II, 296-353; İbn Haldûn, Mukaddime, I, 422; III, 1164; a.mlf., Şifâü's-sâil, s. 38, 66; Câmî, Nefehât, s. 364; İbn Münevvir, Esrârü't-tevhîd, Tahran 1348, s. 28, 29, 33; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, İstanbul 1919 → 4. bs. Ankara 1981, s. 37-41, 269; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 391-394; a.mlf., "Çile", İA, III, 397-399; Cevâd Ali, el-Mufassal, VI, 455-456, 509-510; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 103, 105, 241, 346, 358, 364; Pakalın, I, 370-373; H. Landolt, "Khalwa", EI^{2} (İng.), IV, 990-991.

Selçuk Eraydın

ÇİLE

Necip Fazıl Kısakürek’in (ö. 1983) şiirlerini topladığı kitap.

Bilinen yayımlanmış ilk şiiri Yeni Mecmua’da (“Örümcek Ağı”, 15 Haziran 1923) çıkan Necip Fazıl şiirlerinden yaptığı seçmeleri zaman zaman kitap haline getirmiştir. Örümcek Ağı (İstanbul 1925), Kaldırımlar (İstanbul 1928), Ben ve Ötesi (İstanbul 1932) bu seçme şiirlerden oluşan kitaplardır. Bundan sonraki şiir kitabının yayımlanması için yirmi üç yıl gibi uzun bir süre geçer. Şairin hayatına ve fikirlerine yeni bir yön verecek olan Nakşî şeyhi Abdülhakim Arvâsî’yi tanıması, Ağaç ve Büyük Doğu dergilerini çıkarması bu devreye rastlar. Sonsuzluk Kervanı (Ankara 1955) Necip Fazıl’ın yeni görüşlerini yansıtan ve özel bir dikkatle derlenmiş şiirlerinin yer aldığı kitaptır. Bu şiirler, daha sonra yenileri de eklenerek Çile (İstanbul 1962) ve Şiirlerim (İstanbul 1969) adıyla tekrar yayımlanmıştır. 1974’te tekrar Çile adı altında, şairin ölümüne kadar da altı defa daha basılmıştır. Necip Fazıl’ın, ilk defa Büyük Doğu dergisinde (Eylül-Aralık 1946) İdeolocya Örgüsü bahisleri arasında parça parça çıkan “Poetika”sı da Sonsuzluk Kervanı’ndan itibaren şiir kitaplarına girmiştir.

Necip Fazıl, “Şiirlerim ve Şairliğim” başlıklı önsözünde Çile’yi ana kitabı olarak takdim eder ve onda bütün şiirleri arasından bir “süzme ve bütünleştirme” yaptığını söyleyerek bu kitabın dışındaki şiirlerinin artık kendisine mal edilmemesini ister. Gerçekten de bazı dergilerde kalmış olanlarla önceki kitaplarına giren şiirlerinden kırk kadarı Çile’ye alınmamıştır. Bu seçimde, şairin birtakım estetik düşüncelerinin yanı sıra daha çok onun 1940’lardan sonraki din, toplum ve ahlâk konusundaki görüşlerinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Son yıllarında yazdığı ve ölümünden sonra kitabına ilâve edilenlerle birlikte Çile’de 173 şiir, ayrıca kendisinin “noktalama” adını verdiği 213 beyit bulunmaktadır. Bir çeşit na‘t karakterinde olan Esselâm -Mukaddes Hayattan Levhalar-ile (İstanbul 1973) hiciv manzumeleri ayrı kitaplarda yayımlanmıştır.

Kitaba adını veren ve eserin başında yer alan “Çile”, şairin sanat hayatının

dönüm noktalarından birini teşkil eden uzun bir şiirdir. İlk defa “Senfonya” adıyla 1939’da yayımlanan bu şiir, o tarihten

birkaç yıl önce tanıdığı Abdülhakim Arvâsî’nin şair üzerindeki derin etkisinin ve bu etki vasıtasıyla esasen bazı mistik temayüllere açık olan Necip Fazıl’da uyanan dinî-tasavvufî duyguların işaretlerini taşır. Şiir, her biri yedişer dörtlükten meydana gelen dört ana bölümden oluşmuştur. Dinî ve metafizik fikirlerle yüklü olmakla beraber kuvvetli bir lirizmi, coşkun ve heyecanlı bir ifadesi vardır. Şiirin bütününde insanoğlunun kâinat ve kader karşısındaki şaşkınlık, isyan ve tevekkül duyguları dile getirilmiştir. İlk bölümde parlak, şaşaalı ve trajik bir ifadeyle kader karşısındaki ezilme ve teslimiyet, ikinci bölümde yumuşak ve şaşkın sorulara dönüşür. Üçüncü bölümde insanın, meselelerinin çözümünü rabbinin yardımıyla kendi iç dünyasında bulacağı vurgulanmaktadır. Son bölüm ise şairin kendisini sonsuzluk duygusunun kucağına terketmesiyle biter: İnsan, aklı ve iradesiyle rabbini bulmak zorundadır. Şairin eserine isim olarak seçtiği ve tasavvufî bir terim olarak da kullandığı “çile”yi hayatının belli bir safhasından itibaren görülen metafizik ıstırabının remzi kabul etmek gerekir. Bu şiir esas itibariyle kitapta yer alan diğer şiirlerle beraber şairin “Poetika”sında belirttiği “mutlak hakikat”i arama yolundaki heyecanların toplu bir ifadesidir.

Necip Fazıl’ın sanat hayatının önemli dönüm noktalarını gösteren diğer iki şiirinden ilki, şairi bir anda şöhretinin zirvesine çıkaran ve ona “Kaldırımlar şairi” unvanını kazandıran “Kaldırımlar” (1927) Çile’nin “Şehir” bölümünde onun bugün en çok sevilen ve okunan şiirlerinden biri olan “Sakarya Türküsü” ise (1949) “Dava ve Cemiyet” bölümünde yer almıştır. Böylece “Kaldırımlar” şairin ferdiyetçiliğinin, “Çile” mistik ve metafizik devresinin, “Sakarya Türküsü” ise millet, tarih, siyaset gibi problemleri ele aldığı cemiyetçiliğinin belirgin nirengi noktalarının dile getirildiği şiirleridir.

Çile’de yer alan şiirlerin çoğu Türkiye’de 1922’den sonra görülen sosyal-ideolojik edebiyata bir reaksiyon gibidir. Dışa çevrili olan gözleri âdeta insanın iç dünyasına çeviren bu şiirlerin yeni ve orijinal görünen bir psikolojik derinliği vardır. Şairin bunlar dışındaki nisbî bir neşve ve coşkunluğun hâkim olduğu “Dalgalar” (1926), “Şehirlerin Dışından”

(1926), “Ses” (1944) gibi şiirlerinde bile daima patetik-trajik bir hava okuyucuyu sarar. Bölüm başlıklarından da anlaşıldığı gibi Çile’de yer alan şiirler fertten cemiyete kadar uzanan birçok meseleyi kapsamaktadır. Ancak esere hâkim olan tavır, daha çok şairin kendi “ben”i ile olan mücadelesi veya kaynağı meçhul bir korkudur.

Necip Fazıl, şiirlerinin ilk neşirlerinden çeşitli kitaplarına girmelerine kadar pek çoğunda birçok defa başlıkları, kıta düzenlerini, ithafları ve kelimeleri değiştiren nâdir şairlerdendir. Sonsuzluk Kervanı’ndan itibaren bir araya topladığı şiirlerini değişik başlıklar altında gruplandırmıştır. Bu gruplandırmada da zaman zaman değişiklikler görülmektedir. Çile’nin son baskılarında on dört ana başlık vardır. Bunlar sırayla “Allah, İnsan, Ölüm, Şehir, Tabiat, Kadın, Korku, Dâüssıla, Ukde, Hafakan, Dekor, Tecrit, Kahramanlar, Dava ve Cemiyet” adlarını taşımaktadır. Eylül 1992’de 19. baskısı yapılan Çile’nin son bölümüne “Poetika -İdeolocya Örgüsü’nün Şiir ve Sanat Bölümü-” başlığını taşıyan bir yazı, şairin on bir maddelik “Vasiyet”i, “Yayınevinin Eki” olan fotoğraf ve el yazısı örnekleri konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Necip Fazıl Kısakürek, Çile, İstanbul 1962; Çetin Süngü, Necip Fazıl Kısakürek’in Çile Adlı Şiir Kitabının Sistematik Lugatı (lisans tezi, 1965), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık; Muhsin İlyas Subaşı, “Çile’nin Kronolojisi”, Suffe Kültür ve Sanat Yıllığı, İstanbul 1984, s. 187-194; İbrahim Kavaz, Necip Fazıl’ın Şiirlerindeki Değişmelerin İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1985), Elazığ Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; Hasan Çebi, Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek’in Şiiri, Ankara 1987; M. Orhan Okay, Necip Fazıl Kısakürek, Ankara 1987, s. 8, 2056; a.mlf., “Senfonyadan Çileye”, Dergâh, I/5, İstanbul 1990, s. 14-15; I/6 (1990), s. 9-10; I/7 (1990), s. 10-11; a.mlf., “Çile”, TDEA, II, 148-149; a.mlf., “Kısakürek, Necip Fazıl”, a.e., V, 331.

M. Orhan Okay

ÇİLEHÂNE

(bk. HALVETHÂNE)

ÇİMBİ

Osmanlılar’ın Gelibolu yarımadasında yani Avrupa kıtasında ilk sahip oldukları küçük bir kalenin adı.

Bugün Umurbeyli olarak bilinen bu kale, Orhan Bey’in oğlu Süleyman Paşa tarafından Dimetoka’da Sırp ve Bulgarlar’a karşı Bizans İmparatoru Kantakuzenos’a (VI. İoannes) yapılan yardıma karşılık 1353 yılında Osmanlılar’a verilmiştir.

Çimbi adı kaynaklarda değişik şekillerde geçmektedir. Osmanlı tahrir defterlerinde “Cinbi” (BA, TD, nr. 12, s. 3; nr. 75, s. 190b), Osmanlı tarihlerinde “Cibni, Cimni, Cimbi, Cimbini, Cimbeni, Cinbi, Çin hisarı, Çimnik, Çimlenlik ve Çimenlik” şeklinde kaydedilmiştir. Batı kaynaklarında ise Tzympe, Tsympe ve Zimpé olarak yer almaktadır. Bu şekilde değişik yazılışları görülen kelimeyi Bizans Rumcası’yla Çimbi olarak telaffuz etmek daha doğru olacaktır.

Osmanlılar’ın Rumeli’de ilk elde ettikleri bu kalenin yeri de kesin olarak tesbit edilememiş, araştırmacılar tarafından değişik yerler gösterilmiştir. Nitekim bir kısım araştırmalarda kalenin Gelibolu’nun güneyinde Nagaraburnu karşısındaki Sestos harabeleri civarında olduğu, bir kısmında ise Bolayır’ın kuzeyinde, bugünkü Doğanarslan Çiftliği ile Kazanağzı arasında ve Marmara denizinin Rumeli sahilinde, milâttan önce IV. yüzyıl sonlarıyla III. yüzyıl başlarında yaşayan Lysimahos tarafından yaptırılan kale kalıntıları civarında bulunduğu belirtilmektedir. Bu ikinci fikir Osmanlı tahrir defterleri ve kaynaklarında verilen bilgiye de uymaktadır.

Çimbi Kalesi Rumeli’de Türk fütuhatının kapısı olmuştur. Nitekim bir yıl sonra Gelibolu’nun alınması ve bölgeye Anadolu’dan Türk nüfusu nakledilip yerleştirilmesi Kantakuzenos tarafından endişeyle karşılanmış, hatta imparator, Orhan Bey’den Çimbi’yi 10.000 altın karşılığında Bizans’a terketmesini ve içindeki Türk askerini geri çekmesini teklif etmiştir. Fakat Orhan Bey Çimbi’yi terkedecek olsa bile bu kaleden sonra bizzat fethettiği

toprakları kılıcıyla aldığını, dolayısıyla bırakmayacağını bildirmiş ve oğlu Süleyman Paşa vasıtasıyla Türk

fütuhatını Keşan, Malkara ve Tekirdağ yönünde devam ettirmiştir. Böylece Çimbi Kalesi ve civarı, Avrupa toprakları üzerinde yerleşecek Osmanlı Türkleri için ilk askerî üs olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 12, s. 3; nr. 75, vr. 190b, 262b, 265b, 273ª-276b; Gelibolu Sancağı Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 79, s. 95-98; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 48; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 175; Kantakuzenos, Histoire de Constantinople (trc. Cousin), Paris 1865, VII, 94; VIII, 16, 144, 162; Münir Aktepe, “Osmanlıların Rumeli’de İlk Fethettikleri Çimbi Kal’ası”, TD, sy. 2 (1950), s. 283-306; M. Tayyib Gökbilgin, “Orhan”, İA, IX, 402-403.

Münir Aktepe

ÇİMKENT

Kazakistan’ın güney bölgesinde bir şehir.

Siriderya’nın kolu Aris’e dökülen Badam nehri üzerinde Aladağ’ın güneybatısındaki bir vadide, denizden 512 m. yüksekliktedir. Türkistan-Sibirya demiryolu üzerinde bulunan şehri 121 kilometrelik bir hat Taşkent ile birleştirir. Ayrıca santonin (ilâç) imalinde kullanılan nâdir bir bitkinin (artemisia cinae) yetiştiği bölge olarak da şöhret kazanmıştır.

Şehrin kimler tarafından ve ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Nizâmüddin Şâmî’nin Zafernâme’sinde adı Çîkend şeklinde kaydedilir ve Sayram yakınlarında küçük bir köy olduğu belirtilir (s. 57). XVI ve XVII. yüzyıllarda kaynaklarda yine büyük bir köy ve kale olarak geçen Çimkent, 1700’lerde Hokand Hanlığı’nın kurulması ile beraber gelişmeye başladı. Zamanla bir kültür şehri olma özelliği kazanarak XIX. yüzyılın ilk yarısında medreseler ve kütüphaneler şehri haline geldi ve Türkistan’ın önemli merkezlerinden biri oldu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hokand Hanlığı’na karşı Rus harekâtının başladığı sıralarda Âlim Kul tarafından esaslı bir şekilde tahkim edildi. Stratejik ve askerî önemi dolayısıyla 7 Temmuz 1864’te Ruslar buraya karşı hücuma geçtilerse de bir hafta süren mücadeleden sonra geri püskürtüldüler. Ancak bu sırada Buhara emîrinin Hokand’a saldırması, Âlim Kul’un esas kuvvetleriyle Çimkent’i terketmesine ve şehrin zayıf düşmesine yol açtı. Nur Muhammed kumandasındaki az sayıda asker ve Çimkent halkı kendilerini on sekiz gün kadar başarıyla savundularsa da üstün Rus ordusu karşısında şehri teslim etmek zorunda kaldılar. Rus işgalinin hemen ardından yapılan bir sayıma göre Çimkent’te 756 kadar ev vardı. Ayrıca otuz dört cami ve mescid, on altı okul ve bir medrese bulunuyordu.

İkliminin mutedil olması ve sularının mükemmelliğiyle bir sayfiye şehri olan Çimkent özellikle Taşkentliler’in yazlığı haline geldi. 1897’de burada 12.500 kişi yaşıyordu; bunun 800’ü Rus, 150’si yahudi, geri kalanı da yerli müslüman halktı. XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bir endüstri şehri vasfını kazandı ve hızla gelişti. 1926’da 21.000 olan nüfusu 1939’da

72.000’e, 1956’da ise 130.000’e ulaştı. Aladağ’dan çıkarılan çinko ve kurşun filizlerini işleyen fabrikalar kuruldu. Ayrıca verimli vadide yetişen kaliteli pamuk dolayısıyla tekstil sanayii önem kazandı, tütün imalâthaneleri, meyve, konserve ve kundura fabrikaları ile 1979’da bir petrol rafinerisi tesis edildi. Bugün Kazakistan’ın üçüncü büyük şehri ve Çimkent vilâyetinin merkezi olan Çimkent’in nüfusu 1985 yılı tahminlerine göre 396.000’dir. Şehir nüfusu oldukça karışık bir yapı gösterir; nüfusun çoğunluğunu Ruslar teşkil etmekte olup Kazaklar ve daha az sayıdaki Özbekler şehrin müslüman sakinlerini oluştururlar.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmüddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 57; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ve Çin Arasında, İstanbul 1976, s. 77-78, 125-126; Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi, İstanbul 1981, s. 250, 273-274; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1875), İstanbul 1984, s. 66-67; W. Barthold, “Çimkent”, İA, III, 399; Ch. Quelquejay, “Caimkent”, EI² (İng.), II, 39.

Mehmet Saray

ÇİN

Asya'nın doğusunda dünyanın en kalabalık ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Çevresini kuzeybatıda Tacikistan, Kırgızistan ve Kazakistan cumhuriyetleri, kuzeyde Moğolistan, kuzeydoğuda Rusya Federasyonu ile Kore Demokratik Halk Cumhuriyeti, güneyde Vietnam, Laos ve Myanmar, güneybatıda Hindistan, Butan ve Nepal, batıda Pakistan ve Afganistan toprakları kuşatır. Ülkenin doğusu Büyük Okyanus'un kenar denizlerinden olan Sarıdeniz, Doğu Çin denizi ve Güney Çin denizi ile sınırlıdır. Genişliği doğu-batı doğrultusunda 5000, kuzey-güney doğrultusunda 5500 kilometreyi bulur. 9.571.300 km²'lik yüzölçümü ile yeryüzünün alan bakımından Bağımsız Devletler Topluluğu ve Kanada'dan sonra üçüncü, 1.133.683.000'lik (1990) nüfusu ile de en kalabalık ülkesidir.

Tek meclisli ve tek partili (Çin Komünist Partisi) bir halk cumhuriyeti olan Çin'in başşehri Pekin (1989'da 6.800.000) ve nüfusu 3 milyonu aşan öteki önemli şehirleri Şanghay (7.330.000), Tianjin (5.620.000), Şenyang (4.440.000), Wuhan (3.640.000), Guangzhou'dur (3.490.000). Ülke idarî bakımdan yirmi bir eyalet, üç belediye yönetimi (Pekin, Şanghay, Tianjin), beş özerk bölge (Doğu Türkistan, İç Moğolistan, Ninghsia, Kuanghsi, Tibet), yirmi dokuz özerk il ve altmış dokuz özerk yönetime ayrılmıştır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Çok geniş bir ülke olan Çin, Asıl Çin (İç Çin) ve Dış Çin olmak üzere iki kısımda ele alınır. Asıl Çin, kuzeyde Liaotung körfeziyle güneyde Tonkin körfezi arasında, Büyük Okyanus'a doğru dış bükey bir çıkıntı meydana getiren yarımadadır. Dış Çin ise bu yarımadayı kuşatan Mançurya, İç

Moğolistan, Doğu Türkistan ve Tibet gibi bölgelerden meydana gelir.

Yüzey şekilleri bakımından Çin'in doğusu ile batısı arasında büyük bir zıtlık göze çarpar. Ülkenin batısında hâkim olan şekiller yüksek dağlar ile bunlar arasındaki çukur havzalardır. Asya'nın batı-doğu doğrultulu yüksek dağları Çin sınırları içinde de devam eder (Tanrıdağları, Altındağları, Karanlıkdağlar gibi) ve dünyanın en yüksek dağları olan Himalayalar üzerindeki Everest zirvesi (8842 m.) Çin-Nepal sınırı üzerinde bulunur. Bu yüksek dağların arasına giren geniş çöküntülerden en önemlileri kuzeybatıdaki Çungarya havzası ile onun güneyindeki Tarım havzasıdır. Çungarya havzasından doğusundaki Gobi çölüne geçilir. Yaklaşık 100 m. yüksekliğindeki kum tepeleriyle baştan başa kaplanmış olan Asya'nın en önemli çöllerinden Taklamakan da Tarım havzası içinde yer alır. Ortalama yüksekliği 4000 m. olan Tibet yaylası bu çöl ile güneydeki Himalaya dağları arasına girer.

Doğudaki Asıl Çin, kuzeyi Hoangho (Sarıırmak) nehrine doğru basamaklı bir biçimde alçalan ve "lös" adı verilen sarı topraklarla örtülü yaylalardan meydana

gelir. Yangçe'nin (Gökırmak) güneyinden itibaren arazinin görünüşü yeniden değişir. Güney Çin adı verilen bu kesimde löslü topraklar yoktur ve arazi Kuzey Çin'deki gibi plato değil dağlık ve tepeliktir.

İklim ve Bitki Örtüsü. Çin'in çok geniş topraklar üzerinde yayılması, ayrıca Himalayalar'da 8000 metreyi aşan yükseltiler ve Turfan çukurunda deniz seviyesinden 160 m. kadar alçakta bulunan nokta gibi zıtlıklar ve farklılıklar gösteren yüzey şekillerine sahip bulunması ülke ikliminin çeşitliliğine sebep olmuştur. Bu çeşitlilik arasında, Himalayalar'ın tamamen karlarla örtülü yüksek kesimlerindeki dağ iklimi, Güney Çin denizindeki adaların ekvatoral iklimi, iç kesimlerdeki çöllerin kurak ve sıcak iklimi ile kıyı şeridinin bol yağışlı ılıman iklimi sayılabilir. Fakat "Çin iklimi" denince akla gelen iklim tipi Asıl Çin'de hüküm süren, muson rüzgârlarıyla ve yaz musonlarının beraberinde getirdiği bol yağışlarla kendini belli eden iklimdir.

Ülkenin doğusu ile batısı arasında görülen iklim farkı doğal bitki örtüsüne

de yansır. Kurak ve yarı kurak iklime sahip batı bölgelerinde cılız çöl ve bozkır bitkileri göze çarpar ve bu bölgelerde bitki örtüsü tür sayısı bakımından son derece zayıf, buna karşılık muson etkisiyle yağışların arttığı doğu bölgelerinde ise çok zengindir. Ancak türlerin olağan üstü zenginliğine rağmen insan sayısının aşırı fazlalığından dolayı ormanlar tabii olarak geniş ölçüde tahribat görmüştür. Çin ormanlarında kamelya, manolya, kâfur ağacı, vernik ağacı gibi karakteristik türler bulunur.

Akarsu ve Göller. Ülkenin iç kesimleriyle batısındaki küçük akarsular, buharlaşma ve sızmanın sebep olduğu bir fakirleşmeye uğrayarak gittikçe zayıflayıp çöllerin ortasında tükenirler. Çin'in en önemli ırmakları, batı-doğu doğrultusunda akan ve Büyük Okyanus'a ulaşan akarsulardır. Bunlar arasında en kuzeyde bulunan Hoangho, Kuzey Çin'in en büyük ırmağıdır. Daha güneyde bulunan Yangçe ülkenin en uzun ırmağıdır ve Hoangho'ya göre rejimi çok daha düzenli olduğundan 1000 km. içerilere kadar ulaşıma imkân verir. Güney Çin'in başlıca akarsuyu ise bu ikisinden daha küçük olan Sikiang'dır. Ayrıca İndus, Brahmaputra ve Mekong gibi Asya'nın

önemli nehirlerinin kaynakları da Çin sınırları içerisinde bulunur.

Çin'de ülkenin boyutlarıyla orantılı ölçülerde büyük göller yoktur. En önemli ve en büyük göl, denizden 3205 m. yükseklikte bulunan sığ Koko gölüdür; bunun dışında büyük nehirlerin deltalarında da delta göllerine rastlanır.

Nüfus ve Etnik Durum. Çin'in nüfusu yakın yıllara gelinceye kadar kesin olarak bilinmiyor, bu konuda ancak tahminler ileri sürülebiliyordu. 30 Haziran 1953'te yapılan ilk sayımın sonucu 601.938.053 olarak tesbit edilmiş ve aradan geçen süre içinde bu rakam hemen hemen iki katına yaklaşarak 1.133.683.000'i bulmuştur (1990). Nüfus yoğunluğu kilometrekarede 118 kadar ise de dağılım eşit değildir; en büyük yoğunluklar Hoangho ve Yangçe'nin çevresindeki ovalarla bu ırmakların deltalarında görülür. Ova ve deltalardaki aşırı nüfus yoğunluğuna karşılık ârızalı alanlar tenhadır. Meselâ İç Moğolistan'da oran 20'nin, Doğu Türkistan'da 10'un ve yüksekliğinden dolayı "dünyanın damı" denilen en az yaşanılabilir iklimlerden birine sahip Tibet'te ise 2'nin altına düşer.

Yakın yıllara gelinceye kadar nüfusun büyük kısmı kırsal kesimde yaşarken sanayinin gelişmeye başlamasıyla bu durum değişmiş, hatta 1989 istatistiklerine göre şehirli oranı (% 51,7) kırsal kesimde yaşayanlarınkini (% 48,3) geçmiştir. Nüfusu 100.000'den fazla olan şehirlerin sayısı 270, milyonu aşanlarınki ise 25'tir. Milyonluk şehirlerin bu kadar fazla olduğu başka bir ülke yoktur. Çin'de eski şehirler askerî, idarî, dinî roller üstlenmişlerdir. Büyük şehirler arasında geleneksel olanlar bulunduğu gibi (Pekin) küçük bir balıkçı köyünden türeyenler de vardır (Şanghay).

Dil ve Din. Nüfusun % 93'ünü Çinliler oluşturur. Bunların yanında Cuanglar, Uygur, Kazak, Özbek Türkleri, Tibetliler, Moğollar, Huylar, Meolar, Koreliler, Mançular gibi çok çeşitli azınlık grupları da vardır. Etnik grupların çok oluşu ülkede konuşulan dillerin sayısını artırmakla birlikte en fazla konuşulan dil resmî dil olan Çince'dir (bk. ASYA).

İstatistikler nüfusun % 71'inin herhangi bir dini olmadığını göstermektedir. Bu büyük grup dışında Çin'in eski dinlerinden Budizm'i benimseyenlerin oranı % 6'dır. İnançlılar içinde Budistler'den sonra ikinci sırayı müslümanlar alır (aş.bk.). Yine ülkenin eski dinlerinden Konfüçyüsçülüğe mensup olanların sayısı müslümanlardan azdır.

Ekonomi. Çin eskiden olduğu gibi bugün de bir tarım ülkesidir. Her ne kadar 1949'da kurulan komünist rejim sanayileşmeye büyük özen göstermişse de tarım ülke ekonomisinde hâlâ önemli bir yer tutmaktadır. Aktif nüfusun % 61'ini istihdam eden tarım sektörünün millî gelirdeki payı % 31'dir. Çin tarımı denince ilk akla gelen ürün pirinç olup 1989 yılı rekoltesi 179.403.000 tondur. Özellikle Yangçe ve kollarının aktığı alanlardaki geniş sahalarda yaşayan halkın başlıca ekonomik etkinliği pirinç tarımı üzerinedir. Güney Çin'in Şikiang havzası, Kuzey Çin'in ise Hoangho ovası yine pirinç yetiştirilen alanlardandır. Hoangho ırmağının kuzeyine geçilince pirinç yerini tamamen buğdaya bırakır. Yıllık buğday üretimi 91 milyon ton (1989) kadar ise de Çin eskiden beri buğday ithal eden bir memlekettir. Son yıllarda pamuk tarımında da büyük merhale kaydedilmiş olan ülkede Yangçe ırmağı çevresindeki verimli topraklar önemli miktarda ürün alınan alanlardır. Ayrıca Çin Hindistan'dan sonra Asya'nın (ve dünyanın) en fazla çay (1989'da 591.000 ton) ve yine aynı ülkeden sonra en fazla şeker kamışı (1989'da 55.337.000 ton) üreten ülkesidir.

Çin’de hayvancılık fazla gelişmiş değildir. Beslenen hayvanlar arasında domuz önde gelir (1989’da 349 milyon baş). Koyun ülkenin batısındaki steplerde görülür; kümes hayvanları ve balık eti halkın gıdasında koyun ve sığır etinden daha fazla yer tutar. Kıyı balıkçılığından başka göllerde, havuzlarda, kanallarda ve pirinç tarlalarında sazan gibi cinslerin önemli miktarda üretildiği balık yetiştiriciliği yapılır.

Çin’de çok çeşitli olan yeraltı kaynakları rezervler açısından zengindir; ancak mevcut maden üretimi zengin rezervlerin yanında önemsiz kalmaktadır. Başlıca maden kömürü havzaları Şansi, Şensi, Kansu, Honan bölgeleriyle Mançurya ve Doğu Türkistan’da toplanmıştır. Tungsten ve antimon üretiminde dünyanın önde gelen ülkelerinden biri olan Çin’de % 5 istihdam imkânı sağlayan madencilik sektörünün millî gelirdeki payı % 9 civarında bulunmaktadır.

1953 yılından itibaren uygulamaya konulan ilk beş yıllık plan tarımdan çok sanayinin geliştirilmesini hedef aldı. O zamana kadar Mançurya ve Doğu Çin’de toplanmış olan sanayinin dengeli bir biçimde ülke yüzeyine yayılması denendi; yine gene de kıyı kesimleri öncelikli konumlarını korudular. Sovyetler Birliği’nden sağlanan teknik ve malî yardımla mevcut sanayi geliştirildi ve modernleştirildi. Demir çelik, madenî eşya, makine, kara taşıtları, gemi ve uçak yapımı alanlarında ilerleme sağlandı; özellikle yüksek teknolojide ve hassas alet yapımında ilgi çekici başarılar kazanıldı.

Sovyetler Birliği ile Çin arasındaki 1961 yılında başlayan ideolojik fikir ayrılıkları sonucunda Sovyet yardımının durması ekonomideki gelişmenin yavaşlamasına sebep oldu. Bu yüzden de ikinci beş yıllık plan (1958-1962) tam uygulanamadı. Yöneticiler arasında 1966’dan sonra ortaya çıkan fikir ayrılıkları ise ülkenin ekonomik durumunu daha da kötüye götürdü. 1990 yılının ilk yarısında Çin ekonomisinin büyüme hızı sıfıra yakın olarak hesaplanmıştır. Aynı yılın ikinci yarısında ekonomide biraz kıpırdanma hissedildiyse de yıllık büyüme hızının ancak % 3’ü bulabildiği görülmektedir. Sanayi sektörü aktif nüfusun % 17’sine istihdam imkânı sağlarken millî gelir içinde % 37’lik bir paya sahiptir.

Çin’de ulaşımın can damarını, 1949’dan beri inşası hızlandırılmış olan ve

toplam uzunluğu 1989 başlarında 52.767 kilometreyi bulan demiryolu şebekesi meydana getirir. Çin yönetimi, önce ülkenin batısında yeni hatlar döşemek, sonra da doğudaki eski hatları ıslah etmek şeklinde bir demiryolu politikası yürütmüştür. Yeni rejimle birlikte karayolları da sistemli bir şekilde gelişmiştir. 1986 başlarında yaklaşık 1 milyon km. karayolu bulunuyordu ve bunun % 84'ü

sert satıhlı idi. Karayolları daha çok demiryollarını besleyen, yük trenlerine taşınacak madde sağlayan uzantılar halinde tasarlanmış ve bunların yapımına özellikle demiryollarının uzatılmasının ekonomik olmadığı kesimlerde öncelik verilmiştir. Buna benzer bir ulaşım iş birliği de kara içi su yolları ile karayolları arasında görülür. Çin'de hava ulaşım ağı, ülkenin büyüklüğü göz önüne alındığında, 1990'da mevcut seksen bir havaalanı ile Hindistan (doksan dokuz havaalanı) ve Japonya'dan (altmış beş havaalanı) geri durumdadır.

Çin'in ihracatında tekstil ürünleri, madenî malzeme, gıda maddesi ve canlı hayvan, ithalâtında ise her türlü taşıtlar ve donanımları, makine ve motorlarla kauçuk ve kimyasal maddeler önemli yer tutar. Ticaret yaptığı ülkeler arasında Hong Kong, Japonya, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Topluluğu üyeleri daima ilk sıralarda gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Sion, "La Chine", Géographie Universelle (nşr. P. Vidal de la Blache – L. Gallois), Paris 1928, IX, 66-188; Hamit İnandık, Bitkiler Coğrafyası, İstanbul 1961, s. 115-116; Ali Tanoğlu, Ziraat Hayatı, İstanbul 1968, s. 178; a.mlf., Nüfus ve Yerleşme, İstanbul 1969, s. 123, 136, 142-143, 145, 146, 150; a.mlf., Enerji Kaynakları, İstanbul 1971, s. 86; J. Beaujeu-Garnier – G. Chabot, Traité de Géographie Urbaine, Paris 1963, s. 91-92; J. F. Williams, "Cities of East Asia", Cities of the World (nşr. S. D. Brunn – F. Williams), New York 1983, s. 409-450; Ahmet Ardel, Klimatoji, İstanbul 1973, s. 356-357; Sırrı Erinç, Vejetasyon Coğrafyası, İstanbul 1967, s. 124; Erol Tümertekin, Ekonomik Coğrafya, İstanbul 1984, s. 317, 318; a.mlf., Ulaşım

Coğrafyası, İstanbul 1987, s. 330-331; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1987, s. 36-41; Süha Göney, Sıcak Bölgelerde Ziraat Hayatı, İstanbul 1985, s. 127-128, 150, 172, 209; M. Freeberne, "China: Physical and Social Geography", The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 285-287; D.-M. Fremy, Quid 1991, Paris 1991, s. 921-928; "China", EBr., XVI, 36-231; Ahmet Ertek, "Asya", DİA, III, 512.

DİA

II. TARİH

Arkeolojik çalışmalardan edinilen bilgilere göre Çin kültürü milâttan önce 2000 yılından başlar. Çok daha önceki tarihlere ait kültür kalıntıları ise henüz Çinliliğin bulunmadığı devirlere aittir. Milâttan önce 1500 yılı dolaylarında Çin'de yazının kullanılmaya başlanmasıyla Çin tarihiyle ilgili yazılı belgeler de ortaya çıkmıştır. Bununla beraber daha sonraki rivayetler Çin tarihini milâttan önce 4000 yıllarına kadar götürmektedir.

Çin tarihi sülâle hâkimiyetleri şeklinde geçmektedir. Nitekim efsanevî devirden (m.ö. 2000 öncesi) sonra Hsia hânedanı (m.ö. 2000-1500), şimdiki Şensi eyaletinin güneyi ile Hehnan eyaletinin batı ve orta bölümlerinde hâkim olmuştu. Bu devletin sınırları içinde çok fazla yabancı kavim ve farklı kültürlerin bulunması, ilk Çin kültürünün zengin bir şekilde doğmasına yol açmıştır. Milâttan önce 1450-1050 yılları arasında Hehnan'ın kuzeydoğusunda hüküm süren Shang hânedanı, Hsia'dan daha çok aslî Çin özelliği göstermektedir. Shang zamanında artık yazı icat edilmiş olduğundan bu döneme ait yazılı kaynaklar bulunabilmektedir. Çok tanrılı bir dine inanan Shang zamanı Çinlilerinin dinî ibadetlerinde bazan insan kurban ettikleri de bilinmektedir. Fakat bu devrin ortalarına doğru daha çok kuzey menşeli olduğu tahmin edilen bir kültürün etkisiyle dinî inançlarda büyük farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Shang sülâlesi, batıda feodal bir beylik olarak yaşayan ve iyice kuvvetlenen Choular tarafından yıkıldı (m.ö. 1050). Büyük ölçüde Türk ve Tibet tesiri

altında kalmış bulunan Chou devlet idarecilerinin Türk asıllı olduğu konusunda bazı fikirler ortaya atılmıştır. Nitekim Choular'ın dinî inanışları Shanglar'ınkinden farklıydı. Güneş ve yıldız kültü ağırlıklı olan bu din ile Choular insan kurban etme âdetini de ortadan kaldırmışlardı.

Chou sülâlesi, milâttan önce 770 sıralarında iç karışıklıklar sebebiyle Loyang'a taşındı. Bundan sonra yaklaşık 250 yıl boyunca teşekkül eden 100 kadar küçük feodal devlet birbirleriyle çarpıştı. Bunların sayısı bu savaşlar sonunda yirmiye kadar düştü. "Savaşan devletler zamanı" denilen bu çağda sosyal ve iktisadî alanda büyük değişmeler oldu. Yeni fikirler bakımından oldukça zengin sayılan bu dönemde Konfüçyüs taraftarı olan Meng-tse ve Hsün-tse'den başka Mo-ti, Chuang-tse, Kung-sun gibi filozoflar yetişti.

Chou sülâlesinin sona ermesiyle Ch'in sülâlesi Çin'in tek hâkimi oldu. Bu sülâle de başta Türkler olmak üzere Tibetliler ve diğer Çinli olmayan kavimlerle karışmıştı. Pek uzun sürmeyen Ch'in hâkimiyeti, milâttan önce 206'da yerini Han sülâlesine bıraktı.

Han sülâlesi zamanında ilk defa sistemli bir şekilde, Türkler'in ilk devirleri için de kaynak durumunda olan bazı tarih kitapları yazıldı. Milâttan sonra 8 yılında Wang-mang, Han sülâlesini yıkarak hükümdarlığını ilân etti ve Hsin sülâlesini kurdu. Yeni kanunlarla devlet teşkilâtını değiştirmeye çalıştı. Bir süre sonra çıkan isyanlar neticesinde Hsin sülâlesi devrildi ve yerini tekrar "Doğu (Muahhar) Han sülâlesi" adıyla Han sülâlesi aldı (m.s. 25). Bu şekilde devletin zayıfladığı dönemlerde kendi siyasî hâkimiyetlerini kurmak isteyen sülâleler arası mücadeleler artmıştır. Nitekim son Han hükümdarının tahttan indirilişinden (220) sonra Çin'de bir siyasî parçalanma meydana gelmiş, "üç devlet zamanı" da denilen 220-310 yıllarından sonra yine siyasî birliğin kurulamadığı "altı sülâle devri" (316-589) yaşanmış ve nihayet 580 yılında iktidarı eline alan kuzeydeki Sui hânedanı diğer krallıkları yenerek Çin'de yeniden birliği sağlamıştır. Bu sırada Göktürkler de zayıflayarak ikiye ayrılmış bulunuyordu. Sui sülâlesi, Çin'de birliği tekrar sağlamış olmasına rağmen hâkimiyetini kuvvetlendiremeden 618 yılında yıkılarak yerini T'ang sülâlesine (618-906) bırakmıştır. Bu sülâle zamanında Çinliler Türkler'le yaptıkları büyük savaşlar sonunda Türkistan'a girmeyi

başarmışlardır. Aynı tarihlerde Asya'da Araplar'ın ve İslâmiyet'in yayılma hareketleri de başlamıştı.

Çin'de önce müslüman tüccarlar vasıtasıyla tanıtılan İslâmiyet, İslâm ülkeleriyle Çin arasındaki siyasî ve ticarî ilişkilerin gelişmesine paralel olarak daha fazla yayılma imkânı bulabilmişti. 751 yılında Çin ile Abbâsîler arasında yapılan Talas Savaşı, Çin'in Orta Asya'daki nüfuzunu sona erdirirken İslâmiyet'in bu bölgedeki Türkler arasında yayılışını da hızlandırmıştır. Bir dizi isyan neticesinde yıkılan T'ang sülâlesinin ardından Sung sülâlesi kuruluncaya kadar geçen dönem (906-960) "beş sülâle devri" olarak bilinir.

Çin'de siyasî birliğin bozulduğu bu tarihlerde kıtanın güney bölgesinde on ayrı sülâle kendi hâkimiyetlerini ilân etmiş bulunuyordu. 1279 yılına kadar devam eden Sung hânedanından sonra Çin'de Moğol hâkimiyeti etkili bir şekilde kendini göstermeye başladı ve önceki yabancıların hâkimiyetlerinden daha geniş bir şekil alarak bütün Çin'i kapladı. Gerek kültür gerekse nüfus açısından Moğol Devleti'nde Türk ve diğer yabancı unsurların etkisi oldukça fazla idi. Yüan hânedanı adını alan Moğol Devleti Pekin'i başşehir yaptı. Moğollar devrinde Çin'de esas olarak Budizm, Taoizm ve Şamanizm görülür. Sosyal ve iktisadî açıdan gittikçe zayıflayan halkın isyanı sonunda Moğol hâkimiyeti şehir şehir gerileyerek nihayet 1368 yılında yerini Ming sülâlesine bıraktı.

İlk defa bütün Çin'e hâkim olan bir yabancı sülâle durumundaki Moğol Yüan hânedanının yıkılışında dinî-iktisadî etkenler yanında devlet idaresinde sadece Moğollar'ı çalıştıran, bilhassa Çinliler'i en aşağı tabakaya koyan anlayışın da büyük tesiri olmuştur. Moğollar'ın bu politikasına bir tepki olarak ortaya çıkan hareketler sonucunda kurulan Ming sülâlesinin ilk hükümdarı olan T'ai-tsu halktan biriydi. Yine aynı politikaya tepki olarak Çin'de kuvvetli bir millî şuur doğmuştu. Bu defa da Çinliler bütün diğer insanları aşağı görmeye başlamışlardı. 1644'te Çin'de idareyi ele alan Mançular zamanında da Mançu milliyetçiliği devlet idaresinde kendini göstermiştir. Bu devirde bir yandan nüfusun hızla çoğalması, öte yandan üretimin artmaması sonucunda genel bir sıkıntı görüldü. Mançu devrinde tekrar Orta Asya'ya yayılmaya başlayan Çin ile Rusya'nın menfaat çatışmaları bu iki devleti ilk defa karşı karşıya getirdi. Avrupalılar'ın Çin'i

tanımalarından sonra gittikçe artan kültür temasları bu ülkeyi epeyce etkiledi. Özellikle 1821-1850 arası, Batılılar'ın Çin'i müstemleke yapma gayesiyle nüfuzlarını iyice arttırdıkları bir devirdir. 1850'den sonra halkın rahatsızlığının yine isyanlara sebep olduğu görülür. Bilhassa müslümanların çeşitli eyaletlerdeki isyanları bu devrin en önemli olaylarını meydana getirmiştir. Türkistan'da müslüman Türk hâkimiyetini kuran Yâkub Han Osmanlı Devleti'yle temasa geçmiş, İngiltere ve Rusya ile de antlaşmalar imzalamıştır. Buna rağmen bu hâkimiyet uzun sürmedi.

Mançu hükümeti 1912'de devlet idaresinde cumhuriyeti seçtiğini ilân etti. Fakat bilhassa kendilerini hükümdar mevkiine getirmek isteyen generaller tarafından cumhuriyet idaresine karşı faaliyetler yürütüldü. Çin'in güneyinde Sun Yat-sen liderliğinde kurulan hükümet, komünist ideolojiyi benimsemiş olan kuzeydeki hükümetle mücadeleye başladı. Sun Yat-sen'in ölümünden sonra idareye Chiang Chiehshih (Çan Kay-şek) geçti. Chiang Chiehshih 1927'de komünistleri ezdi. Bu sırada, 1893 yılında Hunan eyaletinde doğan ve Marksizm'i benimsemiş olan Mao Ts'e-tung'un yıldızı parlamaya başlamıştı. Nitekim Mao 1931 yılında Çin Sovyeti Kurultayı'na başkan seçildi. Fakat Chiang Chiehshih liderliğindeki Kuo-min-tang (Halk Partisi) bütün Kıta Çini'nde üstünlüğünü sürdürdü. Özellikle 1932-1934 arasında komünistleri Chiang-hsi'de ağır bir hezimete uğrattı. Bunun üzerine 1934'te komünistlerin 12.000 km'lik uzun yürüyüşleri başladı. Yen-an'da yeniden komünist hükümeti kuruldu. Mao 1935 yılı başında partinin başına geçti. Ancak 1937'de başlayan Japon işgali, ekonomik yönden zaten çok zor durumda bulunan Çin için âdeta bir yıkım oldu. İşgal komünistlerle Halk Partisi taraftarlarını birleştirdi. Buna rağmen Mao komünist faaliyetleri sürdürdü, toprak reformu yaptı. Özellikle toprak reformu köylüler arasında memnuniyet uyandırdı ve iç savaşta Mao'ya büyük bir avantaj sağladı. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi ve Japonlar'ın Çin'i terketmesi üzerine, Mao liderliğindeki komünistlerle Chiang Chiehshih'in başkanlığındaki Halk Partisi arasında iç savaş yeniden başladı. İki liderin Japonya'nın çekilmesinden sonra ağustos-ekim aylarında Ch'ung-ch'ing'de bir araya gelmeleri bir sonuç vermedi. Üç yıl süren iç savaşın ilk devrelerinde Halk Partisi taraftarları başarılı oldular. Fakat gerilla savaşına başlayan komünistler daha sonra üstünlüğü ele geçirdiler. 1 Ekim 1949'da Pekin'de ilân edilen Çin Halk Cumhuriyeti'nin danışma meclisi Mao'yu hükümet başkanı seçti. Mücadeleyi kaybeden Halk Partisi taraftarları ise

Formoza adasında Milliyetçi Çin (Tayvan) adıyla cumhuriyetçi bir idare kurdular. Bugün yaklaşık 20 milyon insanın yaşadığı Formoza adasında bu idare hâkim bulunmaktadır. 50.000 civarında müslümanın yaşadığı bu adada beş büyük cami mevcuttur.

Çin'in tek hâkimi durumuna gelen Mao, devrimlerin başarılı olamaması üzerine çok ağır eleştirilere uğradı. 1966 yılına kadar özellikle parti içinden birçok engelle karşılaştı. Bu yüzden 1966 yılında muhaliflerini bertaraf eden Mao, bu tarihte "kültür devrimi" adı verilen yeni değişim hareketini başlattı. Bunda büyük ölçüde başarılı oldu ve 1975'te ölümüne kadar mevkiini korudu. Ancak ölümünden sonra tekrar aleyhinde faaliyetlere başlandı ve hâtıraları silinmeye çalışıldı.

Yeryüzündeki insanların dörtte birinin yaşadığı Çin, bu büyük nüfus gücüyle dünya platformunda önemli bir yer tutmaktadır. Sosyalist sistemi uygulayarak bilim, teknoloji, sanayi ve tarım alanlarında gelişmeye çalışmakta ve dış politikada üçüncü dünya ülkeleri arasında yer almaktadır. Tayvan adıyla bilinen Milliyetçi Çin ile bu ülkenin bulunduğu Formoza adasını Kıta Çini'ne bağlamak, Çin Halk Cumhuriyeti'nin başlıca politikalarından biri olmuştur. 1950 yılında kesin olarak ayrılan iki ülke bugün her alanda birbirlerine rakip politikalar takip etmektedirler.

Üçüncü dünya ülkeleriyle iyi münasebetler kuran Çin Halk Cumhuriyeti'nin Sovyetler Birliği ile önceleri yakın ilişkileri olmasına rağmen 1960'lı yıllardan itibaren toprak meseleleri yüzünden araları açılmıştır. Nitekim Çin Halk Cumhuriyeti, Mançurya ve Kuzey Moğolistan gibi bölgelerde hak iddia ederek buraları Sovyetler'den geri istemiştir. Öte yandan ideolojik farklılıklar da Sovyetler ile Kıta Çini'nin arasını açan sebeplerden biridir. Kıta Çini İslâm dünyasına daha çok ekonomik açıdan yaklaşmaya çalışmıştır. Ancak Çin Halk Cumhuriyeti bu alanda yarışı Tayvan'a kaptırmıştır. Suriye ve Libya gibi sosyalist eğilimli müslüman devletler ise komünist Çin ile daha fazla ekonomik ve siyasî münasebetler kurmuştur.

1949 yılından itibaren ülkedeki çeşitli dinlere mensup kişilere ideolojik sebeplerle baskı yapılmaya başlanmış, bu baskılara en çok mâruz kalanlar da müslümanlar olmuştur. Müslümanların yoğun olarak bulunduğu Doğu

Türkistan, Kansu gibi eyaletlerde durum çok daha kötü idi. Buralarda camiler kapatılmış ve ibadet yasaklanmıştı. 1975 yılından sonra camilerin tekrar açılması, Kur'an okunmasına belli ölçüde izin verilmesi, müslümanların durumunda az da olsa iyileşme olarak nitelendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Cordier, Histoire générale de la Chine, Paris 1920, I; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947; O. Franke, Geschichte des Chinesischen Reiches, Berlin 1965, I-V; Ta-chung Yao, Ku-tai Pei-hsi Chungkuo, Taipei 1981; Cian Bozan, Shao Xunzheng and Hu hua, A Concise History of China, Beicing 1986; Su K'ai-ming, 1840-1983 Modern China A Topical History, Beicing 1987; Martin Hartmann, "Çin", İA, III, 400-420.

Gülçin Çandarlıoğlu

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Çin'in İslâm dünyasıyla temasları, İslâm öncesi Çin-Arabistan münasebetlerinin bir devamı niteliğinde, İslâmiyet'in Arabistan dışına yayılma devri olan VII. yüzyıldan günümüze kadar durmaksızın devam etmiştir. Bugün İslâm Hui, Uygur, Kazak, Kırgız, Özbek, Tacik, Tatar, Tunghsiang, Pao-an kavimlerinden oluşan Çin'deki etnik gruplar arasında benimsenmiş durumdadır ve bu kavimlerin siyasî, iktisadî, kültürel hayatları üzerinde büyük bir tesir icra etmektedir. İslâmiyet'in Çin'e girmesi ve Çinliler tarafından kabul edilmesi hemen ilk zamanlarda olmayıp uzun bir tarih süreci içinde gerçekleşmiştir. İslâm'ın Çin'de yayılmasını ve tesirlerinin tarihî gelişmesini üç ana devrede incelemek mümkündür. a) İslâmiyet'in Arap ve İranlı tüccarlar vasıtasıyla Çin'e girmesi ve T'ang, Beş Hânedan, Sung dönemlerinde güney ve doğu kıyı bölgelerine yerleşmesi; b) Moğol istilâsından sonra Yüan ve Ming hânedanları zamanında Türkler

başta olmak üzere çeşitli Orta Asya kavimlerinin müslümanlaşması ve İslâm'ın Çin'in iç bölgelerine yerleşmesi; c) Doğu Türkistan'ın tamamına müslüman Türkler'in hâkim olması ve Ch'ing devrinde müslümanlara yapılan zulüm ve baskılar sonucu İslâm'ın karanlık bir döneme girmesi.

İslâm'ın Çin'e Girişi (İlk Devir). İslâmiyet'in Çin'e ilk girişi hakkında doğrudan Çin müslümanları arasındaki an'anelerle rivayetlere ve tarihî vesikalara dayanan birçok çelişkili görüş bulunmaktadır. Tanınmış Çinli âlim Liu Chih (ö. 1730), "Peygamber'in Hayatı" adlı eserinde müslüman Araplar'ın Çin'le ilk temaslarının 628'de olduğunu bildiriyorsa da tarihçilerin ekseriyeti, Tashi (Arabistan) kralının 651'de Çin sarayına bir elçi gönderdiğini kaydeden bir Çin vesikasına dayanarak 651 yılını İslâm'ın Çin'le ilk temas tarihi olarak kabul etmektedirler (bk. Hee-Soo Lee, s. 29). İslâmiyet'in Çin'de yayılışıyla ilgili kaynaklarda da üçüncü halife Hz. Osman tarafından gönderilen bir elçinin 25 Ağustos 651 tarihinde Tang hânedanının başşehri Chang-an'a ulaştığı kaydedilir. Bu elçinin Çin'e geliş sebebi İslâm devletiyle İran arasında çıkan savaştır. Sâsânîler'in son hükümdarı III. Yezdicerd'in oğlu Fîrûz (Çince'de Pi-lu-ssu), 650 yılında Çin'den yardım talebinde bulunmuştu. Fakat Çinliler muhtemelen Araplar'ın durumunu henüz tam olarak kavrayamadıklarından ve onların Çin'e karşı herhangi bir düşmanlıklarının da olmadığını bildiklerinden istenilen yardımı göndermekten kaçındılar. Ayrıca Çinliler Hz. Osman'a elçi gönderip İran'la olan ihtilâflarında ara buluculuk yapmayı teklif ettiler ve bu vesile ile müslümanların gerçek gücünü öğrenmek istediler. Bu elçiye karşılık olarak Hz. Osman da meşhur kumandanlarından birini bir mektupla birlikte Çin sarayına gönderdi. Bu elçi, İmparator Kao-tsung ile resmî bir görüşme yaparak İslâm devletinin genel durumunu ve İslâm inancını açıkladı. Bu hadise 651 yılında iki devlet arasında vuku bulan ilk resmî temastır. Çin müslümanlarının ekseriyetle kabul ettikleri bir menkıbe ise İslâmiyet'in Çin'de ilk olarak Sa'd b. Ebû Vakkas tarafından tanıtıldığı, hatta onun mezarının Kanton'da olduğu şeklindedir.

Deniz Yoluyla Kurulan Temaslar. İslâmiyet'in Çin'e girmesi, İslâm öncesinde kurulan deniz yolu temaslarının tabii bir neticesi olarak müslüman Arap ve İranlı tüccarların Çin'in kıyı bölgelerine yerleşmeleriyle mümkün olmuştur. İslâmiyet'in doğuşundan çok önceleri Çin ile Arabistan arasında deniz yolu ve bazan da İpek yolu üzerinden sık sık temaslar

oluyordu. Arap yarımadası ilk olarak milâttan önce 120 yılında Çin İmparatoru Wu-ti tarafından batıya gönderilen Chang K'ien vasıtasıyla tanınmış ve Tia-chi olarak adlandırılmıştır. Çin kaynaklarından, V. yüzyılda Arap tüccarların sık sık Çin Hindi yarımadasına kadar gelmelerine karşılık sadece Kamboçya, Annam ve Tongkin bölgelerinden çok az sayıda Çinli'nin Ortadoğu'ya gittiği öğrenilmektedir. VI. yüzyılda Çin ile Arabistan arasında Seylan üzerinden kurulmuş bir ticaret mevcuttu. VII. yüzyılın başında, özellikle deniz yolunun kullanıldığı Çin-İran-Arabistan arasındaki ticaretin daha da gelişmesi sonucu, Basra körfezindeki Sîrâf bölgesi Çinli tüccarlar, Çin'deki Kanton Limanı ise Arap tüccarlar için en önemli ticaret merkezi haline gelmiştir. T'ang Rahibi Chian Chen, T'ien-pao devrinde (742-756) Basra körfezinden gelen sayısız geminin dağ gibi baharat ve nâdir mallarla yüklenmiş olarak Kanton sularında demirlediğini söylemektedir.

İslâm âleminin Çin ile olan münasebetlerine dair pek çok İslâmî kaynak mevcuttur. Çin ticaret gemilerinden bahseden en eski kaynaklardan biri, Hz. Ömer'e gönderilmiş 14 (635) tarihini taşıyan bir belge olup o yılın ramazan veya şâban ayında Utbe b. Gazvân'ın Übülle'yi fethinden sonra buraya Uman, Bahreyn, Fars, Hindistan ve Çin'den yelkenlilerin geldiğini bildirmektedir (Dîneverî, s. 117). İbnü'l-Kelbî Uman'daki panayırlardan bahsederken Arabistan'ın iki büyük limanından biri olan Dâbâ'da bir panayırın bulunduğunu, Sind, Hint ve Çinli tâcirlerle doğu ve batı milletlerinin hep oraya geldiğini söylemektedir. Mes'ûdî'nin Mürûcü'z-zeheb adlı eserinde de Çinli tüccarların mallarını yelkenlilerle Doğu Arabistan'a kadar getirdikleri, Uman limanlarını ziyaret ettikleri ve oradan Basra'ya kadar gittikleri kaydedilmektedir. Çin'e giden yollar ise coğrafyacı İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik adlı eserinde geniş bir şekilde tarif edilmiştir. Arap ticaret gemileri Sîrâf – Maskat – Hindistan – Seylan – Malaya yarımadası – Malaka – Siyam körfezi –

Pulu Kondor adası-Çin denizi rotasını takip ederek meşhur Çin limanı Kanton'a ulaşıyorlardı.

T'ang devrinden Sung devrine kadar geçen sürede Çin'e gelen İranlı ve Arap tüccarların sayısı gittikçe arttı. Bu sıralarda Abbâsîler'in başşehri olan Bağdat'ta ipekli kumaş, porselen, çay ve ham ipek gibi Çin mallarını

satmak için hususi pazarlar kuruldu. Aynı şekilde T'ang'ın başşehri Chang-an'daki dükkânlarda da özellikle Arap ve İranlılar'ın ticaret ürünleri olan değerli taşlar, fildişi, baharat, cam, inci gibi mallar satılıyordu ve hükümet ülkenin güneydoğu bölgesindeki Kanton, Zeytun (Ch'üan-chou), Yang-chou ve Hang-chou limanlarını resmen yabancılarla olan ticarete tahsis etmişti. Zaman geçtikçe Çin'in güneydoğu bölgesindeki müslümanların nüfusu hızla artarak büyük bir sayıya ulaştı; yabancı ülkelerden gelenler arasında ilk sırayı Araplar alıyordu.

IX. yüzyıl Arap seyyahlarından Süleyman et-Tâcir ile Ebû Zeyd, 876'da meydana gelen Huang-ch'ao ayaklanması sırasında Kanton'da 120.000-150.000 arasında Arap, yahudi, hıristiyan ve diğer yabancının öldürüldüğünü bildirmektedirler. Verilen sayı biraz abartılmış olsa da buradan, Çin'in güneydoğu kıyılarında yaşayan yabancıların çoğunluğunu müslümanların teşkil ettiği ve sayılarının da pek az olmadığı anlaşılmaktadır. Huang-ch'ao ayaklanması sırasında çok sayıda müslüman katliamdan kaçarak Çin Hindi yarımadasına veya daha önce orada yaşayan dindaşlarıyla buluştukları Malaya limanlarına doğru yayılmışlardır. Deniz yoluyla gerçekleşen ticareti büyük ölçüde baltalamış olan bu hadiseden sonra müslüman tüccarlar Çin'de Sung hânedanı kuruluncaya kadar fazla bir ticaret teşebbüsünde bulunmamışlardır. Sung hükümetinin yabancı tüccarları koruyan tedbirler alması ve ticaret politikasına belirli bir sistem getirmesiyle müslüman tüccarların Çin'e akın etmeleri yeniden hızlanmış ve hatta bunların bazıları zaman zaman Kore ve Japonya'ya kadar gitmişlerdir; ancak bunlar son durak olarak daima yine Çin'i seçmişlerdir. Sung devrinde özellikle Zeytun, Kanton'dan daha önemli olan bir milletlerarası ticaret merkezi halini almıştır. XIV. yüzyılın başlarında bölgeye gelen İbn Battûta, Güney Sung devrinden (1127-1279) beri Zeytun'un dünyanın en büyük limanı olduğunu, burada yüzden fazla büyük gemi bulunduğunu ve küçük gemilerin de sayılamayacak kadar çok olduğunu kaydetmektedir.

Çin'in müslümanlarla olan ticareti gelişip ülkeye gelen müslüman tüccarların sayısı arttıkça onlara yönelik işlemleri yürütecek merkezlerin kurulmasına gerek duyuldu. Bunun üzerine müslümanların topluca bulundukları Kanton, Zeytun, Hang-chou ve Ming-chou gibi büyük limanlarda deniz ve gemi işlerine ait bürolar (shi-po-shih) açıldı. Arap

kökenli ünlü P'u ailesinden gelen P'u Shou-keng (Ebû Bekir) Zeytun şehri gemicilik müdürlüğüne getirilip müslümanların işlerinden sorumlu tutuldu. Bugünkü anlamda deniz polisi yüksek komiseri görevini yürüten P'u Shou-keng Çin'deki müslümanların ticarî faaliyetlerinde önemli rol oynamış ve ülkede zengin bir müslüman tüccar tabakasının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. XI. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Arap tüccarı Sin Abdullah uzun yıllar Zeytun'da oturarak büyük bir servet edinmiş ve daha sonra bütün servetini şehrin imarına harcamıştır.

Kara Yoluyla Kurulan Temaslar. T'ang ve Sung dönemlerinde İslâmiyet'in İpek yoluyla Çin'e girmesi, daha ziyade İslâm ülkeleri ve Çin arasındaki siyasî münasebetlerin gelişmesinden dolayı mümkün oldu. Hz. Osman zamanında karşılıklı elçi göndermek suretiyle başlayan Çin-Arap resmî münasebetleri bu sülâlelerin hükümdarlığı süresince taraflar arasında dostluk heyetlerinin gidip gelmesiyle daha da gelişti. Tarihî kaynaklara göre Çin'e gönderilen Arap elçi ve heyetlerin sayısı 651-798 yılları arasında otuz yedi, 908-1168 yılları arasında ise kırk dokuzdur. Bu devirde iki ülke arasındaki siyasî ve kültürel münasebetleri Talas Savaşı ile An Lu-shan isyanı büyük ölçüde etkilemiştir.

O devirde dünyanın en büyük iki imparatorluğu olan Çin ile Abbâsîler'i karşı karşıya getiren ve beş günlük çetin bir mücadeleden sonra Çin ordusunun mağlûbiyetiyle sonuçlanan Talas Savaşı (751), tarihte Çin ile müslümanlar arasında vuku bulan tek çatışmadır. 20.000 Çinli'nin esir alındığı bu savaş Türk ve İslâm tarihi bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Bu savaştan sonraki tarihlerde Orta Asya topraklarında artık Çin nüfuzu görülmemektedir. Böylece İslâm dininin bu bölgede yaşayan Türkler arasında yavaş yavaş kendiliğinden benimsenmesi ve müslüman Türkler'in Abbâsî Devleti'nin askerî ve idarî kadrolarını işgal etmeleri, kısa süre sonra onların İslâm dünyasında önemli bir rol oynamalarını sağladı. Ayrıca Türkler Budizm'in yaygın olduğu pek çok Orta Asya toprağında İslâmiyet'i yaydılar ve Doğu Asya'da İslâm ve Türk kültürünün ilk defa hissedilmesine vesile oldular. Talas Savaşı dünya kültür tarihi bakımından da büyük gelişmelere zemin hazırlamıştır. Savaş sırasında müslümanların eline esir düşen bazı Çinliler vasıtasıyla Batı Türkistan bölgesinde ilk defa kâğıt yapımına başlanmıştır. Arap savaş esirleri ise kısa sürede serbest bırakılmalarından sonra Çin'in başşehrinde ticaret yapmakta olan

soydaşlarıyla birleştiler.

Çin-Arap münasebetlerinde müsbet faktör olarak rol oynayan diğer bir hadise ise Talas Savaşı'ndan dört yıl sonra

Çin'de meydana gelen, kuzey eyaletleri kumandanı An Lu-shan'ın isyanını bastırmak için Çin hükümdarının isteği doğrultusunda bir Abbâsî ordusunun oraya gönderilmesidir. Çin İmparatoru Sutsung, bu isyanı bastırmak için batıya bir heyet yollayarak Arap ve Uygur ordularından yardım istemiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr 4000 veya bir rivayete göre 10.000 kişilik bir ordu göndermiş ve âsi güçler bu ordunun yardımıyla mağlûp edilerek iki yıl devam etmiş olan isyan bastırılmıştır (757). Bu hadiseden sonra T'ang Hükümdarı Sutsung, minnet ve şükranlarını belirtmek üzere İslâm ordusuna misafir muamelesi yapmış ve istedikleri takdirde sürekli olarak Çin'de kalabileceklerini bildirmiştir. Bu teklif üzerine, Horasan'a dönen küçük bir grup dışında kalanlar Lo-yang ve Chang-an'a yerleşmişlerdir. Üç yıl sonra 760 tarihinde yapılan bir nüfus sayımına göre Chang-an'da 4000'den fazla müslüman ailesi bulunuyordu. Kaynaklar, 787 yılında Chang-an şehrinde yerleşmiş Horasan, Buhara ve Kâşgar gibi İslâm ülkelerinden gelen ve Çin sarayından aylık alan 4000 kadar yabancı aileden bahsetmektedirler. Halife Mansûr zamanında Çin imparatoruna yardım maksadıyla gelmiş olan bu müslüman askerlerinin ahfadı, bugünkü Çin müslümanlarının atalarının önemli bir kısmını teşkil etmektedir. Şüphesiz Talas Savaşı'ndan ve An Lu-shan isyanından sonraki dönemde batıdan Çin'in içlerine doğru çok etkili bir İslâm ve Türk kültürü yayılmış ve bu yayılmada İpek yolunun da önemli etkileri olmuştur. Chang-an'daki büyük cami bu sıralarda inşa edilmiş olup Çin'in tarihî yapılarından biri niteliğiyle bugün hâlâ ayakta durmaktadır.

İslâm'ın Çin'de Yayılması ve Tesirleri. Bu döneme ait tarihî kaynak Hsin T'ang Shu'dan, Çinliler'in İslâmiyet ve Araplar hakkındaki bilgilerinin nisbeten doğru olduğu anlaşılmaktadır: "Ta-shi eskiden İran'a ait toprakları kaplıyordu. Erkeklerin siyah sakalları vardır ve gümüş hançer taşırlar, şarap içmez ve müzik dinlemezler. Kadınlar evlerinden çıktıkları zaman yüzlerini örterler. Büyük mâbedlerinde her cuma günü sultan yüksekçe bir kürsüye çıkarak şu cümlelerle halka hitap eder: Kim düşmanı bertaraf ederse mutlu olacak. Bu yüzden Ta-shiler yiğit savaşçıdırlar. Onlar günde beş defa

Tanrı'ya ibadet ederler".

Çinli kadınlarla evlenerek buraya yerleşen müslümanlar dinî faaliyetlerinin merkezi olarak camiler inşa etmişlerdi. Bazıları yaptıkları ticaretten mal mülk edinirken bazıları da memur olarak çalışıyordu. Böylece İslâm'ın Çinliler arasında XIV. yüzyıla kadar hızla yayılması için sağlam bir temel atılmış oldu. Çin'e gelen müslümanların bir kısmı Çinliler arasında yaşarken büyük çoğunluğu Çin hükümetince Kanton, Zeytun, Yang-chou, Hang-chou gibi şehirlerde kurulan ve Fan Fang adıyla bilinen özel mahallelerde kalıyordu. Bu mahallelerde, müslümanlar arasında en çok saygı duyulan kimseler arasından Çin hükümetince tayin edilen bir şeyh veya kadı bulunur ve bunlar bir yandan müslüman toplumdaki halkın içtimaî faaliyetlerini yürütüp tüccarları vergi vermeye çağırırken diğer yandan da dinî törenleri ve ibadetleri tertip eder, toplumda cereyan eden bütün meseleleri Kur'an ve İslâm hukukuna göre hallederlerdi. Mahallî Çin yönetimi, genellikle olaylar kendisini ilgilendirmediği sürece Fan Fang'ın iç işlerine karışmazdı. Böylece İslâm ülkelerinden Çin'e gelen müslümanlar, hoşgörülü Çin kültürü, cazip hayat şartları, idarenin müsamahası ve kârlı ticaret gibi sebeplerle nesiller boyunca yavaş yavaş Çinlileşmişlerdir. Onların günlük alışkanlıkları ve giyimleri hemen hemen Çinliler'in yaşayışlarıyla aynı hale gelirken sadece dinî inançları ve ona bağlı olarak gıdaları farklı kalmıştır.

Müslümanların Çin'de uyum içinde yerleşmeleri devam ederken 876 yılında meydana gelen Huang Ch'ao isyanı Çin'de İslâmiyet'in gelişmesini olumsuz etkiledi. Çin yönetimine karşı isyan eden Huang Ch'ao, 879'da Kanton'u zaptettiğinde pek çok Arap ve İranlı müslümanı katletti. Aynı şekilde Tien Shen-Kung isyanı sırasında da Yang-chou'da 5000'e yakın müslüman öldürüldü. Bu iki büyük felâketten sonra müslümanlar Ch'ing hânedanının kuruluşuna kadar (1644) benzer bir talihsizlikle karşılaşmadılar. Bu devrede müslümanların Ma, P'u, Ting, Hai ve Sa gibi Çin isimleri alarak kendilerini katliamdan koruma yoluna gitmeleri, bir asırdan fazla muhafaza ettikleri Müslümanlığın özelliklerini kaybederek hızla Çinlileşmelerine sebep olmuştur. Bundan sonra Çin tarihinde müslüman menşeli pek çok Çinlileşmiş edebiyatçı, sanatçı ve âlim görülür. Asıl ismi muhtemelen Rızâ olan Arap menşeli meşhur Li Yen-Sheng, T'ang hânedanının büyük bir edebiyatçısı olarak bilinir. T'ang sülâlesinin

sonlarıyla Beş Sülâle devrinde yaşayan tanınmış şair ve âlimlerden Li Hsün de İranlı bir müslümanın torunuydu. Hai-Yao-Pen-ts'ao (deniz bitkileri farmakolojisi) adlı eseri yazmış olan Li Hsün ve küçük kardeşi Li Hsien tanınmış birer kimyacı ve farmakolog, kız kardeşleri Li Shun-hsien ise şair ve ressamdı. Sung devrinde sanat alanında büyük şöhret kazanmış olan Mi-Fu (ö. 1107), Semerkant bölgesinden gelen meşhur bir ressam ve hattattı; bu sanatçının eserleri yalnız Çin'de değil Japonya ve Kore'de de önemli bir etki bırakmıştır.

Bu dönemde Çin ile İslâm ülkeleri arasında karşılıklı kültürel temaslar da büyük ölçüde hızlandırılmıştır. Talas Savaşı'nda esir düşen Çinli ustalar sayesinde kâğıt imalât tekniği kısa sürede İslâm dünyasına da yayılmış ve Ortaçağ'da İslâmî ilimlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Kâğıt yapımından ayrı olarak yel değirmenleri de Çin'den müslümanlara, onlardan da Haçlılar yoluyla Avrupalılar'a geçmiştir. Müslüman ülkelerde her zaman büyük takdir gören Çin porselenleri ise daima önemli bir kültür taşıyıcısı olmuştur. Talas Savaşı'nda Araplar'a esir düşen Tu Huan adlı bir rahip on iki yıl Abbâsî topraklarında mecburen ikamet ettikten sonra Çin'e dönerek Ching Hsing Chi başlıklı bir seyahatnâme yazmıştır. Bu eser İslâmiyet ve prensipleri hakkında son derece doğru bilgiler vermekte, Çin'de İslâm üzerine yapılan ilk çalışma olarak kabul edilmektedir.

İslâm'ın Gelişmesi (Yüan-Ming Devri). İslâmiyet Moğol İmparatorluğu devrinde Çin'in iç bölgelerinde geniş halk kitleleri tarafından kabul edilmiştir. Bilhassa Moğollar tarafından Çin'de kurulan

Yüan Hânedanı döneminde (1271-1368) fevkâlade bir İslâm yayılması görülmektedir. Bütün Çin topraklarını kendi idaresi altında toplayan Moğol Hükümdarı Kubilay Han (1260-1294), 1264 yılında başşehrini Karakurum'dan Ta-tu'ya (Pekin) taşıdı. Kubilay ve halefleri Moğollar'dan sayıca çok fazla olan ve yüksek seviyede medeniyete sahip bulunan Çinliler'i etkin biçimde kontrol edebilmek için Orta Asya'daki bozkır kültürlü Türk ve İranlı müslümanları aralarında tampon olarak kullanmışlardır. Yüan imparatorları Türk ve diğer müslümanlar arasından idareciler tayin ederek onlara sarayda geniş yetkiler vermişler, özellikle vergi toplanmasında ve milletlerarası ticaret işlerinde tecrübeli müslümanları tercih etmişlerdir. Çin ile Orta Asya, İran, Ortadoğu ve

Avrupa arasındaki İpek yolu ticaretinde de müslüman tüccarlar büyük rol oynamışlardır. Bunlar deve, at, halı ve yeşim gibi değerli taşlar ithal edip Çin'den de ipek, seramik, porselen ve baharat ihraç ediyorlardı. Çinliler mallarını satabilmek için müslümanların zevklerine uygun şekilde üretim yapmaya dikkat ederlerdi. Müslümanların malî ve ticarî faaliyetleri kadar ortak müslüman tüccarlar birliği sistemleri de Yüan ekonomisi için değerli hizmetler yapmıştır. Bu ortak sistem, kervan tüccarlarının sermayelerini toplamak ve Moğol aristokratlarının kârlı yatırımlarına yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur.

Göçebe Moğollar'ın kültür hocalığı görevini üstlenen Orta Asyalı Türk ve müslümanlar, Yüan Hânedanı döneminde bütün kültür alanlarında kendilerini gösterdiler. Kubilay büyük bir gayretle müslüman sanatkâr, doktor ve bürokratları kendi hizmetine aldı. Yüan sarayı İslâm tıp ve mimarisine de itibar etmiştir. Tatu ve Shang-tu'da müslüman hekimlerin görev yaptığı ve saray mensuplarının tedavi edildiği Kuang-hui-Ssu' adlı iki imparatorluk hastahanesi kurulmuş, eczahanelerde daha çok müslüman hekimlerin hazırladığı ilâçlara yer verilmiştir. Ta-tu şehrinin inşa projesinde de müslüman sanatkârlardan faydalanıldığı bilinmektedir. Bu dönemde müslüman şairler Çince şiir yazıp şarkılar bestelediler; bunlardan Ali Yao-Ching ve oğlu Li HsiYing, Çin edebiyatının meşhur şairleri arasında yer aldılar. Yüan sarayı Arapça ve Farsça eserlerle de ilgilenmiştir. 1289 yılında müslümanların konuştuğu dili öğrenmek için İslâm Yazısı Enstitüsü kuruldu ve memurlar tayin edilerek yerli mütercimler yetiştirildi. Yüan devrinde müslümanlar Çin bilim ve teknolojisine de büyük katkılarda bulunmuşlardır. 1267 yılında İranlı müslüman astronom Cemâleddin, çeşitli astronomi aletlerini Çin'e getirerek İslâm dünyasının yeni teknolojisini ve astronomik buluşlarını aktarmıştır. 1271'de Çin'de müslüman ilim adamlarının yardım ve teşvikiyle Kubilay tarafından İslâm astronomisini öğreten bir okul kuruldu. Çinli astronom Kuo Shou-Ching (ö. 1316), hocası Cemâleddin'in himayesinde İslâm dünyasında bilinen diyagram ve hesaplamalardan istifade ederek kendi aletlerini geliştirip Çin'e uygun Shou-shih-li adlı kendi takvimini icat etmiştir. Buna karşılık Çin kültürüne ilgi duyan müslüman âlimler de özellikle tıp alanındaki yeniliklerin Çin'den İslâm dünyasına yayılmasına aracılık ettiler.

Yüan devrinde dikkate değer bir husus da müslümanların ülkenin bütün

bölgelerine yerleşmiş olmalarıdır. Kansu, Suchou ve Yen-an, İslâmî cemaat oluşturulan ayrı birer bölge haline geldiler. Buralara yerleşen veya seyahat eden müslümanlar genellikle tüccar, idareci, esnaf, sanatkâr ve mimarlardan oluşuyordu. 1274 yılında Kansu'da bir cami inşa edildi. Bazı Çin ve İran kaynaklarına göre başlarında "dânişmend" adı verilen dinî liderlerin bulunduğu bu bölgelerdeki müslüman toplumlar İslâmî geleneklerini muhafaza edebiliyor ve ibadetlerini serbestçe yapabiliyorlardı. Bu dönemde Szechuan eyaleti de müslüman tüccarlar ve sanatkârların oturdukları bir yer olmuştu. Yünnan eyaleti ise 1270'li yıllarda Yüan hükümetince tayin edilen Seyyid Ecel Şemseddin (ö. 1279) adlı bir müslüman vali tarafından yönetiliyordu. Seyyid Ecel aslen Buharalı olup Yünnan'da İslâmiyet'in yayılması için büyük çaba harcamıştır.

Ming hânedanı zamanında (1368-1644) önceki Yüan hânedanının meydana getirdiği uygun zemin üzerinde Çin'in müslümanlarla olan münasebetleri daha çok gelişti. XVI. yüzyılın başlarında Ali Ekber-i Hıtâî tarafından yazılan Hıtâînâme adlı Çin seyahatnâmesine göre, Ming hânedanının kurucuları arasında çok sayıda müslümanın bulunması ve imparator T'ai-tsu'nun (Chu Yuan-Chang, 1368-1398) onlardan büyük destek görmesi idarede önemli rol oynamalarını sağlamış ve o dönemde İslâmiyet'e yönelik teşvik edici bir politika takip edilmiştir. Çin kaynaklarına göre İmparator T'ai-tsu 1368'de Nanking'de Chin-Chiao-shih adlı bir cami yaptırmıştır. Akrabalarının arasında bazı müslümanların bulunması ilk Ming imparatorunun müslüman olduğu iddiasına yol açmışsa da bu husus henüz ilmî bir açıklığa kavuşturulamamıştır. Aynı hânedanın üçüncü imparatoru Ch'eng-tsu da (1403-1424) müslümanları korumak için özel bir ferman çıkarmıştır. Hatta bu devirde yaşayan müslüman amiral Cheng Ho (Muhammed), imparatorun özel temsilcisi olarak altmış iki büyük yelkenliden oluşan bir filo ile 1405-1431 yılları arasında sekiz defa sefere çıkıp Güneydoğu Asya, Basra körfezi ve Doğu Afrika kıyısı ülkeleriyle siyasî temaslar kurmuştur. Yine Ali Ekber Hıtâînâme'de, İslâm ülkelerinden gelen elçilerin imparatorun sarayında diğer yabancı temsilcilerden daha fazla itibar gördüklerini bildirmektedir.

Karanlık Devir (1644 sonrası). Müslümanlar ile Çinliler arasında siyasî mahiyette ilk ciddi çarpışma, Ming hânedanının yıkılmasından sonra yerine geçen Mançular'ın Ch'ing hânedanı devrinde (1644-1911) olmuştur.

Mançular, ana vatanları Mançurya ile Doğu Moğolistan'ın emniyetini temin maksadıyla Moğolistan ve Türkistan'ı da kendilerine bağlamak yoluna gittiler. Ch'ing hükümeti 1755 yılında Doğu Türkistan bölgesine bir ordu göndererek ülkeyi birkaç bölgeye ayırdı. Bir kısmını doğrudan ilhak ederken bir kısmına da Çinli askerler yerleştirip bölgeyi bunların idaresine teslim etti. Buna karşılık müslüman Türkler de Mançular'a karşı sık sık isyan ettiler. Genelde Ch'ing hükümeti, Ming hânedanının

devamı için savaşan müslümanlara karşı sert bir politika takip etti. Ch'ing rejiminin baskılarının her yönden şiddetlenmesi ve temel ekonomik-sosyal problemlerin büyümesi, müslümanların çoğunluğunun yaşadığı bölgelerde Mançular'a karşı geniş çaplı isyanların çıkmasına yol açtı. Kansu ve Türkistan'da 1820-1828, Yünnan eyaletinde 1855-1873, Kansu, Shensi ve Türkistan'da 1862-1877 ve tekrar Kansu'da 1895 yıllarında vuku bulan müslüman isyanlarını özellikle kaydetmek gerekir. Bu isyanlar Ch'ing rejimi tarafından büyük bir şiddetle bastırılmış ve çok sayıda müslüman katledilerek ülkedeki sayıları büyük ölçüde azaltılmıştır.

Cumhuriyet döneminin (1912-1948) iç savaş ve huzursuzluklarından sonra 1949'da kurulan komünist yönetimin İslâm'a karşı tutumu, mûtedil pragmatistlerin iktidarda bulunduğu zamanda nisbeten müsamahalı, radikal ideologların iş başında bulunduğu zamanda ise nisbeten baskılı olmuştur. Genelde parti politikasının dışarıdan müsamahalı göründüğü, fakat içeride İslâmî muhtariyet ve faaliyet sahalarında gittikçe bir daralma ve tâciz etme şeklinde olduğu bilinmektedir.

Osmanlı Çin Münasebetleri. İslâm birliği (panislâmizm) siyaseti çerçevesinde Sultan II. Abdülhamid Çin'e zaman zaman heyetler ve temsilciler göndererek oradaki müslümanları Osmanlı hilâfetine bağlamaya çalışmıştır. Abdülhamid'in bu husustaki ilk icraatı, Çin'de vuku bulan Boxer isyanını (1898-1901) bastırmak için Avrupa devletlerinin Çin'e cephe aldıkları sırada Abdülhamid'in, Osmanlı padişahının halife olarak tanınması için propaganda yapmak ve dünya devletleri üzerinde iyi bir etki oluşturmak düşüncesiyle yaveri Mirlivâ Enver Paşa'yı Çin'e göndermesi olmuştur; ancak bu teşebbüs istenilen hedefe ulaşamamıştır. Daha sonra Abdülhamid, 1902'de din adamı Muhammed Ali'yi ve 1905'te ise Osmanlı devlet memuru Süleyman Şükrü'yü gizlice Çin'e yolladı. Muhammed Ali

oradaki müslümanların lideri Abdurrahman Wang Kuan ile görüşerek Çin müslümanlarının halifeye bağlanması amacıyla birtakım teşebbüslerde bulunmuştur. 1906'da ise Abdurrahman Wang Kuan İstanbul'u ziyaret etmiş ve Abdülhamid'den Çin'e ulemâ göndermesini rica etmiştir. Bunun üzerine Pekin'e gönderilen Serezli Ali Rızâ Efendi ve Bursalı Hâfız Hasan Efendi, 1907-1908 yıllarında burada tesis ettikleri Osmanlı Mektebi'nde (Dârü'l-ulûmi'l-Hamîdiyye) 100'ü aşkın müslüman talebeyi okutmuşlardır. Abdülhamid'in bu teşebbüsleri siyasî olmamakla beraber bazı tesirler bırakmış ve ismi cuma hutbelerinde okunmuştur. O dönemde İslâm birliği çerçevesinde Çin ile İslâm ülkeleri arasında başlayan münasebetler uzun süre devam etmiştir. 1910'larda her yıl 200 kadar Çinli'nin hacca gittiği bilinmektedir.

Müslüman Cemaatin Şimdiki Durumu. Çin kaynaklarında müslümanlar çeşitli adlarla zikredilmişlerdir. Çinliler'in VII. yüzyıldan itibaren ilk tanıştıkları müslüman olan Araplar'a Ta-shi adı verdikleri görülmektedir. Ârâmîce Taiyaye kelimesinin Farsçalaşmış şekli olan Tacik'ten (Tazik) gelen Ta-shi isminin anlamı "Tay kabilesinden olan Arap"tır. Bu kelime sonradan anlamı genişletilerek müslüman yerine kullanılmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren ise bütün müslümanlara "dönme" anlamına gelen Hui-hui veya Hui-tse adı verilmiştir. Genelde Hui-hui teriminin, Çin'in batısındaki Budizm'den İslâmiyet'e dönmüş Uygur kavmi için kullanılan Hui-ho veya Hui-hu kelimesinin değişik bir şekli olduğu kabul edilir. Bu kelimeleri pek benimseyememiş olan müslümanlar kendilerini Çinli soydaşlarından üstün görürler ve İslâmiyet için Hui-hui-chiao (dönme dini) ismi yerine Ch'ing-chen-chiao (saf ve hakiki din) ismini kullanırlar. Ayrıca Kansu ve Shensi eyaletlerinde oturan Çinli müslümanlara yine "dönme" anlamına gelen Türkçe döngen (tungan) denilmekte, Doğu Türkistan Türkleri ise bu adı bütün Çinli müslümanlar için kullanmaktadırlar.

Bugün Çin'de yaşayan elli beş etnik gruptan onu müslüman olup bunlardan Uygurlar, Kazaklar, Tatarlar, Özbekler, Kırgızlar, Salarlar ile Doğu Türkistan ve Chinghai bölgelerinde yaşayanlar Türk ırkındandırlar. Kansu bölgesindeki Tongsianglar ve Pao-anlar Moğol, Tacikler ise İranlı'dır. Çin kökenli müslümanlar olan Huiler de başta Kansu, Ninghsia, Doğu Türkistan, Yünnan ve Shantung bölgeleri olmak üzere ülkenin birçok eyalet ve şehirlerinde bazı yerlerde toplu, bazı yerlerde ise dağınık hallerde

bulunmaktadırlar.

Çin hükümetinin nüfusla ilgili ayrıntılı bilgileri gizli tutması sebebiyle ülkedeki müslümanların sayısı hakkında elimizde kesin bir rakam bulunmamaktadır. 1936 yılındaki nüfus sayımına göre müslümanların sayısı toplam Çinliler'in % 10,5'ini teşkil eden 47.437.000 olarak tesbit edilmişti. Fakat 1953 yılında komünist idarenin yaptırdığı nüfus sayımında bu rakamın 10 milyona düştüğü görüldü. Çin hükümeti, inanç hürriyeti politikasını bahane ederek kişilerin dinî inançlarını tek tek kayıtlara geçmemiş, bu sayı sadece müslüman olduğu bilinen on büyük etnik gruba ait istatistik rakamlarının toplanması suretiyle bulunmuştur. 1965'ten bu yana resmî Çin yıllıklarında müslümanların sayısı için gösterilen 10-20 milyon arasındaki değişik rakamlar, eski rakamlara yıllık nüfus artışı yüzdesinin eklenmesiyle elde edilmiştir. Ayrıca bu hesaplamalara, tamamı müslüman olan on etnik grubun dışındaki dağınık yaşayan müslümanlar da dahil edilmemektedir. Resmî kaynaklar ülkedeki müslümanların tamamını 20 milyondan az olarak gösterdiği halde müslüman yazarlar 100-150 milyon arasında değişik rakamlar vermektedirler. Genelde müslümanlar arasındaki doğum oranı Çinliler'inkinden daha yüksektir. Bugün Doğu Türkistan başta olmak üzere Kansu, Shensi, Hopei, Yünnan, Szechuan bölgelerindeki on etnik grup ile ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşamakta olan dağınık Çinli müslümanların sayılarının 70-100 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir.

1911'den önce müslümanlar arasında en yaygın meslek "ma-fa" denilen kervancılıktı. Bugün de tüccarlık, hancılık,

hayvancılık, taşıyıcılık ve benzeri meslekler Çinliler'den çok müslümanlar tarafından yapılmaktadır. Yalnız Kansu, Shensi ve Yünnan eyaletlerinde ziraatla meşgul olan müslümanlar bu sahada Çinliler'den oldukça geridirler.

Tacikler hariç Çin müslümanlarının çoğunluğu Sünnî olup Hanefî mezhebine mensupturlar ve aralarındaki dinî bağlılık geleneksel etnik farklılıklardan daha önemlidir. Müslümanlar genellikle Arap alfabesini bilirler ve ahong denilen imam ve âlimlerine büyük saygı gösterirler. Çin cumhuriyetinin kurulduğu sıralarda çeşitli mektep ve camilerde görevli binlerce imam vardı. İmamlar Kâşgar, Kansu'daki Ho-tchou, Pekin ve

Honan’daki Houaiching şehirlerinde bulunan dört büyük İslâm merkezinde yetiştiriliyordu. 1930 yıllığına göre Çin’de 40.000’den fazla cami bulunuyordu. Cumhuriyetin ilk günlerinde Kâşgar’da 400, Pekin’de kırk dokuz, Nankin’de yirmi yedi, Şhanghay’da on dört, Tching-tou’da on bir, Hankow’da on bir, Tianjin’de on, Kanton’da dört cami mevcuttu. Fakat daha sonra komünist idare zamanında çok sayıda cami tahrip edilmiş ve bazıları da fabrika haline getirilmiştir. VIII-XIII. yüzyıllar arasında inşa edilen Kanton’daki Kuang-taise Camii ile Chang-an, Ch’üanchou (Zeytun), Hang-chou ve Yang-chou’daki camiler Çin’in en eski camileridir. Bunlardan asıl adı Hui-sheng-se olan Kuang-tai-se Camii’nin, İslâm’ın başlangıç devrinde dünyada inşa edilen ilk camilerden olması muhtemel görülmektedir. Bu caminin minaresi, müslümanları namaza çağırma görevinin yanı sıra deniz feneri olarak da gemicilere hizmet veriyordu. 1930-1964 yılları arasında camilere bağlı olarak Çin’de 40.000 kadar da Kur’an kursu bulunuyordu. Kültür ihtilâlinden sonra çoğu kapatılarak bu sayı 2000’e düşürüldü. 1985 yılında ise çoğu Doğu Türkistan’da olmak üzere açık bulunan Kur’an kurslarının sayısı 15.400’e çıkmıştı.

Çin’de Kur’ân-ı Kerîm’in bazı kısımları ilk olarak Liu Chih tarafından Çince’ye tercüme edilmiştir. Bundan sonra aynı zamanda Yünnan ayaklanmasının lideri olan tanınmış âlim Ma Te-hsin (ö. 1874) tarafından Kur’an’ın tamamının Çince tercüme ve tefsiri yapılmışsa da eserin önemli bir kısmı kaybolmuştur. 1927’de Li Tieh-tsing Sakamoto Kenichi’nin Japonca tercümesini esas alarak yeni bir Çince Kur’an tercümesi yaptı; bu çalışma tamamı elde bulunan en eski tercümedir (Kelanjing [The Qur’an], Beijing 1927). Bundan sonra hemen aynı yıllarda Muhammed Ali’nin İngilizce tercümesinin yardımıyla Li Yu-Ch’en ile Hueh Tse-ming, Wang Ching-Ch’ai, Yang Chong-ming ve Hâlid Shih tze-chou tarafından Kur’an’ın Çince tercüme ve tefsirleri hazırlandı. 1971’de Tung Tao-Ch’ang, Abdullah Yûsuf Ali’nin yine İngilizce tercümesine dayanarak yeni bir Çince Kur’an tercümesi gerçekleştirdi. 1981’de ise Pekin Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Ma Jian, Kur’an’ı Arapça metninden Çince’ye çevirdi (Çince diğer Kur’an tercümeleri için bk. World Bibliography, s. 45-50). Kur’an tercümeleri dışında kalan İslâmî çalışmaların ilk örneklerine XVII. yüzyılda rastlanmaktadır. Ming ve Ch’ing devirlerinin en tanınmış müslüman âlimlerden Wang Tai-yu’nun (ö. 1660) Cheng-chiao chen-ch’üan (hakiki dinin doğru açıklamaları), Yûsuf Ma Chu’nun (ö. 1711) Ch’ing-

chen chihnan (saf ve hakiki dine giriş) ve Liu Chih'nin "Peygamberin Hayatı" adlı eserleri sayılabilir. Ma Te-hsin ise İslâm hukuku, felsefesi ve tarihi üzerine eserler yazdığı gibi Arapça dil bilgisi kitapları da kaleme almıştır. 1925 yılında Çin'de Arap harfleriyle yazılmış 300 kadar kitap bulunuyordu. XIX. yüzyıldan itibaren Çin'de müslümanlar tarafından yazılan çok sayıda Çince İslâmî eser de yayımlanmıştır. 1912'de Pekin'de Chentsung-ai-kuopao (vatanperverler) adlı bir müslüman gazete çıkıyordu; ayrıca Çin genelinde 1913-1942 arasında 100 kadar da İslâmî mecmua yayımlanmıştır.

Ülkedeki müslümanları temsil eden kuruluşların en önemlisi, 1952'de Komünist Parti'nin dine yönelik politikası çerçevesinde Çin müslümanları üzerinde kontrol tesis etmek amacıyla kurulmuş olan Çin İslâm Cemiyeti'dir. Kuruluş amacına rağmen cemiyet sınırlı da olsa bazı İslâmî faaliyetlerde bulunmuş, Kur'an başta olmak üzere çeşitli dinî eserleri yayımladığı gibi Mekke'ye hac seferleri düzenlemiştir. Ayrıca cemiyet 1955'te Çin İslâm İlâhiyat Enstitüsü'nü açarak ülkenin her tarafından gelen müslüman öğrencilerin Kur'an, hadis, fıkıh, İslâm tarihi dersleri okumalarını ve Arapça öğrenmelerini sağlamıştır. Kültür ihtilâlinden sonra hükümetin İslâm dinine karşı hoşgörülü davranması üzerine yeniden canlandırılan cemiyet, on yedi yıl aradan sonra Nisan 1980'de ilk genel toplantısını yapmış ve kadrolarını yenilemiştir. Çin Halk Cumhuriyeti rejiminin dışa açık politikası ile bu cemiyet İslâm ülkeleriyle sıkı temaslara başlamıştır.

Çin müslümanları, komünist rejimin başlattığı kültür ihtilâli sırasında tarihlerinin en acı günlerini yaşadılar. Çin hükümetinin İslâm dinine karşı olan katı tutumu, Mao Tse-tung'un ölümünden ve 1976 yılının sonlarında radikal güçlerin iktidardan düşürülmesinden sonra daha hoşgörülü bir hal almıştır. Müslümanlara eski itibarları iade edilmiş ve kendi okullarını inşa edebilmeleri, şeriata uygun yiyeceklerin yenilebildiği lokantaları işletebilmeleri ve dinî faaliyetleri sürdürebilmeleri için devlet güvencesi sağlanmıştır. Çin'in dışa açık politika takip etmeye başlamasından sonra dünya güç dengesinde Ortadoğu'nun öneminin artması ve ülkedeki müslüman nüfusun ekseriyetinin Çin'in rakibi olan Sovyetler Birliği'ne bitişik sınır bölgelerinde oturması gibi siyasî sebepler Çin'de İslâmiyet'in gelişmesinde olumlu rol oynamaktadır. Doğu Türkistan hariç Çin'deki

azınlık müslümanlar, diğer ülkelerden gelen müslüman göçü yoluyla değil nesiller boyunca ihtidâ eden Çinliler'den oluşmaktadır. Bu bakımdan bir yandan gayri müslim Çinliler'le Çin kültürünü paylaşırken diğer yandan da onlardan farklı olarak tamamıyla İslâm'ın inanç ve esaslarını benimsemektedirler. Çin'deki müslüman topluluk hicrî I. yüzyıldan günümüze kadar 1350 yıl boyunca hiç kesintisiz varlığını sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Chiu T'ang Shu, "Kao-tsung" kısmı, 651 yılı, c. 198, "Hsi-yü" kısmı; Hsin T'ang Shu, c. 6,4[a], "Hsi-yü" kısmı; c. 114, "Tien Shen-kung chüan" kısmı; Dîneverî, el-Ahbârü't-tıvâl,

s. 117; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 69; Mes'ûdî, Mürûcü'z-zeheb (Meynard), I, 307-308; İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, II, 717-736; P. D. de Thiersat, Le Mahometisme en China, Paris 1878, I-II; Abdülaziz, Çin'de Dîn-i Mübîn-i İslâm, İstanbul 1321/1903; Hüseyin Tahsin, Çin'de İslâmiyet, İstanbul 1322/1904; Süleyman Şükrî, Seyahât-ı Kübrâ, Petersburg 1907, s. 538-577; M. Broomhall, Islam in China: A Neglected Problem, London 1910; F. Hirth – W. W. Rockhill, Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries Entitled Chu-Fan-Chı, St. Petersburg 1911, s. 2-25; A. Vissiéere, Etudes Sino-Mohametans, Paris 1911; G. Ferrand, Relations de voyages et textes géographiques Arabs, Persans, et Turques Relatifs, Paris 1913-14; H. Yule – H. Cordier, Cathay and the Way Thither, Paris 1915; W. T. Arnold, The Preaching of Islam, Lahore 1947, s. 297-299; W. Eberhard, Çin Tarihi, Ankara 1947; E. Reischauer, Ennin's Travel in T'ang China, New York 1955, s. 272-294; Kodo Tanaka, Chugoku ni okeru kaikyo no denrai to sono kotsu, Tokyo 1964; Ch'en Yüan, Western and Central Asians in China Under the Mongols, Los Angeles 1966; R. Israeli, Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation, London 1980; J. D. Langlois, China Under Mongol Rule, Princeton 1981, s. 257-295; İbrahim Ma, Muslims in China, Kuala Lumpur, ts.; Kansu Hsing Mintsu Yenchiuso, Islan chiao tsai chungkuo, Yin-ch'uan 1982, s. 42-55, 107-117; J. T. Dreyer, Çindeki İslâm

Cemaati (trc. Erkut Göktan), Ankara 1984, s. 18-22; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 82-105; World Bibliography of Translations of The Meanings of The Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980 (haz. İsmet Binark – Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 45-50; Hee-Soo Lee (Cemil), İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğuya Yayılması, Ankara 1988; Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge 1988, s. 817-822; Celaleddin Wang-Zin-Shan, "Çin'de İslâmiyet", İTED, II/2-4 (1960), s. 157-188; F. Ford, "Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries", As.Af., XI (1974), s. 144-156; Muhammed Hamîdullah, "Çin ile İlk Devir Müslüman Ülkelerin Temasları" (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), İTED, IV/1-2 (1975), s. 139-146; İhsan Süreyya Sırma, "Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları", a.e., VII/3-4 (1979), s. 159-183; S. K. Chisti, "Muslim Population of Mainland China: A Estimate", JIMMA, II/1 (1980), s. 75-85; Yusuf Chang, "Muslim Minorities in China: An Historical Note", a.e., III/2 (1981), s. 30-34; B. Pillsbury, "The Muslim Population of China: Clarifying the Questions of Size and Ethnicity", a.e., s. 35-58; Yijiu Jin, "The Qur'an in China", As.Af., XVII (1982), s. 95-101; Qicheng Ma, "A Brief Account of the Early Spread of Islam in China", Journal of the Chinese Academy of Social Sciences, IV, Peking 1983, s. 29-42; Clyde A. Winters, "Traditional and Contemporary Trends in Chinese Muslim Education Today", Muslim Education Quarterly, IV/4, Cambridge 1987, s. 52-65; J. Fletcher, "Çin'de İslam Tarikatları" (trc. Osman Türer), Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9, Erzurum 1990, s. 304-320; Martin Hartmann, "Çin", İA, III, 400-420.

Cemil Lee Hee-Soo

ÇİN MÜREKKEBİ

(bk. MÜREKKEP)

ÇİNİ

Türk-İslâm sanatında zirveye ulaşan en renkli iç ve dış mimari süsleme unsuru.

Kelimenin aslı Osmanlıca çînî (Çin'e ait, Çin işi) olup porselen sanatını dünyaya tanıtan Çinliler'e izafetle Çin isminden türetilmiştir. Çeşitli biçimlerdeki levhaların renklendirilip sırlanarak fırınlanması sonucu, eriyen sırın çini hamurundan yapılmış levha üzerinde meydana getirdiği koruyucu saydam tabaka çini sanatının esası olmuş ve kullanıldığı mimari süslemeye solmayan bir renklilik sağlamıştır. Çeşitli devir ve bölgelere göre teknik değişiklikler göstererek zenginleşen çininin ilk örnekleri, tuğla üzerine renkli sırın kullanılması ile eski Mısır ve Mezopotamya'da oluşturulmuştur. Sırlı levhaların İslâmiyet'ten önce Uygurlar tarafından kullanılmış olması bu tekniğin Türk sanatındaki köklü geçmişini gösterir. Fakat çini büyük bir teknik çeşitlenme ile sürekli gelişmesini asıl İslâm sanatında ve daha çok da İslâmiyet'ten sonraki Türk sanatında ortaya koymuştur. Özellikle Sâmerrâ kazılarında bulunan Abbâsîler devrine ait yeşil ve sarı sırlı levhalar ile sır üstüne perdah (lüster) tekniğinde koyu kırmızı, kahverengi, sarı ve turuncu boyalarla madenî tozlar karıştırılarak yapılan süslemeli levhalar en güzel madenî pırıltılı örneklerdir. Bu perdahlı çinilerin benzerleri, bugün Kayrevan Ulucamii'nin mihrap duvarını süslemektedir; Kal'atü Benî Hammâd'da görülen aynı tür çiniler de Mısır'dan ithal edilmiş olmalıdır.

Mimari eserlerde çini süslemelerin, bu sanat dalının asıl gelişmesini sergilediği Türk-İslâm sanatında Karahanlılar, Gazneliler ve Hârizmşahlar'dan itibaren kullanıldığı görülmektedir. Horasan ve İran'daki XI-XII. yüzyıllara ait Büyük Selçuklu yapılarının çinilerle süslü olduğu, yazılı kaynaklardan ve kalıntılar üzerindeki izlerden öğrenilmektedir. İran'da mimari ile en uygun şekilde bağdaşan mozaik çini sanatı, XIV. yüzyılda İlhanlılar zamanında büyük bir gelişme göstermiştir. XV. yüzyılda Semerkant ve Buhara'da Timurlu mimarisinde görülen ihtişamlı çini örneklerindeki renkli sırla boyama tekniği bu sanata yeni bir üstünlük getirmiş ve bu teknik İran'da Safevîler devrinde de sürdürülmüştür. Mağrib ve İspanya İslâm mimarisinde de geniş bir uygulama alanı bulan çini sanatı,

Mısır’da ise daha az oranda ve ancak Memlükler devrinde kullanılmıştır. Çini mozaik tekniğinin Mısır’daki ilk örneklerine Sultan Nâsırüddin Muhammed’in (1293-1341) yaptırdığı sebilde rastlanmaktadır.

Türkler’de iç ve dış mimari süslemenin en renkli kolu olan çini sanatı, asıl büyük ve sürekli gelişmesini Anadolu’da göstermiştir. Çeşitli tekniklerle zenginleşen bu sanat daima mimariye bağlı kalmış ve onun üstünlüğüne gölge düşürmediği gibi renkli bir atmosfer yaratarak binaların mekân etkisini de arttırmıştır. Anadolu Selçukluları ile çok çeşitli tipteki mimari eserler üzerinde büyük bir gelişme gösteren çini sanatı varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Her dönemin çini süslemesi, daha önceki dönemlerin üstün vasıflarını devam ettirirken yeni teknik buluş ve renklerle de bu sanatı zenginleştirmiştir. İlk örneklerde sırlı tuğla kullanıldığı, fakat kısa sürede levha çini ve fîrûze, mor, yeşil, lâcivert renkte sırlanmış levhalardan istenen örneğe göre kesilmiş parçaların alçı zemin üzerinde bir araya getirilmesiyle oluşturulan yüksek seviyeli kesme mozaik çini tekniklerine geçildiği görülür. Kesme mozaik tekniği genellikle dinî yapılarda uygulanmış, köşk ve saray gibi sivil yapılarda ise duvarlar yıldız,

haçvari, altıgen, kare, dikdörtgen gibi şekillerdeki geometrik çini levhalarla kaplanmıştır. Dinî yapılarda daha çok geometrik kompozisyonların yanı sıra rûmî ve palmet gibi soyut bitkisel motiflerle zenginleştirilmiş kıvrık dallı süslemelere rastlanmakta, bunlardan başka iri kûfî ve sülüs yazılarla yapılmış çok etkileyici süslemelere de önemli bir yer verildiği görülmektedir. Buna karşılık sivil mimarinin çini süslemelerinde en fazla çeşitli duruşlarda resmedilmiş insan, av hayvanları, kuş, çift başlı kartal, ejder, sfenks gibi aralarında efsanevî yaratıkların da bulunduğu zengin bir figür çeşitlemesi göze çarpar. Selçuklular ayrıca, sır üstüne uygulandığında metalik pırıltı veren perdah tekniğini de geliştirmişlerdir.

Anadolu’da çini süsleme uygulanmış ilk önemli yapılardan biri, Sivas Keykâvus Dârüşşifâsı’ndaki türbedir. Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus’un (1211-1220) yattığı bu türbenin cephesi, sultanın ölümünü bildiren yazılı levha çinileri ve mozaik çini süslemeleriyle görkemli bir görünüme sahiptir. Geometrik kompozisyonların ağırlıkta olduğu binada, kazıma tekniği ile yapılmış iki küçük kartuş içinde ustanın Merendli olduğu belirtilmiştir. XIII. yüzyıldan kalma Eski Malatya Ulucamii’nin kubbeli

mekânı ile eyvan ve avlu revağındaki çiniler, mimariye bağlı olan bu süslemenin başarılı ve görkemli birer örneğidir. Kazıma tekniğinde yapılmış çini kitâbelerde belirtildiğine göre ustaların Malatyalı oluşu, bu sanatın artık Anadolulu sanatçılarca da başarıyla uygulandığını ortaya koymaktadır.

Anadolu Selçukluları'nın en önemli merkezi olan Konya'daki yapıları süsleyen çiniler, şehrin bu sanat dalında da seçkin bir merkez olduğunu göstermektedir. Alâeddin Camii'nin mihrap ve kubbeye geçiş kısmında çini süslemeler bulunmaktadır. Ayrıca Sırçalı Medrese'nin (1243) eyvanındaki mozaik çini süslemeler, kitâbede Tûslu bir sanatçının isminin bulunması açısından önemlidir. Bu sanatçının İran'ın Tûs şehrinden gelmiş bir aileden olduğu ve sanatını Anadolu'da geliştirerek Konya ve çevresinde yaygınlaştırdığı, öteki yapılarda görülen benzerliklerden anlaşılmaktadır. Özellikle Konya Karatay Medresesi (1251), başta kubbesindekiler olmak üzere hemen her bölümünü kaplayan mozaik çini süslemeleriyle Selçuklu döneminde bu sanatın ulaştığı üstün düzeyi gözler önüne serer. Yine Konya'daki Sâhib Ata Külliyesi'nde (1258-1283) görülen örnekler, çini sanatının Selçuklu dönemindeki gelişimini ve mimarideki yaygın kullanımını sergilemektedir. Caminin mihrabı, minarenin gövdesi, türbenin içindeki lahitler, kemerler ve ajurlu pencere şebekeleri, bitkisel motiflerin daha geniş alanlara yayıldığı görülen seçkin çini örnekleriyle kaplıdır.

Sivas'taki Gökmedrese (1272), Selçuklu çini sanatının XIII. yüzyılın sonuna doğru vardığı noktayı ve özellikle eyvan tonozunun içindeki örneklerle mozaik çininin kabartma olarak da uygulandığını ortaya koyar. Ayrıca eyvanın arka duvarının süslemesi, daha önce İran'daki Selçuklu yapılarında görülen sade tuğla süslemenin Anadolu'da bütünüyle mozaik çiniden yapıldığını göstermesi açısından ilginçtir. Tokat'taki Gökmedrese'nin eyvan cephesindeki çiniler ise Selçuklu dönemi mozaik çinilerinde kullanılan motiflerin bir özetini verir.

Çay ilçesindeki Taşmedrese'nin (1278) giriş eyvanında kırmızı tuğla ve fîrûze çiniden kesilmiş, lotus palmetli bir friz vardır. Mihrabındaki çiniler ise Türk çini sanatında ilk ve son defa uygulanmış olan bir süsleme biçimini sunar. Fîrûze ve mor renkli çinilerle Bizans sanatında görülen düğüm motifi oluşturulmuş ve bunlar, içinde "Allah" ve "Ali" yazılı sekiz köşeli yıldızlarla birleştirilerek orijinal bir düzenleme meydana getirilmiştir.

Ankara'daki Aslanhane Camii'nin görkemli mihrabı, XIII. yüzyıl sonunda varılan zenginliği ve teknik gelişmeyi belirtir. Fîrûze ve lâcivert mozaik çinilerin kullanıldığı mihrapta alçı süsleme de önemli bir yer tutar.

Selçuklu dönemi saray ve köşklerinin, bugüne sağlam biçimde gelememelerine rağmen yapılan kazılar sonucunda zengin çini süslemeye sahip oldukları anlaşılmıştır. Konya'da II. Kılıcarslan zamanında (1156-1192) inşasına başlandığı halde Alâeddin Köşkü denilen saray

kalıntısında, Anadolu Selçuklu sanatında yalnız bu yapıda kullanılmış "mînâî" teknikte çiniler bulunmuştur. Bu çinilerin hamuru sarımtırak renktedir ve içinde bağlayıcı olarak alkalili kireç kullanılmıştır. Bu teknikte çok iyi yoğrulan hamur kare, yıldız, haç ve baklava biçimi levhalar haline getirildikten sonra astarlanmadan yüksek ısıya dayanıklı yeşil, koyu mavi, mor ve fîrûze renklerle boyanarak sırlanıp pişirilir, daha sonra siyah, kiremit kırmızısı, beyaz ve altın yaldızla sır üstüne yeniden boyanarak daha hafif bir ısıda tekrar fırınlanırdı. Yedi renk kullanıldığı için "heft renk" de denilen ve uygulanması çok zor olan bu teknikle ortaya çok kaliteli ürünler çıkıyordu. Bu çini levhalarda, Selçuklu dönemi saray hayatını yansıtan taht ve av sahnelerinin yanında çeşitli hayvan tasvirleriyle stilize bitki motifleri de görülmektedir. Sultan I. Alâeddin Keykubad tarafından inşa ettirilen Kayseri Keykubâdiyye Sarayı'nda (1224-1226) kare, sekiz köşeli yıldız ve haçvari çini levhalar, sır altına boyama ve sır üstüne madenî parıltı veren perdah tekniğiyle yapılmıştır. Buradaki çinilerde geometrik motiflerin yanında, fîrûze sır altına siyah boyayla işlenmiş helezonlar yapan kıvrık dal motiflerine de rastlanmaktadır. Yine Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan Beyşehir'deki Kubadâbâd Sarayı'nın (1226-1237) çinilerinde de perdah tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte desen mat beyaz, mor veya fîrûze sırın üstüne gümüş yahut bakır oksitli bir karışımla işleniyor ve çini alçak bir ısıda yeniden fırınlanıyor, böylece de oksitlerdeki maden karışımı ince bir tabaka halinde bütün çini yüzeyindeki süslemeyi kaplıyordu. Haçvari çiniler arasına yerleştirilmiş sekiz köşeli yıldız biçimi levhaların çok çeşitli insan ve hayvan figürleri içerdiği görülmektedir. Bu örnekler, Selçuklular'ın dünyevî ve sembolik anlamlarla zenginleştirdikleri tasvir anlayışlarını sergilemektedir.

Beylikler döneminde çininin kullanımı Selçuklular'daki kadar başarılı

değildir. Ancak bazı örneklerde bu sanatın yine de Selçuklu geleneğini sürdürdüğü görülür. Özellikle Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii (1299) ve bitişiğindeki türbe (1301), bu dönemin en görkemli çini süslemelerine sahiptir. Camiye girişi sağlayan iç kapı ile mihrap ve mihrap önü kubbesi, mozaik çini kaplamalarıyla bu sanatın zaferini vurgulayan birer âbide gibidirler. Türbe kubbesinin içini kaplayan mozaik çinilerde artık girift bitkisel motif egemenliğinin başladığı görülür. Ayrıca kubbe içinin beşgen levhalar halindeki mozaik çinilerle kaplanmış olması da teknik bir özelliği gözler önüne serer. Mozaik çini süsleme geleneği, Aydınoğulları'na ait Birgi Ulucamii'nin (1313) mihrap ve mihrap önü kubbesini taşıyan kemer alınlığında da sürer. Aynı beyliğe ait Selçuk Îsâ Bey Camii'nde ise (1374) mihrap eksenindeki birinci kubbenin kasnağı altındaki üçgen pandantiflerde tuğla ve yıldız biçimi çinilerden oluşturulan dolgular bulunmakta ve bunların yeşil çini levhalardan kesilmiş parçalarla yapılan mukarnas şeklinde sonuçlandırıldıkları görülmektedir. Mozaik çini süsleme, Selçuklu sanatının en yakın takipçisi olan Karaman Beyliği'nde de vardır; ancak daha geniş alçı süsleme alanlar içinde kakılmış olarak kullanılmıştır. Konya'daki Hasbey Dârülhuffâzı'nın (1421) mihrabı ile kubbeye geçiş bölgesindeki mozaik çiniler Selçuklu dönemi özelliklerini sürdürmektedir.

Karaman'daki İbrâhim Bey İmareti'nin (1433) bugün İstanbul Çinili Köşk'te sergilenen renkli sır tekniğinde yapılmış gösterişli mihrabında Osmanlı çini sanatının etkileri bulunmaktadır. Aynı etkilere, Germiyanoğulları'na ait Kütahya II. Yâkub Bey Türbesi'nde (1429) lahdin yer aldığı setin bordürlerindeki renkli sır tekniğiyle yapılmış dikdörtgen levha çinilerde de rastlanmaktadır.

Çini sanatı Osmanlılar'da, başlangıcından itibaren çeşitli tekniklerin uygulanması ile büyük bir ilerleme ve zenginlik göstermiştir. Bursa Yeşilcami ve Külliyesi'nin (1419-1422) çini süslemelelerinden

bir detay Bursari, ilk dönem Osmanlı sanatında çininin ulaştığı düzeyi sergiler. Bu yapıda kullanılmış olan renkli sır tekniğinde, desenin konturları kırmızı hamur üzerine derin biçimde kazınarak veya baskı ile basılmak suretiyle işlenir, sonra renkli sırlarla boyanarak fırınlanır. Bir başka şeklinde ise kırmızı hamurlu levha beyaz bir astarla astarlandıktan sonra desenin konturları krom, mangan karışımı şekerli bir madde ile çizilir, sonra renkli

sırlarla boyanarak fırınlanır. Fırınlanma sonucunda eriyen renkli sırların, kabaran konturlar sayesinde birbiri içine akması önlenir. Bu dönemde beyaz, sarı, fıstık yeşili ve eflâtunun katılmasıyla renklerde de bir zenginlik doğmuştur. Ayrıca hatâyîli kompozisyonlar ve şakayık gibi Uzakdoğu kökenli desenler çini sanatına katılmıştır. Bunda ise hiç şüphesiz 1402'de Timur tarafından Semerkant'a götürülen ve orada yeni teknik ve üslûpları öğrenerek dönüşünde beraberinde getirdiği Tebrizli ustalarla Bursa'daki eserleri ortaya koymuş olan Bursalı Ali b. İlyâs Ali'nin büyük payı vardır. Yeşilcami'nin bütünüyle çini kaplı hünkâr mahfilinde yine çini ile yazılmış Muhammed el-Mecnûn ismi, bu bölümü yapan ustanın iftiharla atılmış bir imzası gibidir. Yeşiltürbe'nin mihrabındaki iki şamdan arasından çiçeklerin fışkırdığı vazo ve tepede asılı kandil motifleri, değişmekte olan süsleme üslûbunu gözler önüne serer. Çelebi Sultan Mehmed'in tamamıyla renkli sır tekniğindeki çinilerle kaplı lahdi, çinili lahitlerin en görkemlilerinden biridir. Bursa'daki Murâdiye Camii ve Medresesi'nin (1425) mozaik ve renkli sır tekniğindeki çinileri ise aynı üslûbun daha sade örnekleridir.

Edirne Murâdiye Camii'nin (1436) çinileri, ilk dönem Osmanlı çini sanatının gelişimini sergiler. Caminin mihrabı, saydam-renksiz sır altındaki mavi-beyaz teknikli çinilerin, renkli sır tekniğiyle meydana getirilen örneklerle birlikte kullanılmasıyla oluşturulan bir aşamayı göstermektedir. Mihrap içindeki düğümlü şeritlerle çevrelenmiş zengin rûmîli kıvrımlarda, dönemin tezhip ve kalem işi süslemeleriyle bütünleşen bir üslûp birliği sezilir. Bunun yanında çoğu Uzakdoğu kökenli olan çeşitli bitkisel süslemeler de kompozisyonlara zenginlik katar. Mavi-beyaz süslemeli altıgen levhalar, aralarına yerleştirilen üçgen fîrûze levhalarla birleşerek duvarları kaplar. Edirne'de Üç Şerefeli Cami'nin (1437-1447) avlusunda bulunan iki çini alınlıktaki şeffaf sır altı levhalarda mavi-beyaz fîrûze ve eflâtunun da katıldığı görülmektedir. Küçük çiçekler, helezonlar yapan kıvrık dallar ve yazılar, bu yapıdaki süslemenin ana desenleridir. XV. yüzyılın renkli sır tekniği XVI. yüzyılda özellikle İstanbul'da sürer. Yavuz Sultan Selim Camii ve Türbesi'nin (1522) çinilerinde, bu teknikte sırsız bırakılan boş alanların fırınlandıktan sonra kırmızı boya ile boyanarak renklendirildiği anlaşılmaktadır. Şehzade Mehmed Türbesi'nin (1548) içini kaplayan çini süslemelerde ise sütunlar, başlık ve kaidelerini içeren mimari formlar görülür; burada sütunların taşıdığı bir revak tasvir edilmiştir. Bu örnekler renkli sır tekniğinin mimari ile bağdaşan en yaygın kullanımını

sergiler.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra bütün tekniklerin terkedildiği ve yalnızca “sır altı” diye adlandırılan tekniğin kullanıldığı görülür. Bu teknikte çini levhalara önce bir astar çekilir, sonra istenen örnek dış çizgileriyle çizilir ve içleri arzulanan renklerle boyanır. Hazırlanan çini levha, sır içine daldırılıp kurutulduktan sonra fırına verilir. Fırında ince bir cam tabakası halini alan saydam sırın altında bütün renkler parlak bir biçimde ortaya çıkar. Bu dönemde renklerin arasına ancak yarım yüzyıl kadar sürecek olan orijinal bir mercan kırmızısı da katılır. Çok kaliteli bir teknik ve zarif bir desen anlayışı ile yapılan bu çinilerde, artık naturalist bir anlayışla çizilmiş lâle, sümbül, karanfil, gül ve gül goncası, sûsen ve nergis gibi çeşitli çiçekler, üzüm salkımları, bahar dalları, çiçek açmış ağaçlar, selvi hatta elma ağaçları üstün bir yaratıcı güçle kompozisyonları zenginleştirir. Ayrıca hançer biçiminde kıvrılmış sivri dişli yapraklar ve bunların arasında çeşitli duruşlarda kuş figürleri, bazan da efsane hayvanları yer alır. Bu zenginleşmede hiç şüphesiz Osmanlı sarayına bağlı nakkaşların yaratıcı gücü etken olmuştur. Özellikle Şahkulu ve Kara Memi gibi nakkaşbaşıların idaresinde çalışan nakkaşlar, çini ustaları için çeşitli desenler ortaya koymuşlardır. Bu gür kaynağın oluşturduğu Osmanlı saray üslûbu, bu dönemde çeşitli sanat dallarıyla birlikte çini sanatında da bir üslûp bütünlüğü sağlamıştır.

İstanbul Süleymaniye Camii (1550-1557) mihrap duvarı, kırmızı rengin ilk defa kullanıldığı, bahar dalları ve diplerinden

fışkıran lâle, karanfil gibi naturalist çiçeklerin yer aldığı çinileriyle yeni üslûbu açıkça ortaya koyar. Mihrabın iki yanındaki yazılı madalyonlar ise dönemin büyük hattatı Karahisârî ve öğrencisi Hasan Çelebi’nin eserleridir. Rüstem Paşa Camii (1561), XVI. yüzyılın ikinci yarısında çini sanatına kaynak olacak bütün desenlerin sergilendiği, mihrapların, duvarların, pâyelerin bütünüyle çinilerle kaplandığı gösterişli bir yapıdır. İstanbul Kadırga’da Sokullu Mehmed Paşa Camii (1571), çini süslemelerin kubbenin pandantifli geçiş kısmında, pencere alınlıklarında, mermer mihrabın çevresindeki duvarda ve minberin külâhında yer alması ile mimariyi ezmeyen başarılı bir düzenlemeye sahiptir. Bunun yanında İstanbul Piyâle Paşa Camii’nin (1573) çinili mihrabının içi, dönemin kumaş

ve çini desenleri arasındaki benzerliği sergiler. Edirne Selimiye Camii (1569-1575) çinileri, 1572 tarihli fermanlardan anlaşıldığı gibi İznik'e özel olarak sipariş edilmiştir. Bu yapı, çini süslemenin mimari ile bağdaşan, fakat onun üstünlüğünü gölgelemeyen bilinçli yerleştirilişini en başarılı bir biçimde ortaya koyar. Mihrap duvarı, minber köşkü, galerileri taşıyan kemerlerin köşelikleri, pencere alınlıkları ve hünkâr mahfili, dönemin en kaliteli çinileriyle kaplıdır. Özellikle hünkâr mahfilindeki çiniler, XVI. yüzyılın ikinci yarısında varılan üstünlüğü, bahar dalları, çiçek açmış ağaçlar ve elma ağaçları ile taçlandırır. Üsküdar'da Atik Vâlide Camii (1583) mihrap duvarının iki yanında yükselen çini panolar, vazodan taşan çeşitli çiçekler ve çiçek açmış ağaçları ile XVII. yüzyıl çini sanatına kaynak olacak güçtedir.

Çini sanatında, XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren teknik açıdan bir duraklama ve gerileme başlar. Mercan kırmızısı kahverengiye dönüşür, öteki renkler solar, sır altında akmalar görülür. Sır parlaklığını yitirir, çatlaklar belirir, beyaz zemin ise kirli ve benekli bir görünüm kazanır. Desenler bir süre daha eski güçlerini korumakla birlikte gittikçe inceliklerini yitirir ve donuklaşırlar. Sağlam siyah dış çizgilerin yerini ince mavi bir çizgi alır.

İstanbul Sultan Ahmed Camii'nin (1609-1617) çinileri, Türk çini sanatının en parlak dönemine ait örneklerin toplandığı son büyük yapıdır. Bu yapıda kayıtlara göre 21.043 çini kullanılmıştır. Özellikle üst kat mahfillerinin duvarlarını kaplayan çini panolarda görülen çiçek açmış ağaçlar, asma dalları sarılmış selvi ağaçları, üzüm salkımları, lâle, sümbül, karanfil demetleri, Çin bulutları ile kuşatılmış iri şakayıklar ve sembolik üç top desenleri, yıldızlı geometrik geçmeler gibi çok farklı motiflerin ayrı ayrı panolar halinde bir araya getirilmiş bulunmaları, bunların devşirme çini oldukları kanısını uyandırmaktadır. Bu yapıda, XVI. yüzyıl ikinci yarısı ve XVII. yüzyıl başı İznik ve Kütahya çinileri bir arada kullanılmıştır.

Topkapı Sarayı'nın çinileri, Osmanlı çini sanatının bütün dönemlerini toplu olarak gözler önüne serer. Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan, şimdi Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'nün bahçesinde kalan Çinili Köşk (1472), mozaik çini sanatının ilk Osmanlı dönemindeki üslûp gelişimini yeni kompozisyon ve renklerle ortaya koyan âbidevî bir yapıdır. Gösterişli bir

eyvan biçiminde dışarıya açılan giriş kısmında geometrik kompozisyonlar, iri kûfî ve sülüs yazılar etkiyi arttırmaktadır. Topkapı Sarayı Arz Odası'nın cephesindeki renkli sır tekniğinde yapılmış çiniler ise XVI. yüzyılın başındaki örneklerin özelliğini taşır. XVI. yüzyılın ikinci yarısının en kaliteli çinilerinin bulunduğu bölümlerden biri de Hırka-i Saâdet Dairesi'dir. Çiçek açmış ağaçlar

üzerinde çifte kuşlu panolar, parlak kırmızı rengin geniş bir zeminde kullanılmış olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sultan III. Murad Dairesi'ndeki (1578) çiniler, kubbe eteğine kadar bütün duvarları kaplar. XVI. yüzyılın ikinci yarısının bu kaliteli çinilerinde beyaz zemin üzerine kırmızı, yeşil renklerin bulunduğu Çin bulutları, nar çiçekleri ve dişli kıvrık yapraklar görülür. Ocak külâhının iki yanında yer alan bahar dallı kompozisyon ise bulunduğu yere uygun bir biçimde yerleştirilmiştir.

1640 tarihli Sünnet Odası'nın cephesini çeşitli dönemlere ait çiniler süslemekte ve bunların artık kaliteli çinilerin yapılamadığı bu dönemde, ya saray depolarından çıkarıldıkları veya başka yerlerden sökülerek getirildikleri anlaşılmaktadır. 1,20 x 0,34 m. boyutlarındaki yekpâre çini panalorda, beyaz bir zemin üzerinde fîrûze ve mavinin tonlarıyla kıvrık iri yaprak ve şakayıklı bir dal üzerinde çeşitli duruşta kuş figürleri, alt kısımda ise Uzakdoğu kökenli iki efsanevî geyik figürü bulunmaktadır. XVI. yüzyıl saray nakkaşlarının desenlerine göre biçimlendiği belli olan bu panolara benzer daha küçük boyuttaki bir panoda ise bir vazodan çıkan kıvrık yapraklı ve çiçekli bir dal üzerinde kuş figürleri bulunmaktadır. İlginç olan, bu panoların benzerlerinin 1639 tarihli Bağdat Köşkü içinde de yer almasıdır. Ancak burada kompozisyon yekpâre bir pano halinde olmayıp yedi ayrı levhanın birleştirilmesiyle meydana getirilmiştir. Bu çiniler, biraz kabalaşmış üslûplarına ve teknik aksaklıklarına rağmen, Sünnet Odası'ndaki XVI. yüzyıla ait orijinallerine bakılarak yapılmış oldukça başarılı kopyalardır.

XVII. yüzyıl çini sanatının desen açısından henüz eski dönemlerin yaratıcı gücünü sürdürdüğü harem kısmında, Vâlide Sultan ve Şehzadeler dairelerindeki çini kaplamalar, vazolardan taşan çeşitli çiçekler ve bahar dalları ile mekâna bir cennet bahçesi görünümü vermektedir. Bu yüzyılın çini sanatına bir katkısı, kompozisyonlar arasında Mekke ve Medine

tasvirlerinin de yer almasıdır. Bir örneği Vâlide Sultan İbadet Odası'nda bulunan bu tasvirlerin kitâbeli olmaları bunlara belge niteliği de kazandırır.

XVII. yüzyılda İznik'in gittikçe azalan etkinliğinin yerini Kütahya almaya başlamıştır. Üsküdar Çinili Cami (1640) mihrabı, minberin külâhı ve nişli duvarları ile Kütahya çinilerinin İznik ürünlerini hatırlatan başarısını gözler önüne serer. İstanbul Yenicami ve Külliyesi'nin (1663) çinileri ise XVII. yüzyılın ikinci yarısındaki teknik gerilemeye rağmen çok çeşitli desenlerin hâlâ kullanıldığını göstermektedir. Yeşil, fîrûze ve lâcivert renklerin hâkim olduğu çinilere yapının hemen her bölgesinde rastlanır.

XVIII. yüzyıl başlarında İznik çiniciliği tamamen son bulur. Sultan III. Ahmed ve Sadrazam Damad İbrâhim Paşa, Türk çini sanatını yeniden canlandırmak için girişimlerde bulunurlar ve İstanbul Tekfur Sarayı'nda, İznik'ten getirilen ustabaşı ve fırın malzemeleriyle yeni bir imalâthane kurulur. Başlangıçta İznik çinilerinin benzerleri yapılır; ancak bu deneme çok kısa sürer ve yirmi beş yıl sonra Tekfur çiniciliği de son bulur. "Tekfur Sarayı çinileri" adı altında toplanan bu ürünlerin en ilginç örnekleri, Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nde (1734) ve Sultan III. Ahmed Çeşmesi'nin (1732) saçağı altında yer almaktadır. Desen açısından İznik çinilerine benzemekle birlikte Tekfur Sarayı çinilerinin yapım tekniği başarılı değildir. Sırlar mavi bir ton almış, çatlaklar belirmiş, boyalarda akma ve renklerde de solma başlamıştır. Sır altı tekniğindeki bu çinilere, o zamana kadar renkler arasında görülmeyen sarı ve turuncu da girmiştir. Kısa ömürlü bu çabanın yanında Kütahya XVIII. yüzyıl boyunca tek çini merkezi olarak etkinliğini sürdürmüştür. Kütahya çinilerinde saray sanatının görkeminden uzak, daha çok halk sanatının şematik üslûbuna göre oluşturulmuş çiçek buketleri ve rozetlerin ortaya çıktığı görülür. Üsküdar Yeni Vâlide Camii (1708) ile Kütahya Hisar Bey Camii'nin (1750) ve Topkapı Sarayı'nın çeşitli yerlerinde bulunan çiniler bu dönemin özelliklerini yansıtır.

Kütahya çiniciliği, neoklasik üslûbun hâkim olduğu XX. yüzyılın başlarında yeni bir canlanma ile değişerek İznik çinilerinin klasik desenlerine dönmüş ve başarılı örnekler vermeye başlamıştır. Eyüp'teki Mehmed Reşad Türbesi'nin (1918) içini kaplayan panolar, asma yapraklı selvi ağaçları, vazodan taşan çiçekler, bahar dalları ve kırmızının da katıldığı renk çeşitlemesiyle bu canlanışı gözler önüne sermektedir. Böylece

Osmanlı çini sanatının en görkemli örnekleri, küçük çapta da olsa XX. yüzyılın başında yeniden yaşatılmaya çalışılmıştır. Bugün ise Kütahya çiniciliği zaman zaman Türk çini sanatının parlak geçmişini hatırlatan örneklerle varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

E. T. Richmond, The Dome of the Rock in Jerusalem, Oxford 1924; E. Kühnel, Islamische Kleinkunst, Berlin 1925; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Oxford 1938; E. Sarre, Die Keramik von Samarra, Berlin 1939; Oktay Aslanapa, Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri, İstanbul 1940; a.mlf., Anadoluda Türk Çini ve Keramik Sanatı, Ankara 1965; a.mlf., Turkish Art and Architecture, London 1971; a.mlf., "Turkish Ceramic Art", Archaeology, XXIV/3, London 1971, s. 219; R. Anhegger, "Quellen zur osmanischen Keramik" (K. Otto Dorn, Das Islamische Iznik içinde), Berlin 1941, s. 165 vd.; M. S. Dimand, A Handbook of Muhammedan Art, New York 1947; A. Lane, Early Islamic Pottery, London 1947; a.mlf., Later Islamic Pottery, London 1947; a.mlf., "The Ottoman Pottery of Iznik", Ars Orientalis, II, Ann Arbor-Mich. 1957, s. 247-281; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-59, I-II; K. Otto Dorn, Türkische Keramik, Ankara 1957; a.mlf., Kunst des Islam, Baden-Baden 1964; Jakobsen, Islamische Keramik, Hamburg 1959; L. I. Rempel,

Arkhitekturniy Ornament Uzbekistane, Taşkent 1961; a.mlf. – G. A. Pugachenkova, Istoriya Iskusstva Uzbekistana, Moskow 1965; H. H. Tamer, "Türk Çinilerinin Terkip ve Tekniğine Dair Tahlil, Müşahade ve Mukayeseler", Milletlerarası I. Türk Sanatları Kongresinde Sunulan Tebliğler, Ankara 1962; Gönül Öney, "Seldchukische Keramik in Anatolien", Türkische Kunst, Darmstadt 1965, s. 52-55; a.mlf., Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976; a.mlf., Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; a.mlf., The World of Tiles, Kyoto 1977; a.mlf., İslâm Mimarisinde Çini, İstanbul 1987; G. A. Pugachenkova, Iskusstvo Türkmenistana, Moskow 1967; a.mlf., "Ishratkhaneh and Aksaray, two Timurid Mausoleums in Samarkand", Ars Orientalis, V, Ann Arbor-Mich.

1963, s. 177-189; E. J. Grube, The World of Islam, Haarlem 1966; A. S. Ülgen, “Kudüs’te Harem-i Şerif Dahilindeki Kubbete-s-Sahra (E’s Sahratu’l-Meşerrefe-i Cami-i Ömer)in XVI. Asır Sonunda Yapılmış Olan Çinileri”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1968, II, 657-676; E. R. Naumann, “Ein Köşk im Sommerpalast des Abaqa Chan auf dem Tacht-i Sulaiman und seine Dekoration”, Forschungen zur Kunst Asiens, İstanbul 1970, s. 35-65; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, 2. bs. (1986); a.mlf., “Türk Çini Sanatında Bazı Önemli Örnekler ve Teknikler”, STY, I (1964), s. 60-102; a.mlf., “Anadolu Selçukluları’nın Mimarî Süslemelerinde Büyük Selçuklular’dan Gelen Etkiler”, a.e., II (1968), s. 36-48; M. Meinecke, Fayencedekorationen seldschukischer Sakralbauten in Kleinasien, Tübingen 1976, II; a.mlf., “Die Keramiköfen von Afrasiab-Samarkand”, Westturkestan, Referate zur Turkologischen Exkursion 1966, Hamburg 1968, I, 81-89; a.mlf., Muhammed b. Muhammed b. Utman al-Banna’ at-Tusı-Eine Fayencede-Kor-Werkstätte des 13. Jahrhunderts in Konya”, TEt.D, XI (1968-69), s. 75-80; a.mlf., “Tuslu Mimar Osmanoğlu Mehmed oğlu Mehmed ve Konya’da 13. Yüzyılda Bir Çini Atölyesi”, a.e., XI (1968-69), s. 81-93; C. Prost, “Les Revétements céramiques dans les monuments musulmans de l’Egypte”, Mémoires de l’Institut Français d’Archéologie orientale, XL, Kahire 1916, s. 10-21; Fr. Taeschner, “Die Yeşil Cami in Brussa”, Isl., II (1932), s. 50-62; J. H. Schmidth, “Islamische Baukeramik”, Berichte aus den preusischen Kunstsammlungen, LIX, Berlin 1933, s. 11-17; R. M. Riefstahl, “Early Turkish Tile Revetments in Edirne”, AI, IV/2 (1937), s. 249-281; D. R. Wilber, “The Development of Mosaic Faience in Islamic Architecture in Iran”, a.e., VI/1 (1939), s. 16-47; U. Scerrato, “Islamic Glazed Tiles with Moulded Decoration from Ghazni”, East and West, sy. 13, London 1962; Tahsin Öz, “Çinilerimiz”, Güzel Sanatlar Dergisi, sy. 2, İstanbul 1940, s. 31-43; K. Erdmann, “Neue Arbeiten zur türkischen Keramik”, Ars Orientalis, V, Ann Arbor-Mich. 1963, s. 191-219; Mehmet Önder, “Kubad Abad Çinilerinde Sultan Alâeddin Keykubad I’in İki Portresi”, STY, III (1969-1970), s. 121-124; J. H. Schmid, “Çini”, İA, III, 426-430; Feyzullah Dayıgil, “Çini (Türk çiniciliği)”, a.e., III, 430-435; Yıldız Demiriz, “Anadolu Türk Sanatı’nda Süsleme ve Küçük Sanatlar-Çini ve Keramik”, Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, İstanbul 1982, V, 893-899.

Şerare Yetkin

ÇİNİLİ CAMİ KÜLLİYESİ

İstanbul Üsküdar’da Kösem Vâlide Sultan tarafından yaptırılan külliye.

Üsküdar’ın Murat Reis mahallesinde kendi adını taşıyan semttedir. Bir avlu içindeki cami, medrese, sebil ile avlu dışındaki çifte hamam, sıbyan mektebi ve çeşmeden meydana gelir. Avlunun kuzey kapısı ile caminin girişinde bulunan iki kitâbeden külliyenin 1050 (1640) yılında inşa edildiği öğrenilmektedir; ancak kitâbelerde medreseden söz edilmeyişi onun daha sonra yapılmış olabileceği fikrini vermektedir. Külliyenin mimarının o yıllardaki hassa başmimarı Kasım Ağa olduğu sanılmaktadır. Külliyenin vakfiyesi bulunmamakla birlikte bâni Kösem Sultan’ın İstanbul, Rumeli, Anadolu, Mekke ve Medine’de yaptırdığı hayrata ait biri 1026 (1617), diğeri 1049 (1639) tarihli iki vakfiye bulunmakta ve bunların ikincisinden bazı bilgiler elde edilebilmektedir. Ayrıca Ayvansarâyî’den, Büyük Vâlide Hanı’nın gelirinden bir kısmının bu külliyenin masraflarını karşılamak için vakfedildiği ve Muhâsebe-i Evkaf Defteri’nden de (BA, nr. 5493) Kösem Sultan’ın haslarından sağlanan gelirden yine cami ve çevresindeki hayır müesseselerine pay ayrıldığı öğrenilmektedir.

Merkezde ve Çinili Mescid sokağı üzerinde yer alan cami kare planlı ve tek kubbelidir. Kare mekân, kıble yönü hariç üç taraftan sekizgen kesitli ve başlıkları baklavalı yirmi mermer sütuna oturan ahşap çatılı geniş bir son cemaat yeriyle çevrelenmiştir. Yüksek bir platform üzerine kurulmuş olan caminin son cemaat yerine kuzey ve batıdaki merdivenlerle çıkılır. Ahşap örtü uzayarak etekleri kuzeydeki merdivenin üzerinde iki, batıdakinin üzerinde üç sütuna basan iki saçak meydana getirmiştir. Caminin kuzey duvarı, girişin iki yanında pencere alınlıklarındakiler kısmen tahrip edilmiş çinilerle kaplıdır. Bu durum ve ayrıca ahşap çatının oturduğu mermer sütunların aralarının demir şebekeyle kapatılmış olması son cemaat yerine ikinci bir mekân hissi vermektedir.

Caminin dış görünüşüne hâkim olan monotonluk, duvarların üst kısmına açılan ortadaki ince ve uzun, yanlardakiler alçak ve geniş sivri kemerli üçer pencereyle giderilmiştir. Duvarların alt yarılarında ise kuzey ve güney

cephelerde ikişer, yanlarda üçer tane demir şebekeli dikdörtgen pencere, ayrıca güney duvarında mihrabın yanlarında ceviz kapılı iki büyük dolap, diğer duvarlarda da Kur'an koymaya mahsus çift gözlü ikişer tane küçük niş bulunmaktadır.

Duvar örgüsünde kullanılan ve pek muntazam olmayan kesme taşlarla aralarındaki kalın yassı tuğlalar dış yüzeye renkli bir görünüm kazandırmaktadır. Cami içten 9,12x9,16 m. ölçülerindedir. Kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Girişte, sol köşedeki gömme merdivenle çıkılan ve Evliya Çelebi'nin yazdığına göre Vâlide Kösem Sultan'ın isteği ile sonradan ilâve edilen ahşap kadınlar mahfili yer alır. Ana mekân mihrap dahil zeminden başlayarak üst pencerelere kadar çiniyle kaplanmıştır. Kütahya işi olan ve sır altı tekniğinde yapılan beyaz zemin üzerine mavi, fîrûze ve yeşil rengin hâkim olduğu şakayık, lâle, sümbüllerden oluşan natüralist kompozisyonlu çiniler, klasik Türk çini sanatının son örneklerini teşkil etmeleri açısından ayrı bir önem taşırlar. Mihrabın iki yanından başlayan çini kitâbe kuşağı ana mekânı üç yönden çevreler; ayrıca dolaplarla pencerelerin alınlıklarındaki çini panolarda iri harflerle yazılmış âyetler yer alır. Külâhı dahil sahanlıktan yukarısı çini kaplı olan mermer minber kaliteli bir işçilik eseridir. Kubbe ve pandantiflerdeki kalem işi bezemelerle pencere revzenleri 1938 yılı onarımında yapılmıştır. İnce bir görünüşe sahip olan yivli ve tek şerefeli minare caminin sağ köşesine, kürsüsünün yarısı duvarın içinde kalacak şekilde yerleştirilmiştir; girişi son cemaat yerindendir. Minarenin 1965 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan onarımdan sonra barok üslûpta bir görünüm aldığı söylenebilir.

Medrese avlunun güneydoğu köşesinde "L" şeklinde sıralanan hücrelerden meydana gelmiştir. Cami gibi bu bina da merdivenle çıkılan yüksek bir platform üzerindedir. Hücrelerin kesiştikleri yerdeki oda diğerlerine göre daha büyüktür. Kubbe örtülü hücrelerde kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Gurlitt'in planında görülen medresenin önündeki ahşap çatılı revakın bugün izine rastlanmamaktadır. Hücrelerin araziye uygun biçimde asimetrik dizilişi, yapının camiden bağımsız bir kütle olarak ele alındığını gösterir. Medresenin sağında küçük bir hazîre, onun sağında da dikdörtgen bir havuz bulunmaktadır.

Avlu içinde yer alan girişin solundaki şadırvanla sebil birlikte tasarlanmışlardır. Şadırvan, mermer bir hazne ve caminin son cemaat yerindeki sütunların benzeri sekiz sütunla taşınan konik bir ahşap çatıdan meydana gelmektedir. Yuvarlak planlı haznenin dış yüzü on dörde bölünmüş, her bölüme bir musluk takılarak karşısına oturma yeri yapılmıştır. Haznenin üstünü, yanlardaki geometrik şemalı mermer şebekeye oturan kalın telden örülmüş kafes bir kubbe örter. Ahşap çatının içi kalem işi bezemelidir. Avlunun kuzey duvarının şadırvanın önüne rastlayan penceresi sebil olarak düzenlenmiştir; Bursa kemeri şeklinde dört gözü vardır.

Çinili Hamam sokağı üzerinde küçük bir avlu içinde yer alan sıbyan mektebi kare planlı, tek kubbelidir; dershaneye on beş basamaklı taş bir merdivenle çıkılır. İki katlı pencere düzeni ile (doğu cephesinde üç, diğerlerinde ikişer) aydınlatılmıştır. Demir şebekeli olan alttaki pencerelerin söveleri köfeki taşındandır; üstteki aydınlık pencereleri ise alçı şebekeli ve yuvarlak tuğla kemerlidir. İç mekânın batı duvarında bir ocak, diğer duvarlarında da nişler bulunmaktadır. Kubbeye geçiş cami harimi ve medrese hücrelerinde olduğu gibi pandantiflerle sağlanmıştır. Duvarların taş-tuğla karışımından oluşan renkli görünümü cami ile benzerlik gösterir. 1966 yılından beri çocuk kütüphanesi olarak kullanılan binanın hemen sokağa açılan girişi ve kendi içine dönük avlusu XVII. yüzyıl sıbyan mekteplerinin özelliğini yansıtır.

Mektebin avlu duvarının Çavuşdere caddesine rastlayan köşesine bitişik çeşme kesme taştan, klasik üslûpta ve sade görünümde olup kitâbesine göre 1052 (1642) yılında yapılmıştır. Sivri kemerli niş ve üzerine yerleştirilen kitâbe dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Mermer ayna taşı, yine dikdörtgen çerçeve içine alınmış sivri kemerli küçük bir çeşme cephesi şeklinde işlenmiştir; ortasında kabartma bir rozet bulunmaktadır. Lülesi mevcut olmayan çeşmenin teknesi de kırıktır.

Çinili Hamam sokağı üzerinde külliyenin en büyük yapısı olan çifte hamam yer alır. Her iki bölümü de klasik Osmanlı hamam mimarisine uygun biçimde düzenlenmiştir. Erkeklerinkine oranla biraz daha büyük olan kadınlar bölümü, sekizgen planlı orta mekâna açılan dört eyvan ile dört köşe hücresinden oluşur; erkekler bölümünde ise iç mekânın tamamı bir

kubbe altında toplanmıştır. Hamamın kadınlar kısmının soyunmalık kubbesinde olduğu bilinen çiniler 1964 yılı onarımı sırasında kaybolmuştur.

Çinili Cami Külliyesi'nde ilk farkedilen husus, birimlerin XVII. yüzyıl külliye mimarisinin başlıca özelliğini yansıtan biçimde, arazi şartlarına uygun dağınık bir düzen içinde yerleştirilmiş olmasıdır. Külliyede yapılar belirli bir çevre duvarının dışına taşmış ve çeşme ile sebilin yollara bakan köşelere konulmasıyla hareketli bir görünüm elde edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Muhâsebe-i Evkaf Defteri, nr. 5493; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 172; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, s. 184-185; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 120-121; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1907-12, s. 31; Halil Ethem (Eldem), Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 83, rs. 68-69-70-71; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 23; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, II, 266; Oktay Aslanapa, Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri, İstanbul 1949, s. 105-109; Enver Tokay, İstanbul Şadırvanları, İstanbul 1951, s. 23; W. Caskel, "Schenkungsurkunde Sultan Ibrahims für die Valide Mahpeyker Sultan (Kösem) von 1049/1640", Documenta Islamica Inedita, Berlin 1952, s. 251-262; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 18; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine İnceleme, İstanbul 1968, s. 102-103; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 181; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 259-260; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 130-136; II, 438-439; Şerare Yetkin, "Kütahya Dışındaki Kütahya Çinileri ile Süslü Eserler", Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan: Kütahya, İstanbul 1981-82, s. 85-86; Mücteba İlgürel, "Kösem Sultan'ın Bir Vakfiyesi", TD, XVI/21 (1966), s. 83-94; Semavi Eyice, "Mimar Kasım Hakkında", TTK Belleten, XLIII/172 (1979), s. 767-808; Gülçin Erol, "Çinili Cami ve Külliyesi", STAD, I/3 (1988), s. 37-43; R. Ekrem Koçu, "Çinili Cami", İst.A, VII, 4009-4013.

Gülçin Erol

ÇİNİLİ HAMAM

İstanbul'da Mimar Sinan'ın yaptığı ilk ve en büyük hamamlardan biri.

Fatih ilçe merkezi Kırkçeşme mahallesinde, İtfaiye caddesi ile Çinilihamam sokağının birleştiği noktada olup muhtemelen 1540-1546 yılları arasında Barbaros Hayreddin Paşa tarafından Mimar Sinan'a yaptırılarak Beşiktaş'taki bugün mevcut olmayan medresesine vakfedilmiştir; bânisine izâfetle Hayreddin Paşa veya Kaptanpaşa Hamamı, içinde ve yakınında bulunduğu semtlere göre de Tezgâhçılar veya Zeyrek Çinili Hamamı adlarıyla da tanınır.

Osmanlı hamam mimarisinin en seçkin örnekleri arasında yer alan yapı çifte hamam olarak inşa edilmiştir ve halen de bu hüviyetiyle kullanılmaktadır. Erkek ve kadın kısımları genel planları itibariyle birbirinin tamamıyla eşidir. Yan yana bitişik inşa edilmiş kubbeli birer soyunmalık, tonoz örtülü birer ılıklık ve haçvari planlı birer sıcaklıktan meydana gelen hamamın külhanı hazne önündedir ve orijinalitesini korumaktadır. Zamanla caddenin yükselmesi sonucu bugün birkaç basamak merdivenle inilen hamamın her iki kısmında da kubbe ile örtülü soyunmalıklara XIX. yüzyılda ikişer katlı camekânlar yapılmış ve erkekler kısmında bu bölümün ortasına yekpâre mermerden fıskıyeli bir havuz konulmuştur. Dört eyvan-dört halvet şeması veren sıcaklık sekizgen bir göbek taşının çevresinde düzenlenmiş, köşelere kare planlı halvetler, aralarına da eyvanlar oturtulmuştur. Eyvanlar aynalı tonozlarla, halvetler ise göbek taşının üzerindeki büyük kubbede olduğu gibi tromplarla geçilen kubbelerle örtülüdür. Sıcaklıklarda toplam yirmi ikişer adet kurna bulunmakta, bunların biri havlu sarınmadan önce son durulama suyunun dökünülmesi için giriş-çıkış eyvanında, diğerleri ise üçer tane olmak üzere öteki eyvanlarla halvetlerde yer almaktadır. Soğuklukların yan taraflarına birer kısa dehlizle girilen helâ ve temizlik hücreleri yerleştirilmiştir. Hamam 1728 ve 1838'deki büyük Cibali yangınlarında epeyce zarar görmüş, fakat sonradan onarılmıştır. Erkekler bölümünün önünde bulunması gereken mermer sütunlu kubbeli revakın bu yangınların birinde harap olduğu ve onarımlar sırasında kaldırıldığı tahmin edilmektedir (İst.A, VII, 4016).

Yapıya ismini veren çini süslemeler, bugün sadece erkekler kısmının sıcaklık bölümünde kalmış bulunmaktadır. Halvet kapılarının her iki yanındaki nişlerin üzerinde toplam sekiz adet dikdörtgen levha ve her kapının üzerinde de altıgen, üçgen ve ince şerit şeklindeki levhaların birleşmesinden meydana gelen büyük birer altıgen çini pano dikkat çeker. Aynı biçimde bir pano da girişin karşısındaki eyvanda duvarın ortasına yerleştirilmiştir. Çinilerin hepsi şeffaf-renksiz sır altına beyaz hamurlu olup mavi ve fîrûze boyalarla yapılmış, koyu maviyle tahrirlenmiş süslemelere sahiptir. Bunların tamamı XVI. yüzyılın ilk yarısına ait mavi-beyaz İznik çinilerinin fîrûze eklenmesiyle zenginleştirilmiş en zarif örnekleridir. Kapıların yanlarındaki dikdörtgen levhaların bitkisel zemin süslemelerinin üzerinde, beyaz renkte çok itinalı bir ta‘lik yazı ile yazılmış Farsça hammâmiyye mısraları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Glück, Die Baeder Konstantinopels, Wien 1921, s. 81-82, 170; E. Egli, Sinan, ZürichStuttgart 1954, s. 134, nr. 30; Semavi Eyice, İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 57; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 327; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 532; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 92, 389; Emin Yakıtal, “Büyük Amiral Hayrettin Barbaros’un Vakfiyenamesi”, Deniz Mecmuası, LVII/375, İstanbul 1945, s. 43-51; R. Ekrem Koçu, “Çinili Hamam”, İst.A, VII, 4014-4019.

Şerare Yetkin

ÇİNİLİ KÖŞK

İstanbul'da Topkapı Sarayı'nı sınırlayan sur içinde Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan köşk.

Sûr-ı Sultânî adı verilen bir sur duvarı ile şehirden ayrılan bölge içinde, sonraları Topkapı Sarayı olarak tanınan ve XV. yüzyılda yapımına başlanan

Sarây-ı Cedîd (Yeni Saray) manzumesinin bir parçasıdır. Sarây-ı Cedîd'in ilk binaları inşa edildikten sonra ayrıca bu sahada Fâtih devrinden (1451-1481) itibaren zamanla dağınık olarak köşk ve kasırlar da yapılmıştır. Çinili Köşk de Sûr-ı Sultânî'nin içinde olmakla beraber sarayın esas sınırlarının dışında ve birinci avlusundan Haliç girişine doğru inen yamacın üzerinde inşa edilmiştir. Bu sebeple giriş cephesinin arazi seviyesinden fazla yüksek olmayışına karşılık Haliç'e bakan arka cephesi oldukça yüksekte kalmış, Bizans devrine ait bazı kemerli ve tonozlu alt yapıların teşkil ettiği bir sunî teras üzerine oturmuştur.

Uzun yıllar yanlış okunan ve bu şekilde yayımlanan çini kitâbesine göre bu köşkün inşası Fâtih Sultan Mehmed tarafından 877 (1472-73) yılında gerçekleştirilmiştir. Mimarı hakkında bilgi yoktur. Fâtih devrinde yaşadığı bilinen Mimar Atik Sinan'ın bu köşkün yapısında çalışmış olabileceği yolundaki iddia, bu hususta açık bir belge bulununcaya kadar dayanaksız bir faraziyeden ibaret kalacaktır. Ayrıca Türkçe ve Almanca olarak basılan Çinili Köşk koleksiyonları hakkındaki kitabın Türkçe kısmında, "Cephenin birçok yerlerinde Ali ismi yazılı olduğundan, burada İran sanatı tesiri altında bazı işçilerin de çalışmış olmaları melhuzdur. Kıvrımlı çini yazıların bu derece fevkalâde terkibi için lâzım olan işçilik hünerine ancak İranlı ustalar mâliktiler..." denildiği halde Almanca metinde yazar E. Kühnel kesin bir ifade ile, Türkçe metinde sözü geçen Ali adından bahsetmeden çinilerin hiç şüphesiz İranlı ustaların eseri olduğunu bildirir. Kitâbedeki "Tevekkülî alâ hâlikı" ibaresindeki "alâ" kelimesini "Alî", "sâye-i yezdânî" terkibini ise "şâkirdân-ı Îrânî" okumaktan doğan, Çinili Köşk'ü İranlı veya Âzerî ustaların yapmış olabileceği yolundaki iddia ise bütünüyle temelsizdir.

Köşkü aşırı derecede süslü ifadelerle metheden kitâbelerden esas tarihi göstereni İ. Hakkı Konyalı ve Tahsin Öz tarafından yayımlanmıştır. Buna göre bina 877 yılı Rebîülâhiri sonlarında (Eylül 1472) yapılmıştır. Bunun üstünde olan diğer manzum yazıda da köşkü öven ifadeler bulunmaktadır. Ancak her iki kitâbenin tam ve hatasız olarak okunup ilmî ve doğru tercümelerinin yapılmasına hâlâ ihtiyaç vardır.

Fâtih Sultan Mehmed devrinin tarihini yazan Tursun Bey bu köşkü "sırçadan yapılmış bir yer"e ve "altlarında ırmaklar akan cennetler"e benzetmektedir. Tursun Bey'in, "Sırça Saray" dediği Çinili Köşk'ün "tavr-ı ekâsire" üzerine inşa edildiğini belirtirken karşısında "tavr-ı Osmânî" üzere ikinci bir kasır daha yapıldığını bildirmesi dikkate değer. Bundan, Çinili Köşk'ün karşısında, yani şimdi Arkeoloji Müzesi'nin bulunduğu yerde Osmanlı üslûbunda ikinci bir kasır daha yapıldığı açık şekilde anlaşılmaktadır. Sultan IV. Murad zamanında (1623-1640) Çinili Köşk içinde bazı yenilikler yapıldığında park tarafındaki odalardan soldakinde, ayna taşında tavus kuşu kabartması işlenmiş bir çeşme yapılarak bunun iki tarafına manzum birer kitâbe yerleştirilmiştir. R. Ekrem Koçu, Tahsin Öz gibi birçokları bu kitâbelerden birinde "Hazret-i hâkān-ı âlem Hân Murâd-ı kâmrân" mısraında anılan padişahın Sultan III. Murad olduğunu düşünmüşler, fakat sonda ebced hesabı ile verilmiş yılın bu sultanın saltanatına denk düşmediğine de dikkati çekmişlerdir. Halbuki İ. Hilmi Tanışık bu kitâbelerden birindeki tarih beytini, "Selsebîl-âsâ görüp Âsârî-i Dâî o dem / Dedi bir târih kim ser-çeşme-i şâh-ı cihân" şeklinde okuyarak 1045 (1635-36) tarihini çıkarmıştır. İkinci kitâbedeki beyti ise, "Seyredip Âsârî-i Dâî dedi ilhâm ile / Târîhini pâk, ra'nâ çeşme-i şâh-ı cihân" suretinde okuyup 1058 (1648) yılını tesbit etmiştir. Bu tarihlerden ilki IV. Murad yıllarına denk düşmekte ise de diğeri Sultan İbrâhim'in ölüm yılına rastlar ki bu da mantığa aykırıdır. Bu sebeple "Tavuslu Çeşme" kitâbelerinin doğru okunarak tarihlerinin hatasız tesbiti gerekmektedir. "Dedi bir târih..." ile başlayan mısraın ebcedini 999 (1590-91) olarak hesaplayanların baştaki "Hâkan-ı âlem Murâd Hân" adını açıklamaları mümkün değildir. Zira bu tarihte padişah Sultan III. Mehmed'dir.

Kitâbede Çinili Köşk'e Sırça Saray denilmesi de dikkat çekicidir. IV. Murad devrinin ünlü vezirlerinden Abaza Paşa'nın 28-29 Safer 1044 (23-24

Ağustos 1634) gecesi padişahın emriyle Sırça Saray'da hapsolunarak idam edildiğini Naîmâ bildirir (Târih, III, 228). İ. Hakkı Konyalı, Başbakanlık Arşivi'ndeki 1093 (1682) yılına ait bir belgeye dayanarak (İbnülemin, nr. 1322) kasrın bu tarihte tamir edildiğini yazar. Tahsin Öz de aynı bilgiyi kaynak göstermeden tekrarlar. Çinili Köşk'te XVII. yüzyıl sonlarında saraya mensup ağaların oturduğu bilinmektedir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin belirttiğine göre, hazine sır kâtibi Salâhî Efendi'nin Vekayi'nâme'sinde (İÜ Ktp., TY, nr. 2518, s. 157) Çinili Köşk'ün 1150 yılı Receb ayının 26. günü (19 Kasım 1737) bir yangın geçirerek harap olduğu bildirilir. Bina bu yangının ardından bilhassa cephe mimarisini önemli ölçüde değiştiren bir tamir görmüştür ki üslûp bakımından esas binanın mimarisine aykırı düşen bu restorasyonun, Türk yapı sanatına yabancı tesirlerin sızmaya başladığı Sultan I. Mahmud devrinde (1730-1754) yapıldığı tahmin edilmektedir.

Alman generali von Bötticher tarafından elde edildikten sonra 1914'te F. Taeschner'e geçen ve 1944'te bir hava

hücumunda Münster'de yanan, İstanbul hayatına dair bir Türk ressamı tarafından yapılmış minyatürlerle süslü albümde Çinili Köşk'ü tasvir eden bir resim vardır. Taeschner'in IV. Mehmed (1648-1687), bizim II. Osman (1618-1622) dönemine ait olduğunu tahmin ettiğimiz bu resimde köşkün cephesinin bugünkünden farklı olduğu açık şekilde görülmektedir.

Çinili Köşk XIX. yüzyılda ihmale uğramış ve çevresi bakımsız bir arazi görünümü almıştır. Sarayın birinci avlusunun yüksekte olan bir yerinden, belki Darphâne binasının önünden yapılan ve şimdi Amerika Birleşik Devletleri'nde Washington'da Metropolitan Club'de bulunduğu söylenen yağlı boya bir tabloda köşkün etrafının bu bakımsız durumu görülmektedir.

Yeni kurulmasına çalışılan Âsâr-ı Atîka (Arkeoloji) Müzesi'ndeki eserler, evvelce Hagia Eirene Kilisesi iken daha sonra iç cebehâne-harbiye ambarı olan binada toplandıktan sonra müdür olan Philipp Anton Dethier (ö. 1881) zamanında bunların Çinili Köşk'e taşınması uygun görülmüştür. 25 Ramazan 1290 (16 Kasım 1873) tarihli tezkere ile Maarif Nezâreti tarafından tahsisi istenen köşk, bünyesinde bazı değişiklikler yapıldıktan

sonra Âsâr-ı Atîka Müzesi olarak açılmıştır.

Çinili Köşk müzeye çevrildiğinde bilhassa içindeki çinilere zarar veren bazı kötü uygulamalara sahne olmuştur. 1291 (1874) yılına ait bir belge, Çinili Köşk’teki değişiklikleri gerçekleştirme işinin Monterano adında bir yabancı mimara havale edildiğini bildirmektedir. Aynı tarihlerdeki başka bir belge ise binanın bünyesinde yapılan pek çok değişikliğin keşfini bütün ayrıntıları ile tarif etmektedir. Buna göre kubbeyi de içine alacak şekilde yapılmış ahşap çatının kaldırılması, dışarıdan merdiven yapılması, zemine mermer döşenmesi, bazı bölme duvarlarının kaldırılması, yeni kapı ve pencereler açılması, pencere ve ocakların iptali, alt kata inen esas merdivenin kapatılarak yeni bir merdivenin yapılması gibi müdahalelerle köşkün mimarisinde farklılıklar meydana getirilmiştir.

Dethier’nin ölümünden sonra Müze-i Hümâyun müdürü olan Osman Hamdi Bey’in (ö. 1910) zamanında Çinili Köşk bir süre tek Türk müzesi olarak kullanılmıştır. Ancak kazılarda bulunan büyük lahitlerin bu binanın içine sokulabilmesi mümkün olmadığından yeni bir müze binasının inşası uygun görülerek Çinili Köşk’ün tam karşısında Lahitler Müzesi adıyla, şimdi Arkeoloji Müzesi olarak tanınan müze binasının ilk bölümü yapılmıştır. Yeni Âsâr-ı Atîka Müzesi’nin açılışından sonra Çinili Köşk’te yine bir miktar eser kalmıştı. 1899-1903 yılları arasında müze binası büyütüldükten sonra arkeolojik eserlerin bir kısmı daha kaldırılmış, 1908’de müze bir bölüm ilâvesiyle genişletildiğinde arkeolojik eserlerin hepsi buraya taşınarak Çinili Köşk tamamen boşaltılmıştır. Ancak bu defa da Âsâr-ı Atîka Müzesi’nin bir salonunda bulunan Türk ve İslâm eserlerinin Çinili Köşk’e nakli uygun görülerek burası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi yapılmış, 1910’lu yıllarda önemli bir restorasyondan sonra bazı çinileri tamamlanarak yeniden düzenlenmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü’ne bağlanan Çinili Köşk II. Dünya Savaşı yıllarında kapatılmış, içindeki eserler başka yerlere taşınmış ve 1942’den itibaren binanın yeniden tamirine girişilerek önüne 1880’li yıllarda inşa edilen merdiven kaldırılmıştır. Tamir ve bozulan kısımların ihyası ile örülen, kapatılan yerlerin meydana çıkarılması 1948-1952 yıllarında devam etmiştir. 1953’te İstanbul’un fethinin 500. yıl dönümü münasebetiyle Çinili Köşk, Fâtih Sultan Mehmed’e ait hâtıralarla onun devrinin eserlerinin teşhir edildiği Fâtih Müzesi haline getirilmiştir. Fakat Çinili Köşk’teki bu yeni düzenleme

de fazla uzun ömürlü olmamış, eserler buradan toplanarak 1967'de binanın Türk Çini Sanatı Müzesi yapılması uygun görülmüştür. Topkapı Sarayı'ndan, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile Konya'dan derlenen eserler, Çinili Köşk'te kurulan Topkapı Sarayı Müzesi-Çinili Köşk, Türk Çini ve Seramikleri Seksiyonu adıyla teşhire konulmuştur.

Evvelce Çinili Köşk'ün etrafında başka pek çok yapının bulunduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Ayrıca önünde Haliç tarafında büyük bir havuzun varlığı da Hünernâme'deki bir minyatüre dayanmak suretiyle iddia edilmiş, fakat bu hususu aydınlatmak için yapılan küçük araştırmalar kesin bir sonuç vermemiştir. Çinili Köşk'ün cephesi önünde cirit oynandığı yolundaki görüş de sağlam bir kaynağa dayanmaz. İddia sahiplerine göre cephedeki revak cirit oyunlarını seyretmeye mahsus bir çeşit locadır. Ayrıca aslı Washington'da olan tabloda da Çinili Köşk'ün yukarısında, Arkeoloji Müzesi yeni binasının köşesiyle Darphâne arasında büyük bir meydan çeşmesinin bulunduğu gösterilmiştir. Mimari üslûbu bu çeşmenin XVIII. yüzyıl başlarına ait olabileceğine işaret eder. Bu belki de Hünernâme'deki minyatürde görülen tek kemerli basit çeşmenin sonraları yeniden ve daha iddialı biçimde yapılması suretiyle meydana gelmiştir.

Çinili Köşk iki katlı taş bir yapı olarak inşa edilmiştir. Yapımda beyaz köfeki taşı kullanılmış olmakla beraber yan ve arka cephe duvarlarında aralarda kırmızı tuğla dolgular da bulunur. Böylece dıştan binanın renkli bir görünüm kazanması sağlanmıştır. Ayrıca Haliç'e bakan çıkmalı arka cephede tuğla dolguların alt katta, Orta Asya Türk ve Selçuklu yapılarında çok görülen kilim deseni biçiminde bir süsleme teşkil ettiği de göze çarpmaktadır. Ancak günümüzde bu cephe artık görülemez durumdadır. Ön cephesinde iki kat halindeki revaklardan üst dizinin sütun başlıkları Fâtih devri üslûbuna aykırı düştüğünden bu revakın XVIII. yüzyıldaki tamirde bu şekli aldığı ileri sürülmüştür. Yukarıda sözü edilen minyatürde köşkün revakına iki taraflı merdivenin çıktığı gösterilmiştir. Sonraları burada düz bir duvar gerisinde ve bodrumu aydınlatan bir pencerenin iki tarafından, kitle içine oyulmuş olarak çıkan merdivenler yapılmıştır. 1875'lerde köşk müze olduğunda bu merdivenler doldurularak dıştan iki taraflı kâgir merdivenler yapılmış, bunlar da 1950 yıllarındaki restorasyonda yıkılmış ve gömülü merdivenler yeniden kullanılır duruma getirilmiştir. E. Hakkı Ayverdi, bu cephenin aslî biçiminin şimdikinden çok değişik olduğunu ileri

sürerek bunu gösteren bir de restitüsyon yapmıştır (Fâtih Devri Mi‘mârîsi, s. 736-737). Buna göre kasrın cephesinde sadece sekiz ince destek olup bunlar saçağı

taşıyordu. Böylece çinilerle kaplı heybetli giriş eyvanı bütün güzellik ve ihtişamı ile karşıdan görülebiliyordu. Bu tahminî resmin de tartışılabilir tarafları vardır. Ayrıca vaktiyle Taeschner’e ait olan XVII. yüzyıl minyatürü eğer gerçekten Çinili Köşk’ü tasvir ediyorsa biri eski, diğeri ise yeni ve tahminlere dayanan bu iki resim arasında uyuşmazlıklar vardır. Fakat açıkça bellidir ki üslûbu esas binaya çok ters düşen revak XVIII. yüzyıl içlerinde ilâve edilmiştir. E. Hakkı Ayverdi, bugün görülen revakın 1737’den sonra yapıldığını çok ayrıntılı biçimde ispatlamıştır (a.g.e., s. 743-746). Herhalde aslında kasrın cephesinde 1737’de yanan ahşap direkli ve ahşap saçaklı bir revak vardı.

Çinili Köşk’ün cephesinin ortasında çinilerle kaplı büyük bir eyvan içinde açılan bir kapı içeriye girişi sağlamaktadır. İki yanlarda daha ufak bir eyvana benzeyen fazla derin olmayan kemerli nişler vardır. Bunlardan sağdakinin yanından bir merdiven, ön mekânların üstündeki asma kat ile çatıya çıkışı sağlar. Giriş eyvanının üstünde birbirine ancak 0.93 cm. genişliğinde bir dehlizle bağlanan tonozlu iki mekândan ibaret bir asma kat bulunur.

Çinili Köşk’ün esas katı, çok eskiden beri Asya’da kullanılan ve Türkler’in Orta Asya’da benimseyerek Anadolu’ya getirdikleri bir orta mekâna açılan dört eyvan şemasına göre yapılmıştır. Çeşitli bölümlerdeki tonoz ve kubbelere geçiş unsurları olan örgü (şebeke) şeklindeki kaburgalar, Orta Asya ve Selçuklu mimari geleneklerinin devam ettirildiğine işaret etmektedir. Köşelerde birer kubbe ve birer yarım kubbe biçiminde tezyinî şekillerde yapılmış tonozlarla örtülü odalar vardır. Bunlardan giriş tarafında bulunanların yan cephelere komşu olan bölümleri, dışarıdan düz bir duvar içinde olmalarına rağmen içeriden üç cephelidir. Dolayısıyla yan duvarlarda açılan pencereler köşeli olarak açılmıştır. Buna niçin lüzum görüldüğüne bir anlam verilemediğini E. Hakkı Ayverdi vurgular (a.g.e., s. 748). Parka bakan taraftaki odalar daha büyük, gösterişli ve manzaralıdır. Bunların biçimleri düzenli olup iki bölümlü dikdörtgendir. Üzerlerini birer kubbe ile prizma şeklinde süslemeye sahip tonozlar örter. Tavuslu Çeşme de

soldakinde duvara açılmış bir niş içindedir. Tam ortada beş köşeli olarak ileriye taşan kubbeli oda Haliç ve Boğaz girişine hâkimdir. Üstünde Türk üçgenleriyle geçişi sağlanmış bir kubbe ve beş cephesinin her birinde pencereler vardır.

Yağmur sularının sızmasını önlemek için Çinili Köşk'ün üstünün, ortadaki ana kubbeyi de içine alarak gizleyecek şekilde dik meyilli ahşap bir çatı ile çok erken bir dönemde örtüldüğü eski resimlerden anlaşılmaktadır. Bu çatının tarih boyunca birkaç defa yenilenmiş olmakla beraber XVI. yüzyıl ortalarında var olduğunu, 1553'te İstanbul'da bulunan Flensburglu Alman ressam Melchior Lorck'un (Lorichs) çizdiği 11 m. boyundaki İstanbul panoramasında yer alan resmi ispat eder. Burada ağaçlar içinde olan binanın yüksek oluşu ve Haliç tarafındaki cephesinin ortasında ileri taşkın çıkıntısı, yapının teşhisi hususunda şüphe edilemeyeceğini gösterir. Resimde Çinili Köşk'ün üstü dik ahşap bir çatı ile örtülüdür (bk. E. Oberhummer, Konstantinopel unter S. Suleiman dem Grossen..., München 1902, lv. IV.). Topkapı Sarayı'ndaki yağlı boya bir tabloda da Çinili Köşk ahşap çatısı ile belirtilmiştir. Yine XVI. yüzyılda yazılan ve minyatürlerle süslenen Hünernâme'nin bir minyatüründe sol köşede, çok büyük bir havuzun kenarında gösterilen çatılı iki binadan birinin Çinili Köşk olduğu ileri sürülmekteyse de gerçek mimarisiyle hiçbir benzerliği olmadığından bu teşhisin doğruluğu şüphelidir. Geçen yüzyılda bu ahşap dik çatı artık görülmez. Belki 1737 yangınında yanmış olduğundan kare bir kaidenin üstünde basık bir kasnağa oturan ve bir aydınlık feneri karakterinde olan orta kubbe, yine ahşap örtülü olmakla beraber dışarıdan farkedilemez derecede basık bir çatı ile kaplı damdan yukarı taşar. Dört köşesinde sivri külâhlı dört baca yükselir. Ayrıca dama çıkışı sağlayan merdiven kulesi de belirlidir. Son tamirde köşkün üstü kurşun kaplı düz bir taraça haline getirilerek orta kubbe kitlesi, dört baca ve merdiven kulesinin belirli hale getirilmesi sağlanmakla beraber bu uygulamanın ne derecede aslına uygun olduğu tartışılabilir. Çünkü bu çatı şekli ile, ana kubbe kaidesindeki pencereler yarılarına kadar gömülü kalmıştır.

Bodrum katının planı bazı değişikliklerle üst kata benzer. Burada odalar daha küçük olmakla beraber tonozlarda üst kattaki gibi zengin örgü motifleriyle kaburgalar yapılmıştır. Saray hizmetlilerine mahsus olduğu sanılan odaların ve bölümlerin çoğunun çok karanlık olmasına karşılık

çıkıntı halindeki orta oda zengin bezemeli ve aynen üstteki gibi bol pencerelidir. Köşe tromplarının içlerinde dörder dizi alveollu mukarnaslar görülür. Geçişi şebekeli kaburgalarla sağlanan kubbesinin içi ise malakârî süsleme ile kaplanmıştır. Ortadaki yan eyvanlardan penceresiz dar odalara geçilen kapıların döşemesinde iki yerde güzel biçimde işlenmiş yalaklar (su akıtma menfezleri) vardır. Bunların abdest alma yerleri olduğu tahmin edilmektedir.

Çinili Köşk'ün mimarisinin dışında onu değerli yapan diğer bir özelliği de dış cephesini, büyük eyvanın iç yüzeylerini ve içindeki odaların bir kısmını kaplayan çinileridir. Bunların bir kısmında çeşitli dönemlerde tahribat olmuş, bina müze yapıldığında da bazı inanılmaz zararlar meydana getirilmiştir. Cephede ve büyük eyvanda mozaik tekniğinde yerleştirilmiş çiniler görülür. Büyük kemerin alt yüzünde de fîrûze zemin içine beyaz çinilerle yine mozaik tekniğinde kûfî yazı yazılmıştır. Bunlarda "Tevekkülî alâ hâlikı" cümlesi dört defa tekrarlandıktan başka ism-i celâl ve "ekber" lafzından başka sağda ve solda "Muhammed Resûlullah" ibaresi teşhis edilmiştir. Yan eyvanlarda ve odalarda duvarlar belirli bir yüksekliğe kadar (yaklaşık 3 m.) altıgen çinilerle kaplıdır. Bunların aralarına başka renklerde üçgen çinilerden çerçeveler yapılmıştır. Ayrıca bazı yerlerde, ortalarına altın yaldızla motifler damgalanmış fîrûze çiniler de görülür. Cephede büyük eyvanın içinde bir şerit halinde uzanan çini kitâbe bulunmaktadır. Kitâbe, birbirine girift iki satır halinde ve lâcivert zemin üzerine beyaz ve sarı sülüs hatla yazılmıştır.

Çinili Köşk, Türk sanatının İstanbul'da meydana getirdiği en önemli eserlerin

başında gelir. Sedat Eldem'in bu eserden bahsederken onu Selçuklu ve Orta Asya mimari geleneklerine bağlaması doğrudur. Ancak bunu "yabancı üslûp" saymasını kabul etmek zordur. Tursun Bey bu yapının "eski üslûpta" olduğunu belirtirken gerçek bir durumu aksettirmiştir. Çinili Köşk, Orta Asya'dan İran üzerinden Anadolu'ya gelen eski Türk mimari geleneğinin günümüze kadar ulaşabilmiş İstanbul'daki tek temsilcisidir. Fakat "yabancı" değildir. Orta Asya'dan ona gelinceye kadar yapılanlardan Anadolu'da da bir şey kalmamıştır. İstanbul'da fetihten sonra yapılan ilk köşkleri de bilmiyoruz. Fakat Çinili Köşk, ortada bir sofa etrafında dört oda

bulunan ve geçen yüzyıla kadar bütün Türk dünyasında yapılagelen ahşap ev mimarisinin kâgir ve âbidevî karakterde bir örneğidir. Çini süslemesi ise kısmen Selçuklu, kısmen erken Osmanlı sanat zevklerine uygun olarak meydana getirilmiştir.

Çinili Köşk, Türk köşk mimarisinin şimdiki halde tek örneği olduğuna göre bir müze mekânı olarak kullanılması yersizdir. Hatta içinde vaktiyle Karaman'daki İbrâhim Bey İmareti'nden getirilen çinili mihrap da aldatıcıdır. Kanaatimize göre bu mihrabın ait olduğu esere götürülüp eski yerine monte edilmesi, Çinili Köşk'ün de sedirleri, halıları ile döşenerek eski bir Türk köşkünün iç mekânını gösterecek biçimde yaşatılması doğru olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Çinili Köşk'ün mimarisi ve çinilerine dair hemen hemen bütün Türk sanatı yayınlarında atıflar bulunduğundan bu bibliyografyada doğrudan doğruya bu eski eser hakkındaki kitap ve makalelere yer verilmiştir. Tursun Bey, Târih-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 74-75; Naîmâ, Târih, III, 228; F. Taeschner, Alt-Stambuler Hof und Volksleben, Ein Türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert, Hannover 1925, lv. 55 (1944'te yanan minyatürlü albümün tıpkıbasımı, aynı resim kopya çizim olarak İst.A, VII, 4028'de de vardır); K. Wulzinger, Byzantinische Baudenkmäler zu Konstantinopel, Hannover 1925, s. 36-37 (Çinili Köşk'ün altındaki Bizans devri kalıntıları hak.); Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 20, rs. 7 (Washington'daki tablo), rs. 34 (Hünernâme'deki minyatür); E. Kühnel, Çiniliköşk'de Türk ve İslâm Eserleri Koleksiyonu, Berlin-Leipzig 1938, Giriş; [Konyalı], İstanbul Âbideleri, s. 29-31; a.mlf., "Çinili Köşk-Sırça Saray", Tarih Dünyası Dergisi Fatih Özel Sayısı, İstanbul, ts. [1950], s. 22-27; aynı makale, TTOK Belleteni, sy. 148 (1954), s. 8-14; Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, I, 72, nr. 70; Tahsin Öz, Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II.'ye Ait Eserler, Ankara 1953, s. 7-15; a.mlf., Türkish Ceramics, İstanbul, ts. [1953], s. 17-18; a.mlf., "Topkapı Sarayı Müzesi Onarımlar", Güzel Sanatlar Dergisi, VI, Ankara 1949, s. 68-

69; Fatih Müzesi, İstanbul 1953; Ayverdi, Fâtih Devri Mi‘mârîsi, s. 736-755; R. Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul, ts. [1960], s. 234-235; a.mlf., “Çinili Köşk”, İst.A, VII, 4021-4032; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, I, 61-76, 77-79; a.mlf. – Feridun Akozan, Topkapı Sarayı, Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 11-12, lv. VII-VIII; Asuman Kolsuk, Topkapı Sarayı Müzesi, Çinili Köşk, Türk Çini ve Keramikleri Seksiyonu Rehberi, İstanbul 1971; W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, s. 497 (plan, Çinili Köşk’ün yeri ve Bizans mahzenleri); Abdurrahman Şeref, “Topkapı Sarayı Hümayunu”, TOEM, I (1326), s. 283-284; Zarif Orgun, “Çinili Köşk”, Arkitekt, XI/12, İstanbul 1941-42, s. 252-259; Süheyl Ünver – Mihriban Sözer, “Çinili Köşk’ün Altın Nakışlı Çinileri”, a.e., XIII/3-4 (1943), s. 80-83; Aziz Ogan, “Millî ve Sivil Mimarimizde Çinili Köşkün Önemi”, Tarihten Sesler, I, İstanbul 1943, s. 19-25; [Bir Müze Müntesibi imzasıyla], “Çinili Köşk Hakkında Bir Tavzih”, a.e., I/5 (1943), s. 17-19, 29; Muzaffer Batur, “Çinili Köşk’ün Yapısı”, Vatan Gazetesi, İstanbul 20 Eylül 1953; Yılmaz Önge, “Türk Çinicilik Sanatının Enteresan Örneklerinden İbrahim Bey İmareti (Zaviyesi) nin Mihrabı”, Arkitekt, XXV/322 (1966), s. 70-73.

Semavi Eyice

ÇİRMEN

Edirne'nin kuzeybatısında, bugün Yunanistan sınırları içinde yer alan bir Osmanlı kasabası ve sancağı.

Eski adı Tshronomen'dir. Meriç kıyısında müstahkem bir kaleye sahip olan Çirmen, aynı zamanda 1371'de Sırplar'a karşı kazanılan ve Osmanlılar'a Makedonya'nın kapılarını açan zafere de ismini vermiştir. Kasaba I. Murad zamanında Edirne'nin fethi sırasında Osmanlı topraklarına katılmış ve XV. yüzyıl ortalarından itibaren Edirne'nin de bağlı bulunduğu bir sancak merkezi olarak teşkilâtlandırılmıştır. Burası Vize ve Kırkkilise ile (Kırklareli) beraber Rumeli beylerbeyiliğini meydana getiren ilk sancaklardan biridir. Meriç vadisine hâkim ve Edirne'yi koruyacak bir mevkide bulunması, küçük bir yerleşim merkezi durumundaki Çirmen'in sancak merkezi olmasında önemli rol oynamıştır. Paşa Livâsı da denen sancağa Çirmen'den başka Hasköy, Çırpan, Akçakızanlık, Yeni Zağra ve bugünkü Türkiye'nin Ergene bölgesiyle Eynepazarı ve Tekirdağ bağlı bulunmaktaydı. Çirmen, 1632'den sonra Osmanlı idarî teşkilâtında Özi eyaletinin bir sancağı olarak görülmektedir. Evliya Çelebi de Çirmen'i Rumeli eyaletinde bir sancak merkezi olarak belirtirken buradaki askerlerin bazan Özi eyaleti muhafazası ile görevlendirildiğinden söz eder (Seyahatnâme, III, 423). XVIII. yüzyılda Çirmen'i Özi eyaletine bağlı livâlardan biri olarak zikreden İnciciyan ise buranın sekiz kadılığa (Çirmen, Akçakızanlık, Cisr-i Mustafa Paşa, Yeni Zağra, Uzuncaabad, Hasköy, Eynecik, Rodosçuk) ayrıldığını belirtir.

Çirmen'de Karamanoğlu Pîr Ahmed'in kardeşi Karaman Bey ile Îsâ Bey, Dulkadıroğulları'ndan Şehsuvar ile Alâüddevle beyler ve Canik Beyi Alpaslan oğlu Hüseyin Bey gibi pekçok meşhur kimse sancak beyiliği yaptı (Gökbilgin, s. 13). Bu sebeple de yöreye Karaman, Dulkadır ve Canik bölgelerinden oldukça önemli sayıda nüfus getirilerek iskân edildi; bunlar geldikleri yerlerle bağlı bulundukları aşiretlerin isimlerini taşıyan köyler kurdular.

Çirmen Fâtih Sultan Mehmed döneminde mîr-i alem hassı, II. Bayezid

devrinde ise sancak beyi hassı olarak görünmektedir. Ayrıca Çirmen'in ilk sancak beyi olan Saruca Paşa ve onun oğlu Umur Bey'in Çirmen, Zağra, Kızanlık ve Hasköy'de vakıfları bulunmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren bazı köyleri Edirne'deki Beyazıt Külliyesi vakıflarına dahil edilmiş, XVII. yüzyıldan itibaren mâzul Kırım hanlarına arpalık olarak verilmiştir.

Çirmen kasabasında 1460-1470 yılları arasında iki müslüman ve bir hıristiyan mahallesi vardı. 1515 tarihli tahrire göre ise kasabada Câmi-i Şerif, İmâret-i Umur Bey ve Ali Bey adlı üç müslüman

mahallesiyle Gebrân-ı Yamak adlı bir hıristiyan mahallesi yer almaktaydı. Mahallelerde toplam olarak 184 müslüman, kırk hıristiyan hâne mevcuttu. Bu tahrire göre Çirmen'e bağlı elli sekiz köyün sadece dördünde gayri müslim nüfus vardı. Köylerde toplam 1406 hâne, 315 mücerred müslüman, 87 hâne gayri müslim yaşamaktaydı. Çirmen kazasının bütün kasaba ve köylerindeki toplam nüfus ise 1590 hâne, 315 mücerred müslüman ile 127 hâne gayri müslim olarak tesbit edilmektedir. 1515 tarihli bu tahrire göre kazanın toplam nüfusu, askerî statüde olanlar hariç, tahminen 8900 olup bunun % 92,87'si müslüman, % 7,13'ü gayri müslimdi.

Çirmen'in Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapılan ve tahminen 1530 tarihini taşıyan tahririnde (BA, TD, nr. 370) Gebrân mahallesinin yer almadığı ve gayri müslim nüfusun bulunmadığı dikkati çekmektedir. III. Murad döneminde yapılan tahrirde ise hıristiyan grupların şehre yeniden gelip yerleştikleri görülmektedir. Bu tahrirde gerek nüfus gerekse köy sayısı bakımından öncekilere göre önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Ayrıca bu dönemde Çirmen kasabasının önemini hayli yitirdiği, buna karşılık Edirne-Belgrad yolu üzerinde bulunan, aynı zamanda bir menzil ve derbend vazifesi gören Cisr-i Mustafa Paşa'nın yerleşim merkezi halinde geliştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Çirmen kasabasının nüfusu bu tarihte yetmiş dokuz hâne, otuz mücerrede inmiş, hıristiyan nüfus ise cüzi bir artışla kırk yedi hâne, on bir mücerrede çıkmıştır. Kır kesimindeki nüfus ise önemli bir artışla 2237 hâne, 622 mücerrede yükselmiştir. Buna bağlı olarak köy sayısında da büyük bir artış olmuştur. Kazanın nüfusu, askerî olanlar hariç 22.300 müslüman (% 86,76), 3400 gayri müslim (% 13,24) şeklinde tahmin edilmektedir. Yine 1530 tarihli Tahrir Defteri'nde Çirmen kazasında on bir sipahi, yirmi imam, bir cami, iki mescid, biri II. Bayezid devrinde sancak

beyi olan Hüsrev Bey'e ait olmak üzere iki zâviye, bir hamam, on üç dükkân, yirmi değirmen, iki mezraa, yedi bahçenin bulunduğu belirtilmektedir. Bu sırada evkaf ve emlâk geliri 64.210, bütün hâsılı ise 224.474 akçe idi. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ortalarında şehirde sekiz mahalle ve kiremit örtülü 800 ev bulunduğunu yazar. Ayrıca Meriç nehrinin karşı tarafında bir bayır üzerinde harap kalesinin yer aldığını, kasabanın düz ve geniş, bağlık bahçelik bir alanda kurulmuş olduğunu da belirtir.

1530 tarihli Tahrir Defteri'nde yer alan Çirmen sancağı kanunnâmesinden, kazada önemli sayılabilecek bir ticaret hayatının olduğu anlaşılmaktadır. Kasaba pazarında satılan at ve sığır gibi hayvanlar için alıcıdan ve satıcıdan 2'şer akçe tahsil ediliyordu. Ayrıca şehir pazarlarında tahıl, çeşitli meyveler vb. gıda maddeleri satılmaktaydı. Bundan başka ağaç ürünleriyle tuz, aba ve sığır gönü alım satımı da yapılıyordu. Üretilen mallardan toplam olarak 18.018 akçe öşür alınıyordu. Ayrıca resm-i kışlak 1900, resm-i duhân 761, resm-i ağıl 325, resm-i çayır ile sazlık 823, resm-i âsiyâb 1695, âdet-i ağnâm 1250 akçe idi. Reâyâdan bunların dışında 16.082 çift resmi, 4908 bennâk resmi, 8475 akçe de ispençe tahsil ediliyordu. Alınan bu vergilere göre Çirmen sancağındaki ziraî alanların tahminen 63.380 dönümü (% 70,03) müslümanların elinde, 27.120 dönümü de (% 29,97) gayri müslimlerin elinde bulunuyordu.

Çirmen XVI. yüzyılın sonlarından itibaren önemini kaybetmeye başladı. XIX. yüzyılın sonunda Cisr-i Mustafa Paşa kazasına bağlı bir nahiye haline gelen Çirmen'in 1831 nüfus sayımında 1910 müslüman, 1262 gayri müslim erkek nüfusu olduğu tesbit edilmiştir. 1870'te Edirne sancağına bağlı bir kaza olarak gösterilen ve 101 köyü ile altı mahallesi bulunan Çirmen'in (Salnâme-i Vilâyet-i Edirne, s. 136) bu tarihteki nüfusu Cisr-i Mustafa Paşa ile beraber yazılmıştır. Buna göre her iki yerleşim biriminde 3386 gayri müslim (11.308 kişi), 2764 de müslüman hâne (7937 kişi) kaydedilmiştir. 1890'da ise nahiye olarak geçen Çirmen'in on dokuz köyü mevcuttu. Çirmen bugün Yunanistan-Bulgaristan sınırı üzerinde küçük bir köydür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 50 (sene 921/1515); nr. 370 (sene 936/1530); nr. 651 (III. Murad dönemi); Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, I, 74, 83, 84; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 12, 41; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 423; Salnâme-i Vilâyet-i Edirne, Edirne 1287, s. 136, 142-143; O. Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 142, 143; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı (1831), Ankara 1943, s. 38; Danişmend, Kronoloji, I, 53; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 12, 13, 17, 18-19 vd.; H. J. Kornrumpf, Die Territorial verwaltung im östlichen teil der Europäischen Türkei vom Erlass der vilayet sordnung (1864) bis zum Berliner Kongress (1878) nach amtlichen osmanischen veröffentlidsungen, Freiburg 1876, s. 251-254; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete (1550-1650), İstanbul 1978, s. 186; P. L. İnciciyan, "Osmanlı Rumelisi'nin Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. D. Andreasyan), GDAAD, sy. 4-5 (1975-76), s. 133-134; V. J. Parry, "Cirmen", EI^2 (İng.), II, 49.

Yusuf Halaçoğlu

ÇİŞTÎ

الچشتي

Muînüddîn Hasen b. Seyyid Gıyâsiddîn es-Siczî el-Çiştî (ö. 633/1236)

Çiştiyye tarikatının kurucusu.

Muhtemelen 537’de (1142) Sicistan’da doğdu. Bundan dolayı Siczî nisbesiyle de anılır. Ergenlik çağında babasını kaybetti. Sicistan’ın Guz Türkleri tarafından yağmalanması Muînüddin Hasan’da

ciddi bir moral çöküntüsüne yol açtı. Babasından miras kalan un değirmeniyle meyve bahçesini satıp kendisini gezginciliğe verdi. Semerkant ve Buhara’ya giderek devrin önde gelen âlimlerinden tahsil gördü. Irak’a giderken uğradığı Nîşâbur bölgesindeki Hârûn kasabasında Hâce Osman el-Hârûnî ile tanışarak onun müridleri arasına katıldı. Bir süre şeyhiyle birlikte bazı seyahatlere çıktı. Ardından Semerkant, Buhara, Bağdat, Nîşâbur, Tebriz, Evş, İsfahan, Sebzevâr, Mihne, Hırkān, Esterâbâd, Belh ve Gaznîn gibi dönemin birçok önemli merkezini ziyaret etti. Bu seyahatleri sırasında Abdülkadir-i Geylânî, Necmeddîn-i Kübrâ, Necîbüddin es-Sühreverdî, Ebû Saîd-i Tebrîzî, Abdülvâhid-i Gaznevî vb. birçok ünlü sûfî ile görüştü. Daha sonra Hindistan’a dönerek Lahor’da Keşfü’l-mahcûb müellifi Hücvîrî’nin türbesinde inzivâya çekildi. Silsilesinde yer alan Hâce Ebû İshak eş-Şâmî’nin yerleştiği Herat’taki Çişt köyüne nisbetle, şeyhin diğer müridleri gibi o da Çiştî nisbesini kullandı. Gūrîler’in Ecmîr’i fethinden önce Ecmîr’e ulaştı. Oldukça ileri bir yaşta burada evlendi. Abdülhak ed-Dihlevî, onun biri bir Hint racasının kızı ile olmak üzere iki defa evlendiğini söyler. İlk hanımından Ebû Saîd, Fahreddin ve Hüsâmeddin adlarında üç oğlu ile Bîbî Cemal adlı bir kızı oldu. Oğullarından Ebû Saîd hakkında yeterli bilgi yoktur. Hüsâmeddin ile Ecmîr’de çiftçilik yapan Fahreddin tasavvufa ilgi duymamışlardır. Çiştî Ecmîr’de vefat etti. Kabrine hem Hindûlar hem de müslümanlarca büyük saygı gösterilmekte, Hint-Pakistan yarımadasının hemen her tarafından yüz binlerce kişi onun “urs” gününde (ölüm yıl dönümü) bir araya gelmektedir.

Çiştî'nin dergâhının bulunduğu Ecmîr'in Melve bölgesi hükümdarlar, Bâbür imparatorları, asiller, tüccarlar ve tasavvuf erbabınca inşa ettirilen pek çok binayı içine alır. Delhi sultanları arasında onun kabrini ilk ziyaret eden Muhammed b. Tuğluk (1325-1351) olmuştur. Halacî hânedanına mensup sultanlar tarafından inşa ettirilen türbesi, Ekber Şah döneminde (1556-1605) ülkenin önemli ziyaret merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hemen bütün Bâbür hükümdarları Çiştî'nin türbesine büyük hürmet göstermişler, Ekber de onun türbesini ziyaret etmek için Ecmîr'e yaya olarak gitmiştir. Çiştî'nin menâkıbını anlatan Müʾnisü'l-ervâh, adlı bir de eser yazan Şah Cihan'ın kızı Cihanârâ ise türbenin bakımı ve temizliğini bizzat üstlenmiştir.

Hindistan'da Çiştiyye tarikatının temellerini atan ve tarikatı Şah Cihan iktidarının merkezi olan Ecmîr'de yaymaya çalışan Muînüddin Hasan el-Çiştî'nin, yabancılara kuşku ile bakan bir yönetimin gözetimi altında nasıl bir yöntemle çalıştığını ayrıntıları ile veren sıhhatli bilgiler mevcut değildir. Çok sayıda insanın onun dergâhına koştuğu, Ecmîr'deki ikametinin Prithivi Raj ve kast mensubu Hindûlar'ca hiç de hoş karşılanmadığı bilinmektedir. Çiştî, İltutmış'ın hükümdarlığı döneminde (1210-1235) Delhi'yi iki defa ziyaret etmiş, ancak siyasî güç merkezinden kendisini uzak tutarak kır kesiminde faaliyet göstermeyi tercih etmiştir. Siyerü'l-evliyâʾ adlı eserde nakledilen bazı sözleri onun sempatik, hoşgörülü ve insanlara sevgiyle yaklaşan bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu kişiliği yanında benimsemiş olduğu vahdeti vücûd* anlayışının da halkla çok yakın ilişkiler kurmasında büyük tesiri olmuştur. Çiştî, dini insana hizmet yolu olarak görmüş, kendisine bağlananlara "nehir misali cömertlik, güneş misali sıcak yakınlık ve toprak misali konukseverlik kazanma" yolunu ısrarla tavsiye etmiştir. Ona göre taatin en yüksek biçimi, güç durumda olanların sıkıntılarını gidermek, yardıma muhtaçlara yardım etmek, açları doyurmaktır. Çiştiyye tarikatı, Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın sohbetlerinde (Fevâʾidü'l-fuʾâd), VII. (XIII.) ve VIII. (XIV.) yüzyılların Çiştiyye tarikatına ait diğer eserlerinde ortaya konan görüşleri Çiştî'ye borçludur.

Çiştî'nin hayatı ve görüşleri hakkında kendi dönemine ait herhangi bir kayıt mevcut değildir. Ona atfedilen Gencü'l-esrâr, Delîlü'l-ʿârifîn ve Dîvân-ı Muʿîn adlı eserler sonradan uydurulmuştur. Çiştî ile ilgili en eski bilgiler,

müridlerinden Şeyh Hamîdüddin es-Sûfî'nin torunu tarafından derlenmiş sohbetlerinden meydana gelen Sürûrü's-sudûr ile Siyerü'l-evliyâˀ adlı eserlerde (s. 45-48) bulunmakla birlikte bunlar da hayatına dair çok az bilgi ihtiva eder. Bu konuda ilk ayrıntılı bilgi, XVI. yüzyılda yaşayan Cemâlî (bk. Siyerü'l-ˁârifîn, s. 4-17) tarafından verilmiştir. Ancak bu eser de onun şahsiyeti hakkındaki menkıbelerin gelişimini izleme bakımından bir değer taşımakla birlikte güvenilir tarihî bilgiler açısından hayli zayıftır.

BİBLİYOGRAFYA

Sürûrü's-sudûr (K. A. Nizami özel kütüphanesi); Mîrhord, Siyerü'l-evliyâˀ, Delhi 1302, s. 45-48; Hâmid b. Fazlullah Derviş Cemâlî, Siyerü'l-ˁârifîn, Delhi 1311, s. 4-17; Ebü'l-Fazl, Aˀîn-i Ekberî (nşr. Mir Seyyid Ahmed Hân-ı Bahadır), Delhi 1272, s. 207; Muhammed Gavsî, Gülzâr-ı Ebrâr, Asiatic Society of Bengal, yazma, D. 262, f. 8-10; Firişte, Târîh, Newal Kishore 1281, II, 375-378; Ali Asgar Çiştî, Cevâhir-i Ferîdî, Lahor 1301, s. 140-163; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1309, s. 22-24; Abdurrahmân, Mirˀâtü'l-esrâr (K. A. Nizami özel kütüphanesi), s. 408-426; Allah Ziyâ, Siyerü'l-aktâb, Lucknow 1331, s. 100-141; Gulâm Muînüddin Abdullah, Meˁâricü'l-velâye (K. A. Nizami özel kütüphanesi), I, 3-27; Tâceddin Rûhullah, Risâle-i Hâl-i Hânevâde-i Çişt (K. A. Nizami özel kütüphanesi), vr. 2ª-5b; Bahâ (Râce), Risâle-i Ahvâl-i Pîrân-ı Çişt (K. A. Nizami özel kütüphanesi), s. 77-80; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâˀ, Agra 1269, s. 110; Ekrem Berasvî, İktibâsü'l-envâr, Lahor, ts., s. 132-147; Rahîm Bahş Fahrî, Şeceretü'l-envâr (K. A. Nizami özel kütüphanesi), vr. 141b-162b; Necmeddin, Menâkıbü'l-Habîb, Delhi 1332; Muhammed Hüseyin, Tahkīkāt-ı Evlâd-ı Hâce Sâhib, Delhi, ts.; İmâmüddin Hân, Muˁînü'l-evliyâˀ, Acmer 1213; Bâbû Lâl, Vakˁaˀi Şâh Muˁînüddîn, Newal Kishore 1896; Abdülhalîm Şerrâr, Hâce Muˁînüddîn Çiştî, Lucknow 1914; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, I, 104; K. A. Nizami, Târîh-i Meşâyih-i Çişt, Delhi 1953, s. 142-147; a.mlf., Studies in Medieval Indian History, Aligarh 1956, s. 40-42; a.mlf., "Cishtī", EI² (İng.), II, 49; Hâdim Hasan, Muˁînü'l-ervâh, Agra 1953; Mahmud Shrani, Maqālāt, Lahor 1972,

VI, 171-194; M. Habib, “Chisti Mystic Records of the Sultanate Period”, Medieval India Quarterly, I/2, s. 15-22.

K. A. Nizami

ÇİŞTİYYE

الچشتيّة

Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye (ö. 633/1236) nisbet edilen Hindistan'ın ilk ve en büyük tarikatı.

Adını, asıl kurucusu Hâce Ebû İshak eş-Şâmî'nin, şeyhi Mimşâd ed-Dîneverî'nin emriyle yerleştiği Herat yakınlarındaki Çişt köyünden alan tarikatın silsilesi Ebû İshak eş-Şâmî, Mimşâd ed-Dîneverî, Emînüddin Ebû Hubeyre Basrî, Sedîdüddin Huzeyfe el-Mar'aşî, İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Abdülvâhid b. Zeyd, Hasan Basrî ve Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşır. Çiştiyye'nin Hindistan öncesi tarihi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Hint müslümanlarının mânevî hayatında büyük rolü olan tarikat, XII. yüzyılın sonunda Ecmîr'de tekkesini kuran Muînüddin Hasan el-Çiştî tarafından sistemleştirilmiş, daha sonra bütün Hint yarımadasına yayılmıştır. Muînüddin Hasan'ın tarikat

silsilesi Osman el-Hârûnî, Hacı Şerîf Zindânî, Mevdûd-i Çiştî, Ebû Yûsuf, Ebû Muhammed b. Ahmed, Ebû Ahmed b. Feresnefe vasıtasıyla Ebû İshak eş-Şâmî'ye ulaşır.

Çiştiyye tarikatının tarihi "büyük şeyhler" dönemi (1200-1356), taşra hankahları dönemi (XIV-XV. yüzyıllar), Sâbiriyye kolunun doğuşu ve gelişmesi dönemi (XV. yüzyıldan itibaren) ve Nizâmiyye kolunun ortaya çıkışı (XVIII. yüzyıl) olarak dört bölümde değerlendirilir. İlk dönemde Çiştî şeyhleri hankahlarını Pencap'ta ve birleşik eyaletlerdeki Racpûtana'da kurmuşlardı. Bu dönemde Hamîdüddîn-i Nâgavrî (ö. 642/1244) gibi bazı şeyhler tarikatı kırsal bölgelerde yaymaya çalışırken diğerleri kasaba ve küçük şehirlerde faaliyet gösterdiler ve siyasî iktidarla iş birliği yapmaktan titizlikle kaçındılar. Şeyh Ferîdüddin Mes'ûd (ö. 664/1265) ve Nizâmeddîn-i Evliyâ (ö. 726/1325) döneminde tarikatın tesiri bütün Hindistan'a yayıldı ve halk ülkenin uzak köşelerinden Çiştî hankahlarına akın etmeye başladı. Bu dönemde Çiştiyye tarikatı merkezî bir yapıya sahip bulunuyordu. Muhammed b. Tuğluk'un (1325-1351) Çiştî meşâyihini ülkenin çeşitli

bölgelerine yerleşmeye zorlayan politikası tarikatın bu merkezî teşkilâtını felce uğrattı. Şeyh Çırâğ-ı Dehlî (ö. 756/1355) ve diğer bazı yaşlı şeyhler, hayatlarının tehlikeye girmesi pahasına Muhammed b. Tuğluk'la iş birliği yapmayı reddettiler; ancak daha sonra genç sûfîlerin birçoğu devlet hizmetine girdi. Öte yandan Takıyyüddin İbn Teymiyye'den kaynaklanan tasavvuf ve tarikat aleyhtarı hücumlara karşı savunma görevi Çırâğ-ı Dehlî tarafından yerine getirildi. Çırâğ-ı Dehlî'den sonra tarikatın merkezî yapısı parçalandı ve bir merkezî otoriteye bağlanma gereğinin duyulmadığı taşra hankahları dönemi başladı.

Çiştiyye tarikatının Hindistan'ın taşra eyaletlerine yayılması, daha çok Nizâmeddin Evliyâ'nın müridleri tarafından gerçekleştirildi. Şeyhin ülkenin çeşitli bölgelerine gönderdiği 700 kadar halifenin bir kısmı mürşidlerinin isteği üzerine taşra şehirlerine yerleşirken diğerleri Muhammed b. Tuğluk tarafından gittikleri yerlerde ikamete mecbur tutuldular. Halifelerin taşra şehirlerine gidişinin taşra hükümdarlıklarının doğuşu ile aynı döneme rastlaması ve bu halifelerin birçoğunun taşradaki yönetim çevresinden kendilerini uzak tutmayı başaramamaları, ilk dönem Çiştî şeyhlerinin siyasetten ve siyasîlerden uzak kalma geleneklerinin terkedilmesine yol açtı. Bunun sonucu olarak tarikat çevrelerinde hükümdar ve yüksek devlet görevlileriyle uzlaşmak gerektiği düşüncesi ilgi görmeye başladı. Çiştîler, devlet vakıflarından faydalanmaya başlamalarının karşılığı olarak yeni taşra hânedanlıklarının kurucularına mânevî destek vermeyi taahhüt ettiler. Şeyhliğin babadan oğula geçme ilkesi de ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Çiştiyye Bengal'de, Ahî Sirâc olarak tanınan Şeyh Sirâcüddin'in (ö. 759/1357) çabalarıyla yayıldı. Onun yetiştirdiği Şeyh Alâeddin b. Es'ad'ın (ö. 801/1398) iki seçkin müridi, Seyyid Nûr Kutb-i Âlem (ö. 813/1410) ve Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî (ö. 808/1405) Çiştiyye'nin Bengal, Bihâr ve birleşik eyaletlerin doğusunda tanınmasında çok önemli rol oynadılar. Seyyid Nûr Kutb-i Âlem, Raca Kans iktidarının Bengal'de yerleşmesini önlemek için kamuoyu oluşturdu ve Kanpûrlu Sultan İbrâhim Şarkī'yi (1402-1440) Bengal'i istilâya teşvik etti. Nûr Kutb-i Âlem ve onun soyundan gelenler, Bengal ve Bihâr'da Bakti hareketinin yükselişine yol açan dinî kaynaşmanın ortaya çıkışında önemli rol sahibi oldular.

Çiştiyye tarikatı Dakka bölgesine Şeyh Burhâneddîn-i Garîb (ö. 741/1340) tarafından götürüldü. Müridi Şeyh Zeyneddin ise Behmenî Krallığı'nın kurucusu olan Alâeddin Hasan Şah'ın (1347-1358) mânevî hocasıdır. Daha sonraları, Çırâğ-ı Dehlî'nin müridi Seyyid Muhammed Gîsûdırâz (ö. 825/1422) Gülberge'de bir Çiştî merkezi kurarak tarikatın Dakka ve Gucerât'ta yayılmasını sağladı. Tarikat faaliyetleri Gucerât'ta Hâce Kutbüddin'in Şeyh Mahmud ve Şeyh Hamîdüddin adlı iki müridinin gayretleriyle daha da yoğunluk kazandı. Sonraları Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın üç müridi Seyyid Hasan, Şeyh Hüsâmeddin Mültânî ve Şeyh Bârekellah bu bölgede faaliyet gösterdiler. Tarikatı etkin şekilde işleyen bir teşkilâta kavuşturma çabasını omuzlayan asıl kişi, Çırâğ-ı Dehlî'nin yeğenlerinden Kemâleddin Allâme'dir. Onun oğlu Sirâceddin ise (ö. 814/1411) Fîrûz Şah Behmenî'nin Dakka'ya yerleşmesi yolundaki isteğini kabule yanaşmayıp tarikatı Gucerât bölgesinde yaymaya çalıştı. Ayrıca bazı Çiştî şeyhleri de Gucerât bölgesine yerleştiler. Şeyh Zeynüddin Devletâbâdî'nin halifelerinden Şeyh Ya'kūb, Nehrevâle'de bir Çiştî hankahı kurdu. Gîsûdırâz'a bağlı çizgiden gelen Seyyid Kemâleddin el-Kazvînî Baroç'a yerleşti. Şeyh Rükneddin Mevdûd, Gucerât'ta halkın çok rağbet gösterdiği bir sima oldu. Şeyh Rükneddin'in müridi Şeyh Azîzullah el-Mütevekkil-İlallah, Sultan Mahmud Begarâ'nın (1458-1511) mânevî rehberi Şeyh Rahmetullah'ın babasıdır.

Tarikat Melve'de, Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın Şeyh Vecîhüddin Yûsuf, Şeyh Kemâleddin ve Mevlânâ Mugīsüddin adlı üç müridi tarafından teşkilâtlandırılmıştır.

Çiştiyye tarikatının Sâbiriyye kolunun kurucusu Şeyh Alâeddin Ali b. Ahmed Sâbir'in hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Onun silsilesine mensup Şeyh Ahmed Abdülhak er-Rudavlî (ö. 838/1434) Rudavl'da bir hankah kurmuş, kendisine nisbet edilen Ahmediyye tarikatı IX. (XV.) yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Sâbiriyye kolunun en önde gelen siması olan Şeyh Abdülkuddûs (ö. 944/1537), ünlü Afgan asilzadesi Ömer Han'ın telkiniyle 1491'de Rudavl'ı terkederek Delhi yakınındaki Şahâbâd'da ikamete başladı. Bâbür'ün Şahâbâd'ı istilâ etmesi (1526) üzerine Gangu'ya giderek orada yerleşti. İmâm-ı Rabbânî'nin babası Abdülahad'ın da şeyhi olan Şeyh Abdülkuddûs'ün mektuplarından meydana gelen Mektûbât-ı Kuddûsî adlı eser, İskenderi Lûdî (1488-1517),

Bâbür (1526-1530) ve Hümâyun (1530-1556) ile bazı Afgan ve Bâbür soylularına hitaben yazılmış mektupları ihtiva etmektedir. Sâbiriyye şeyhlerinin Bâbür hükümdarları ile münasebetleri her zaman iyi olmamış, Ekber Şah, Şânesar'da bulunan Şeyh Celâleddin el-Fârûkī'yi (ö. 990/1582) ziyaret etmişse de oğlu Cihangir, Fârûkī'nin müridi Şeyh Nizâmeddin el-Fârûkī'ye (ö. 1036/1626) karşı düşmanca bir tutum takınarak onu Hindistan'ı terke zorlamıştır. Buna karşılık Dârâ Şükûh, Allahâbâdlı Sâbirî şeyhi Muhibbullah'a (ö. 1058/1648) büyük saygı göstermiştir.

Çiştî-Sâbirî şeyhlerinden Şah Abdürrahim, Seyyid Ahmed Şehîd'in hareketine katıldı ve 1831'de Bâlâkot'ta savaşırken öldü. 1857'de Hindistan'dan göç ederek Mekke'ye yerleşen Hacı İmâdullah (ö. 1890) birçok ulemâyı halkasına dahil etti. Gangulu Mevlânâ Reşîd, Ahmed Muhaddis, Muhammed Kāsım Nânavtavî, Mevlânâ Eşref Ali Sânevî, Mevlânâ Mahmud Hasan Diyûbendî, Süleyman Nedevî, Mevlânâ Hüseyin Ahmed Medenî, Mevlânâ Halîl Ahmed, Mevlânâ Muhammed İlyas Kandehlevî, Mevlânâ Ahmed Hasan Muhaddis Emrohvî, Mevlânâ Muhammed Zekeriyyâ ve Mevlânâ Nesîm Ahmed Ferîdî Emrohvî gibi önde gelen Hint müslüman ulemâsının birçoğu Şeyh İmâdullah'ın mânevî halifeleri arasında

sayılabilir. Başta Diyûbend Medresesi'nin kurucusu Kāsım Nânavtavî (ö. 1878) olmak üzere Diyûbend ulemâsının hemen hepsinin Şeyh İmâdullah vasıtasıyla Çiştiyye tarikatı ile mânevî bağı vardır.

Çiştiyye'nin Nizâmiyye koluna yeni bir canlılık kazandıran Şah Kelîmullah Cihanâbâdî (ö. 1142/1729), Agra'daki Tac Mahal ve Delhi'deki Cami-Mescid'i inşa etmiş olan ünlü mimarlar ailesine mensuptur. Şah Kelîmullah, Çiştiyye teşkilâtına yeni bir hayatiyet aşılayan Şeyh Çırâğ-ı Dehlî'den sonra eski gelenekleri canlandıran ve tarikata yeni bir merkezî teşkilât kazandırmaya çaba harcayan büyük bir Çiştî şeyhidir. Baş halifesi Şeyh Nizâmeddin (ö. 1142/1729) Evrengâbâd'ı faaliyet alanı olarak seçerken onun oğlu Şah Fahreddin (ö. 1199/1784) Delhi'ye gidip orada bir tekke kurdu. Fahreddin'in halifesi Mahârânlı Şah Nûr Muhammed ile (ö. 1205/1790) Bereylili Şah Niyâz Ahmed (ö. 1250/1834) tarikatın Pencap, Racpûtana, kuzeybatı sınırı eyaleti ve birleşik eyaletlerde yayılmasını sağladılar. Şah Nûr Muhammed'in müridleri hankahlarını Pencap

bölgesindeki Taunsa, Çaçrân, Kût Mithan, Ahmedpûr, Mültan, Siyal, Gulra ve Celâlpûr'da kurdular. Şah Niyâz Ahmed ise esas olarak Delhi ve birleşik eyaletlerde faaliyette bulundu.

Çiştiyye tarikatı mensupları ilk dönemlerinde, Şeyh Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Avârifü'l-maʿârif'ini tarikatlarının temel kitabı olarak benimsemişlerdi. Hücvîrî'nin Keşfü'l-mahcûb'u da çok rağbet gösterdikleri bir eserdi. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ'nın şu sözü sık sık tekrar ettiği bilinmektedir: "Mânevî rehberi bulunmayan birisi için yalnızca Keşfü'l-mahcûb yeterlidir". Bu iki eserin dışında Nizâmeddin Evliyâ, Çırâğ-ı Dehlî, Burhâneddîn-i Garîb ve Gîsûdırâz'ın sohbetlerinden derlenen eserler tarikatın fikrî yapısı hakkında bilgi veren temel kaynaklardır. Ayrıca tasavvufun erken dönem klasikleri arasında bulunan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kūtü'l-kulûb, Gazzâlî'nin İhyâʾ, Kuşeyrî'nin Risâle, Necmeddîn-i Dâye'nin Mirsâdü'l-ʿibâd, Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin Mektûbât ve Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf adlı eserleri de Çiştî çevrelerinde büyük rağbet görmüştür.

Çiştî tarikatının fikrî yapısının esası vahdeti vücûd* kavramıdır. Ancak erken dönem Çiştî şeyhleri vahdeti vücûd konusunda herhangi bir şey yazmamışlardır. Mes'ûd Bekk'in Mirʾâtü'l-ʿârifîn'i ve Nûrü'l-ʿayn adlı divanı bu fikirlere yaygınlık kazandırmış, bu eserler Çiştiyye hankahlarının klasikleri haline gelmiştir. Daha sonra Şeyh Abdülkuddûs'ün İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle ilgili şerhini, Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât'ına iki şerh hazırlayan Şeyh Nizâmeddin Şânesârî takip etmiştir. Yine Şânesârî'nin halifelerinden Şeyh Abdülkerîm-i Lâhûrî Fusûsü'l-hikem'i Farsça olarak şerhetmiştir. Vahdeti vücûd düşüncesinin güçlü bir savunucusu olan Allahâbâdlı Şeyh Muhibbullah'ın eserleri, İmâm-ı Rabbânî ekolünün etkisi altında kalan Evrengzîb'in emriyle yakılmıştır.

Çiştîler, kişinin Allah'tan uzaklaşmasına yol açabileceği kaygısıyla özel mülkiyeti hor görür ve insana cazip gelen maddî şeylere rağbet etmezler. Şiddetten uzak durmaya ve dostluğa büyük önem verir, öç almayı hayvanlar dünyasının kanunu olarak görür, çekişme ve tefrikadan uzak sağlıklı bir toplum düzeni için çalışırlar. Prensip olarak tarikat mensuplarının devletle temasına hiçbir şekilde izin verilmemiştir. Nitekim ilk Çiştî sûfîlerinden biri, "Tasavvuf erbabı arasında iki türlü suistimalci söz konusudur:

Mukallid ve cerre. Mukallid bir öğreticiye, rehbere sahip bulunmayan kimsedir; cerre ise hükümdarları ve saray mensuplarını dolaşarak halk için para isteyen kişidir" demiştir. Çiştîler'e göre sûfînin gayesi yalnızca Allah için yaşamak olmalı, ne cenneti ümit etmeli ne de cehennemden korkmalıdır. Allah'a yönelik sevgiyi "mahabbet-i İslâmî" (İslâm'a yeni giren kimsenin bu yeni inanca sahip oluşu dolayısıyla Allah'a karşı geliştirdiği sevgi), "mahabbet-i muhibbî" (insanın Hz. Peygamber'in izinden gitme yolundaki cehdinin bir sonucu olarak geliştirdiği sevgi), "mahabbet-i hâs" (var oluş heyecanının sonucu olarak ortaya çıkan sevgi) şeklinde üçe ayıran Çiştîler, sûfînin asıl geliştirmesi gereken sevginin sonuncusu olduğunu söylerler.

Cehrî ve hafî zikir, murakabe, çile ve semâ Çiştiyye'nin başlıca âdâb ve erkânındandır. Şah Veliyyullah, el-Kavlü'l-cemîl ve el-İntibâh fî selâsili evliyâˀillâh adlı eserlerinde tarikatın âdâb ve erkânı hakkında geniş bilgi verir.

Çiştiyye'nin yazılı kaynakları melfûzât (sohbetler), mektûbât, tasavvufî eserler, menâkıbnâmeler ve şiirlerden meydana gelir.

Çiştiyye şeyhlerinin düşünce ve faaliyetlerine büyük ölçüde ışık tutan melfûz (sohbetnâme) yazma geleneği, Hindistan'da ilk defa Nizâmeddin Evliyâ'nın sohbetlerini Fevâˀidü'l-fuˀâd (Leknev 1302) adlı eserinde toplayan Emîr Hasan es-Siczî tarafından başlatılmıştır. Diğer önemli melfûzât türü eserler şunlardır: 1. Dürer-i Nizâmî. Ali Candar'ın Nizâmeddin Evliyâ'nın sohbetlerinden derlediği eserin yazma nüshası Haydarâbâd Sâlârceng Müzesi'ndedir. 2. Hayrü'l-mecâlis. Hamîd Kalender tarafından derlenen Şeyh Çırâğ-ı Dehlî'nin sohbetleridir (nşr. K. A. Nizami, Aligarh 1959). 3. Sürûrü's-sudûr. Şeyh Hamîdüddîn-i Nâgavrî'nin, torunu tarafından derlenen sohbetlerinden meydana gelmiştir (yazma nüshaları için bk. Proceedings of the Indian History Congress, Nagpur Session, 1950, s. 167-169). 4. Ahsenü'l-akvâl. Mevlânâ Hammâd Kâşânî'nin derlediği Şeyh Burhâneddîn-i Garîb'in sohbetlerini ihtiva eder (yazma nüshası için bk. JPHS, III/1 [1955], s. 40-41). 5. Cevâmiʿu'l-kelâm. Gîsûdırâz'ın, Seyyid Muhammed Ekber Hüseynî tarafından bir araya getirilen konuşmalarıdır (Kanpûr 1356). 6. Envârü'l-ʿuyûn. Şeyh Abdülkuddûs'ün derlediği Şeyh Ahmed Abdülhakk'ın sohbetlerinden meydana gelmiştir (Aligarh 1905). 7.

Letâ˒if-i Kuddûsî. Rükneddin tarafından toplanan Şeyh Abdülkuddûs'ün sohbetleridir (Delhi 1311). 8. Fahrü't-tâlibîn. Rükneddin Fahrî'nin derlediği Şah Fahreddin'in sohbetlerini ihtiva eder (Delhi 1315). 9. Nâfi˓u's-sâlikîn. İmâmüddin'in topladığı Taunsalı Şah Süleyman'ın sohbetleridir (Lahor 1285). Çiştî velîlerine ait Enîsü'l-ervâh, Delîlü'l-˓ârifîn, Fevâidü's-sâlikîn, Esrârü'l-evliyâ˒, Râhatü'l-kulûb, Râhatü'l-muhibbîn, Miftâhu'l-˓âşıkīn, Efdalü'l-fevâ˒id adlı melfûzât derlemelerinin doğruluğu şüpheli bulunmakla beraber Çiştiyye'nin halk arasında yaygın yorumunu temsil ettikleri ölçüde faydalıdırlar.

Çiştî tarikatıyla ilgili kaynaklar arasında yer alan mektûbât türünün belli başlı örnekleri şunlardır: Sahâ˒ifü's-sülûk (Ahmed Fakīr'in mektupları, Cihaccar, ts.); Bahrü'l-me˓ânî (Seyyid Ca'fer Mekkî'nin mektupları, Muradâbâd 1889); Mektûbât-ı Kelîmî (Şah Kelîmullah Cihanâbâdî'ye ait mektuplar, Delhi 1301); Mektûbât-ı Eşrefî (Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî'nin mektupları); Mektûbât (Seyyid Nûr Kutb-i Âlem); Mektûbât-ı Kuddûsî (Şeyh Abdülkuddûs).

Çiştî sûfîleri tarafından tasavvufa dair yazılan en eski iki eser özdeyişler biçimindedir. Bunlar Şeyh Cemâleddin Hanevî'ye ait Mülhemât (Alvar 1306) ile Emîr Hasan es-Siczî'ye ait Muhhu'l-me˓ânî

(Aligarh Muslim University Library) adlı eserlerdir. Fahreddin Zerrâdî'nin Usûlü's-semâ˓ (Cihaccar 1311) adlı eseri Çiştîler'in semâ konusundaki görüşlerini yansıtır. Çiştîler'in tasavvuf düşüncesi ve uygulamalarını göstermesi bakımından önem taşıyan diğer bazı eserler de şunlardır: Rükneddin İmâd, Şemâ˒il-i Enkıyye (yazma, As. Soc. of Bengal); Şeyh Muhammed Çiştî, Âdâbü't-tâlibîn (Delhi 1311); Abdülkuddûs, Garâ˒ibü'l-fu˒âd (Cihaccar); Seyyid Muhammed b. Ca'fer Mekkî, Bahrü'l-me˓ânî (Muradâbâd 1889); Nizâmeddin Belhî, Riyazü'l-kuds (Bicnor 1887); Şah Kelîmullah, Murakka˓-i Kelîmî (Delhi 1311) ve Keşkûlü'l-Kelîmî (Delhi 1308); Sevâ˒ü's-sebîl (yazma, Râmpûr Ktp.); Nizâmeddin Evrengâbâdî, Nizâmü'l-kulûb (Delhi 1309); Fahreddin Dihlevî, Nizâmü'l-˓akā˒id (Urduca çeviri, Delhi 1312); Risâle-i ˓Ayne'l-yakīn (Delhi, ts.); Şah Adudüddin, Makāsıdü'l-˓ârifîn (Tonk 1984).

İlk dönem Çiştî velîlerinin biyografilerine dair en erken yazılı bilgi,

1351'de derlenmiş olan Mîrhord'un Siyerü'l-evliyâʾ adlı eserinde (Delhi 1302) bulunmaktadır. XIX. yüzyılda Hâce Gul Muhammed Ahmedpûrî bu esere Zikrü'l-asfiyâʾ adlı bir tekmile yazmıştır (Delhi 1312). Diğer önemli biyografik eserler arasında şunlar sayılabilir: Cemâlî, Siyerü'l-ʿârifîn (Delhi 1311); Nizâmeddin Yemenî, Letâʾif-i Eşrefî (Delhi 1395); Tâceddin Rûhullah, Risâle-i Hâl-i Hânevâde-i Çişt (yazma nüshası K. A. Nizami özel kütüphanesi); Râce (Bahâ), Risâle-i Ahvâl-i Pîrân-ı Çişt (yazma nüshası K. A. Nizami özel kütüphanesi); Ali Asgar Çiştî, Cevâhir-i Ferîdî (Lahor 1301); Abdurrahman, Mirʾâtü'l-esrâr (bk. Storey, I, 1005); Allah Diyâ, Siyerü'l-aktâb (Leknev 1981); Muînüddin Abdullah, Meʿâricü'l-velâye (yazma nüshası K. A. Nizami özel kütüphanesi); Alâeddin Bernevî, Çiştiyye-i Bihiştiyye (bk. Storey, I, 1008); Ekrem Berasvî, İktibâsü'l-envâr (Lahor 1895); Muhammed Bulâk, Matlûbü't-tâlibîn (bk. Storey, I, 1014) ve Ravzatü'l-aktâb (Delhi 1304); Mîr Şehâbeddin Nizâm, Menâkıb-ı Fahriyye (Delhi 1315); Rahîm Bahş, Şeceretü'l-envâr (yazma nüshası K. A. Nizami özel kütüphanesi); Muhammed Hüseyin, Envârü'l-ʿârifîn (Leknev 1876); Necmeddin, Menâkıbü'l-mahbûbeyn (Leknev 1876); Müştâk Ahmed, Envârü'l-ʿâşıkīn (Haydarâbâd 1332); Gulâm Muhammed Han, Menâkıb-ı Süleymânî (Delhi 1871); Ahmed Ahtar Mirza, Menâkıb-ı Ferîdî (Delhi 1314); Hâdî Ali Han, Menâkıb-ı Hâfıziyye (Kanpûr 1305); Nisâr Ali, Havârik-ı Hâdviyye (Delhi 1927).

Hâce Muînüddin ve Hâce Kutbüddin Bahtiyâr'a atfedilen divanların onlara ait olduğu şüphelidir. Hint Çiştî mutasavvıflarına ait en eski şiir derlemesi Cemâleddin Hansevî'nin Dîvân'ıdır (Delhi 1889). Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Çiştiyye tarikatı ile ilgisi olduğu halde tasavvufla doğrudan ilgili herhangi bir eser kaleme almamıştır. Ancak bazı şiirleri, döneminin tasavvufî eğilimlerine ışık tutan mısralar ihtiva etmektedir. Mes'ûd Bekk'in Dîvân'ı, Yûsuf Gedâ'nın Tuhfetü'n-nesâʾih'i (Lahor 1283) ve Şah Niyâz Ahmed'in Dîvân'ında (Agra 1348) Çiştiyye tarikatı hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Câmî, Nefehât, s. 322-323; Abdülhak ed-Dihlevî, Ahbârü'l-ahyâr, Delhi 1309; Mîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ, Delhi 1302, s. 39-40; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İntibâh fî selâsili evliyâʾillâh, Delhi 1311, s. 18; Zebîdî, ʿİkd, s. 47; a.mlf., İthâfü'l-asfiyâʾ, s. 183-184; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 220^{a}-226b; Gulâm Server Lâhûrî, Hazînetü'l-asfiyâʾ, Leknev 1873; Müştâk Ahmed, Envârü'l-ʿâşıkīn, Haydarâbâd 1332; Eşref Ali Sanevî, es-Sünnetü'l-Cîliyye fi'l-Çiştiyyeti'l-ʿaliyye, Delhi 1351; Storey, Persian Literature, I, 1005, 1008, 1014; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-havâtır, I-VIII; Gulâm Ali Âryâ, Tarîkat-ı Çiştiyye der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş.; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 26; K. A. Nizami, Târîh-i Meşâyih-i Çişt, Delhi 1953, I-V; a.mlf., The Life and Times of Shaykh Farid al-Din Gandj-i Shakar, Aligarh 1955; a.mlf., "Early Indo-Muslim Mystics and Their Attitude towards the State", IC (1948-50); a.mlf., "Cishtiyya", EI^{2} (İng.), II, 50-56; Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, s. 344 vd.; Âşık İlâhî, Tezkiretü'l-Halîl (ilâve ve notlarla nşr. Mevlânâ Muhammed Zekeriyyâ), Sahâranpûr 1975; Terry Graham, "The Cheshti Order", Sufi. A Journal of Sufism, London 1990-91, nr. 8, s. 25-29; G. Bowering, "Ceštiya", EIr., V, 333-338.

K. A. Nizami

ÇİT KASRI

(bk. YILDIZ SARAYI)

ÇİTAGONG

Bengladeş'te bir liman şehri ve idarî bölge.

Bengal körfezinin kuzeydoğu köşesinde, 22º 21´ kuzey enlemi ve 91º 50´ doğu boylamı üzerinde yer alan liman Bengladeş'in en önemli ticaret ve ihracat merkezi durumundadır. Çitagong idarî bölgesi ise Dakka, Kulna ve Racşâhî'nin yanında ülkenin dört eyaletinden birini teşkil eder. Nüfusu 1941'de 84.000, 1951'de 294.000 ve 1981'de 1.391.877 olan Çitagong, başşehir Dakka'dan sonra ülkenin ikinci önemli şehridir. Çitagong bölgesinin nüfusu ise 23.322.000'dir (1981). Denizden 15 km. içeride Karnafuli nehrinin sağ kıyısında bulunan şehir, devamlı olarak sular altında kalan Bengal vadisinden içeride âdeta tabii bir limanın kıyısında kurulmuştur. Bununla birlikte Bengal körfezinde görülen tayfunların tehdidi altında olup Mayıs 1991'de meydana gelen ve hızı saatte 235 kilometreye ulaşan kasırgada 25.000 kişi ölmüştür. Şehrin ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemektedir. İlk Arap coğrafyacıları bu bölgede liman şehri olarak Brahmaputra nehrinin kıyısında bulunduğu sanılan Semender adlı bir yerden söz etmektedirler. XIV. yüzyıldan itibaren varlığı bilinen şehir, bugün olduğu gibi o zamanlar da önemli bir liman olarak dikkatleri çekmiş ve Portekizliler tarafından "Porto Grando" (büyük liman) adıyla anılmıştır. İlk defa 1338 veya 1340'ta Bengal Sultanlığı'nın kurucusu Fahreddin Mübârek Şah tarafından muhtemelen Arakanlılar'dan alınarak müslüman topraklarına katılmış, ancak Arakanlılar'ın şehre karşı tecavüz ve tehditleri devam etmiştir. Şehir İbn Battûta dahil İslâmî kaynaklarda Sonârgâon adıyla geçer. 1345-1346 yıllarında Hindistan'daki seyahati sırasında Delhi'den sonra buraya gelen İbn Battûta daha sonra kuzeye Asam bölgesine doğru yoluna devam etmiş ve bu arada

Fahreddin Mübârek Şah'ın fakirleri gözeten, tasavvuf ehlini seven bir kişi olduğunu kaydetmiştir.

Arakanlılar'ın kralı Bosaw-Pyu 1459'da Çitagong'u işgal etti. Bu tarihten 1512 yılına kadar geçen sürede şehrin tekrar müslüman hâkimiyetine girip girmediği tesbit edilememekte, ancak bu dönemde Rükneddin Berbek

Şah'ın (1460-1474) kumandanlarından Rasti Han tarafından şehirde bir mescid yaptırıldığı bilinmektedir. 1512'de Bengal Sultanı Seyyid Alâeddin Hüseyin Şah Arakanlılar'ı yenerek şehre hâkim oldu ve buraya Fethâbâd adını verdi. Bengal'in son bağımsız sultanı Gıyâseddin Mahmud Şah'ın (1533-1539) ilk yıllarında hücum etmeye başlayan Portekizliler 1538'de şehre hâkim oldular. Karrânîler sülâlesinden Bengal'e hâkim olan Süleyman Karrânî (1564-1572) ve oğlu Dâvud Şah Karrânî (1572-1576) Çitagong'da bulundularsa da 1576'da Racmahal Savaşı'ndan galip çıkan Bâbürlüler'den Ekber Şah şehri ele geçirdi. 1587'de şehri tekrar Arakanlılar aldılar, ancak 1590'da Portekizliler yine ağırlıklarını hissettirmeye başladılar. O dönemde önemli bir liman şehri olan Çitagong, Bengal körfezi kıyılarında dolaşan Portekizli ve Arakanlı denizciler arasında devamlı surette el değiştirdi. Nihayet 1666 yılında Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'in Bengal Valisi Nevvâb Şâyeste Han kesin olarak şehri Arakanlılar'dan aldı. Fetihten sonra İslâmâbâd adını alan ve 1760 yılına kadar Bâbürlüler'in doğrudan yönetiminde kalan şehirde Şâyeste Han'ın oğlu Büzürg-Ümmid Han tarafından Bâbürlü mimarisinde büyük bir cami inşa edildi. Çitagong son nevvâb Mîr Kasım Han zamanında İngiliz işgali altına girdi (1760).

Kalküta'dan sonra Bengal körfezinin en önemli limanı olan Çitagong demiryolu ile Asam'a bağlıdır. Yakın dönemde, yurt dışına mal sevkinin çoğaltılabilmesi amacıyla ihracatı geliştirme bölgesi ilân edilen bu bölgedeki şirketler ithalât muamelelerinden ve vergilerden muaf tutulmuşlar ve gerekli malları bölgeye ithal ederek bu yolla geniş çapta ihracat yapmaya başlamışlardır. Böylece Çitagong liman bölgesi ülkenin kalkınmasında önemli rol oynamaktadır.

Çitagong bölgesinde yerli halkın yanında çok değişik kökenli göçmen unsurlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında, ataları Arap ülkelerinden gelmiş olanlar önemli bir yekün tutmakta ve % 75'i müslüman olan halk arasında bu Arap kökenli nüfus sebebiyle yayılan Arapça'nın tesiri açıkça görülmektedir. Çitagong'da Hint-İslâm mimarisinin çok güzel yapı örneklerine rastlanır. Şehir merkezine 6 km. kadar mesafede meşhur mutasavvıf Bâyezîd-i Bistâmî'nin adına XVIII. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olan Bâyezîd-i Bistâmî Camii, Dergâhı ve Türbesi bulunur. Ancak mahallî tarihçi Hamîdullah Han türbenin gerçekten Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait olamayacağını, çünkü İran'dan ayrılmadığı bilinen Bistâmî'nin Bengal'e

geldiğinin tesbit edilemediğini söyler. Muhtemelen burası Bistâmî'ye hürmeten kurulmuş bir makamdır. XIV. yüzyıl ulemâ ve mutasavvıflarından Şeyh Bedrülâlem'in şehir merkezinde bulunan ziyaretgâhı ile Dergâh-ı Penç Pîr diye bilinen beş mutasavvıf kabri şehirdeki önemli ziyaret yerlerindendir. "Kadem-i resûl" veya "kadem-i mübârek" diye meşhur olan Hz. Peygamber'in Topkapı Sarayı'nda mukaddes emanetler arasında bulunan ayak izinin bir benzeri de 1719'da Resulnagar'da yapılmış olan bir mescidde muhafaza edilmektedir. Yine 1719'da inşa edilen Hamza Han Camii şehrin az dışında ve Bâğ-ı Hamza denilen yerdedir. Çitagong'un dışında 13 km. kuzeyde Kumira civarında bulunan Hamîd Han Camii XVI. yüzyıla ait olan eserler arasındadır. Sandvip adasını Portekizliler'den temizleyen kumandan Dilâver Han'ın 1618-1622 yılları arasında adada yaptırdığı kale ile cami ise Çitagong bölgesindeki Hint-Türk mimarisinin en güzel örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Tuhfetü'n-nüzzâr, II, 698-699; Ghulam Husain Salim, A History of Bengal, Delhi 1975, s. 10, 41, 227; The History of Bengal (ed. J. N. Sarkar), Dacca 1976, II, 373-375, 377-387; Syed Mahmudul Hasan, Muslim Monuments of Bangladesh, Dacca 1980, s. 33-40; The Far East and Australasia 1988, London 1987, s. 214, 220, 222; "Çittagong", İA, III, 438; A. H. Dani, "Chittagong", EI² (İng.), II, 31-32.

Mustafa L. Bilge

ÇİVİZÂDE MEHMED EFENDİ

(ö. 995/1587)

Osmanlı şeyhülislâmı.

937 (1530-31) yılında İstanbul'da doğdu. Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin oğludur. 950'de (1543) babası ile birlikte hacca gitti. Döndükten sonra Pervîz Efendi, Taşköprizâde Ahmed Efendi, Karesili Hasan Efendi, Mâlul Emîr Efendi'den ders aldı ve 959 (1552) yılında Abdurrahman Efendi'den mülâzim oldu. 1557-1564 yılları arasında Kasımpaşa, Mihrimah Sultan, Sahn-ı Semân, Ayasofya ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Daha sonra kadılığa geçerek 1569'da Şam, bir yıl sonra Mısır, 1572'de Bursa, ardından Edirne ve 1575'te de İstanbul kadısı oldu. Aynı yıl Anadolu kazaskerliğine, 1577 ve 1581'de iki defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. 21 Ocak 1582 tarihinde Mâlulzâde Mehmed Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Beş yıl üç ay kadar bu makamda kaldıktan sonra 6 Mayıs 1587'de vebadan öldü ve Eyüp'te babasının yanına defnedildi. İstanbul Zeyrek'te bir cami ile medrese, Şehremini'nde bir mescid yaptırdığı bilinmektedir.

Sağlam bir kişiliğe sahip olan Çivizâde'nin, şeyhülislâmlığı döneminde çeşitli siyasî ve içtimaî olaylara katıldığı, bunlara dair fetvalar verdiği kaynaklarda belirtilmektedir. Sadrazamların şeyhülislâmları ziyareti ilk defa 1584'te, Sadrazam Özdemiroğlu Osman Paşa'nın padişah emriyle Çivizâde'yi ziyaret etmesiyle başlamış ve daha sonra bu teamül haline gelmiştir. Sülüs ve nesih yazıda usta bir hattat olan Çivizâde'nin fetvalarında gösterdiği dikkat ve fetva metninin hazırlanmasındaki titizliği övülmüştür. Nev'îzâde Atâî biyografisini verirken kendisinin yakınında bulunduğunu, ilmi ve dürüstlüğü ile örnek bir âlim olduğunu belirtir. Teamül gereği muayyen süreler için tayin edilen kadıların "tevkît" adıyla görevlerinde yapılan kısıntılardan dolayı mağdur edilmeyip bunun daha sonra değerlendirilmesi usulü ilk defa Çivizâde'nin zamanında uygulanmıştır. Ayrıca askerî*lerin terekelerinin taksiminden dolayı alınacak ücretlerde düzenlemeler de onun döneminde yapılmıştır.

Nuruosmaniye Kütüphanesi katalogunda ve buna dayandığı anlaşılan bazı araştırmalarda (İA, III, 439; EI² [İng.], II, 57) Çivizâde'ye atfedilen Mecmûʿatü'l-fetâvâ'nın (Fetâvâ), babasına ait aynı adı taşıyan eserin bazı nüshalarıyla (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 958; Şehid Ali Paşa, nr. 1068) yapılan karşılaştırılması sonucunda kitabın babası Muhyiddin Efendi'ye ait eserin eksik bir nüshası olduğu anlaşılmıştır. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 1959) kendisine atfedilen Zübdetü Fetâvâ Kādîhân'ın ona aidiyeti ise, Keşfü'z-zunûn'da Fetâvâ Kādîhân'ın meselelerinin

Muhammed b. Mustafa es-Sûfî tarafından tertip edildiği ve eserde bunun Çivizâde Mehmed b. Şeyhülislâm Mehmed'in (ö. 995) isteği üzere yapıldığı şeklinde kaydedilen bilgi (II, 1227) göz önüne alındığında doğru olmalıdır. Kâtib Çelebi, Mehmed Efendi'nin İbn Nüceym'e ait el-Eşbâh ve'n-nezâʾir'e bir ta'likat yazdığını da haber vermektedir (Keşfü'z-zunûn, I, 99).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), s. 85, 131, 142, 154, 167, 169, 183, 428; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 292-294; Keşfü'z-zunûn, I, 99; II, 1227; Naîmâ, Târih, I, 109; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 444; Devhatü'l-meşâyih, s. 31-32; İlmiyye Salnâmesi, s. 402-403; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 72; "Çivizâde Mescidi", İst.A, VIII, 4041; M. Cavid Baysun, "Çivi-zâde", İA, III, 439; V. L. Ménage, "Ciwi-zāde", EI² (İng.), II, 56-57.

Mehmet İpşirli

ÇİVİZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ

(ö. 954/1547)

Osmanlı şeyhülislâmı.

881'de (1476-77) doğdu. Menteşe vilâyetinden yetişen müderris ve hattat Çivi İlyas Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta babasının ölümü üzerine amcasının himayesinde İstanbul'a gitti. Sarı Görez Mehmed b. Hamza, Molla Bâlî, Tâcîzâde Sâdî Çelebi ve Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'den ders aldı; bu arada Kara Bâlî Efendi'ye intisap ederek onun muîdi oldu. Daha sonra ders vermeye başlayan Çivizâde Edirne'de Beylerbeyi, Bursa'da Ahmed Paşa ve Ferhâdiye medreselerindeki müderrisliği sırasında dikkati çekti. Ahmed Paşa'nın (ö. 1524) yeni inşa ettirdiği Çorlu Medresesi'nin değerli bir âlime tevcih edilmesiyle ilgili ferman üzerine burası Çivizâde'ye verildi. Ancak bir süre sonra Ahmed Paşa'nın Mısır'da valiliği sırasında isyan ettiğini öğrenince bir hainin medresesinde ders vermeyi reddederek İstanbul'a döndü. İstanbul'da Mahmud Paşa Medresesi, Edirne'de Üç Şerefeli Medrese ve tekrar İstanbul'da Sahn-ı Semân Medresesi'nde müderrislik yaptı. Bu sonuncu göreve tayini oldukça zorlu bir mücadele sonrası gerçekleşmişti. 935'te (1528-29) Sahn Medresesi boşalınca Çivizâde ile birlikte Kılıççızâde İshak Çelebi ve İsrâfilzâde de müracaat etmiş, Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Efendi ile Anadolu kazaskeri Kādirî Çelebi her üç adaydan, müsabaka imtihanı için belirlenen konularda birer risâle yazmalarını istemiş, imtihanda Çivizâde'nin et-Telvîh'in "ta'n-ı râvî" bahsine dair yazdığı risâlenin üstünlüğü açıkça görülünce bu göreve getirilmişti (Mecdî, s. 447-448). Buradaki müderrisliği sırasında, bâtınî fikirlerinden dolayı öldürülen Oğlan Şeyh (İbrâhim Ma'şûkī) katlinden bir süre önce ondan yardım talep ederek halk arasında fitne ve huzursuzluğun arttığını, fikirlerinin incelenerek suçlu bulunması halinde idam edilmesini istemişti (Atâî, s. 89).

Çivizâde Muhyiddin daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 934'te (1527-

28) Mısır kadılığına tayin edildi. Burada bulunduğu sırada birçok cami ve medresenin tamirini sağlayarak halkın takdirini kazandı. 1537'de Anadolu kazaskerliğine getirildi. Sâdî Çelebi'nin ölümü üzerine 21 Şubat 1539 tarihinde şeyhülislâm oldu. Üç yıl dokuz ay bu görevde kaldıktan sonra 1542'de 200 akçe emekli maaşı ile azledildi. Şeyhülislâmlık makamından azledilmezlik prensibi böylece ilk defa Çivizâde'nin azliyle bozulmuş oluyordu. Kefevî, Çivizâde'nin dürüstlüğü ve ilmî yeterliliğinden bahsettikten sonra bazı konularda çok sert bir tutum takındığını ve alışılagelenin dışında fetvalar verdiğini, azlinin de bu yüzden olduğunu belirtir. Çivizâde'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi İslâm tasavvufunun en tanınmış şahsiyetlerini aşırı şekilde tenkit etmesi, para vakfı (vakf-ı nükūd) meselesine karşı çıkması, bilhassa abdest alırken mest üzerine mesh yapılması konusundaki sert muhalefeti tartışmalara yol açmış ve başta Ebüssuûd Efendi olmak üzere birçok âlimle fikir ayrılığına düşmüştür. Rumeli kazaskeri olan Ebüssuûd Efendi, önceki fakihlerin görüşlerine aykırı bulduğu Şeyhülislâm Çivizâde'nin bazı fetvalarını Dîvân-ı Hümâyun'a getirerek ilmî açıdan reddetti. Bu gelişmeleri yakından takip eden Kanûnî Sultan Süleyman vezirlere emir verip bu konuları görüşmek üzere ulemâyı toplantıya çağırmalarını istedi. Devrin âlimleri sonuçta Çivizâde'nin hatalı olduğu kanaatine vardılar ve ferman gereği bu görüşlerini imzalı olarak da sundular (Lutfî Paşa, s. 390-392).

Çivizâde azledildikten sonra 950 (1543-44) yılında oğlu Mehmed Efendi ile birlikte hacca gitti. Dönüşünde ikinci defa Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi. 952'de (1545) Ebüssuûd Efendi'nin şeyhülislâm olması üzerine onun yerine Rumeli kazaskerliğine getirildi. Ancak bu görevde bulunduğu sırada Kemalpaşazâde'yi bazı görüşlerinden dolayı kötülemesi birçok kimseyi rahatsız etti. Bu husus Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye bildirilerek konunun padişaha arzedilmesi istendi. Kanûnî, Çivizâde'ye verilecek cezayı Ebüssuûd Efendi'nin takdirine bıraktı. İdam edilme endişesiyle bir çavuşun evinde gizlenen Çivizâde başka bir diyara kaçmaya hazırlanırken çavuş tarafından yapılan bazı görüşmeler sonucu affedildi.

Muhyiddin Efendi Rumeli kazaskeri iken ikindi divanında rahatsızlanarak vefat etti (4 Şâban 954 / 19 Eylül 1547). Fatih Camii'nde Ebüssuûd Efendi'nin kıldırdığı cenaze namazından sonra Eyüp Sultan Türbesi

civarına defnedildi.

Eserleri. Çivizâde Muhyiddin Efendi’nin, fetvalarını ve devrin âlimleri arasında tartışmalara sebep olan fikir ve görüşlerini ihtiva eden başlıca eserleri şunlardır: Fetâvâ (bu eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır; meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 496); Risâle fi’l-hudûd ve’t-ta‘zîr (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 512); Risâle fî vakfi’d-derâhîm ve’d-denânîr alâ Risâleti Ebi’s-Suûd (Süleymaniye Ktp.,

Tekelioğlu, nr. 369, vr. 41-56); Risâle fi’l-mesh ale’l-huffeyn (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 376, vr. 144-154); Risâle fî hakkı’d-deverân (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 94b-98ª). Bu eserlerin, para vakfı ve sûfîlerin semâ yapması ile (deverân) ilgili çeşitli araştırmalarda kaynak olarak kullanılan risâleler başta olmak üzere özellikle Süleymaniye Kütüphanesi’nde birçok nüshası bulunmaktadır. Çeşitli dönemlerde istinsah edilen bu nüshaların sadece isimlerinde bazı küçük farklılıklar görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D 8823, vr. 21ª; Lutfî Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân, İstanbul 1341, s. 390-392; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, s. 446-447; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 446-448; Mahmud Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-ahyâr min fukahâʾi mezhebi’n-Nuʿmâni’l-muhtâr, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 400b-402ª, 409ª-410ª; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 89, 292; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 49; Keşfü’z-zunûn, I, 848, 1229; II, 1622; Devhatü’l-meşâyih, s. 19-21; Sicill-i Osmânî, IV, 344-345; İlmiyye Salnâmesi, s. 361-363; Brockelmann, GAL Suppl., II, 642; Danişmend, Kronoloji, V, 112-113; Şerafettin Tuncay, Çivizâde Ailesi (lisans tezi, 1950), İÜ Ktp., nr. 1872; R. C. Repp, The Muftī of Istanbul, Oxford 1986, s. 244 vd.; E. Mandaville, “Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire”, IJMES, X (1979), s. 291 vd.; M. Cavid Baysun, “Çivi-zâde”, İA, III, 438-439; V. L. Ménage, “Ciwi-zāde”, EI² (İng.), II, 56-57.

Mehmet İpşirli

ÇİVİZÂDELER

XV-XVIII. yüzyıllarda birçok âlim yetiştiren tanınmış bir Osmanlı ailesi.

Aslen Menteşeli olan ailenin bu lakabı müderris ve hattat Çivi İlyas Efendi'den gelmektedir. "Çivi" lakabını ne münasebetle aldığı bilinmeyen İlyâs Efendi'nin künyesi Müstakimzâde tarafından İlyas Şehîd b. Mehmed b. İlyâs b. el-Hâc Ömer olarak (Tuhfe, s. 132) verilmiştir. Kendisi gibi hattat olan kardeşi Mustafa Efendi hakkında fazla bilgi bulunmamakta; ancak İlyas Efendi'nin ölümü üzerine (900/1494-95) yeğeni Muhyiddin'i himaye için kardeşinin hanımı ile evlendiği ve bir süre sonra yeğeniyle birlikte İstanbul'a gittiği, 911'de de (1505-1506) vefat ettiği bilinmektedir (a.g.e., s. 538).

Ailenin tanınmasında, İlyas Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed Efendi (bk. ÇİVİZÂDE MUHYİDDİN MEHMED EFENDİ) ile torunu Şeyhülislâm Mehmed Efendi'nin (bk. ÇİVİZÂDE MEHMED EFENDİ) önemli rolü olmuştur. Aile Çivi İlyas'ın biri şeyhülislâm, diğeri defterdar olan oğullarından iki kol halinde devam etmiştir.

Şeyhülislâm Muhyiddin Efendi'nin kaynaklarda adı belirtilmeyen kızı Şeyhülislâm Hâmid Efendi ile evlendi, böylece Hâmid Efendi "Çivizâde Damadı" olarak da tanındı. Muhyiddin Efendi'nin oğlu Şeyhülislâm Mehmed Efendi'nin Mehmed ve Ümmü Gülsüm adında iki çocuğu bilinmektedir. Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'den mülâzim olup daha sonra kızıyla evlendi. Süleymaniye Medresesi müderrisliğine kadar yükseldikten sonra 1614'te kadılığa geçerek Şam, Mısır, Galata, Bursa, Edirne, İstanbul kadılıklarında; Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinde bulunduktan sonra 1648 yılında görevden ayrıldı. Kendisine önce Tatar Pazarcığı, ardından Ankara kadılığı arpalık olarak verildi, Mehmed Efendi 1061'de (1651) vefat etti (Şeyhî, I, 195-196). Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Ümmü Gülsüm'ün ise babasından önce vefat ettiği, Zeyrek'te Çivizâde veya Ümmü Gülsüm adıyla anılan caminin bu hanım için babası tarafından yaptırıldığı bilinmektedir (Ayvansarâyî, I, 77).

Mehmed Efendi'nin oğlu Abdullah Efendi, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'den mülâzim olduktan sonra Süleymaniye müderrisliğine kadar yükseldi. 1692'de kadılığa geçerek Kudüs, Şam, Edirne ve Mekke kadılıklarında ve iki defa fiilen Anadolu kazaskerliğinde bulunup Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Değişik kazalar kendisine arpalık olarak verildi. 1725'te vefat eden Abdullah Efendi Eyüp Camii civarına defnedildi (Şeyhî, II, 600-602).

Çivi İlyas Efendi'nin diğer oğlu Ahdî Çelebi çeşitli görevlerde bulunduktan sonra 1547'de başdefterdarlığa kadar yükseldi (Sicill-i Osmânî, III, 407). "Bitlice" lakabıyla tanınan oğlu Mustafa Efendi, amcası Şeyhülislâm Muhyiddin Efendi'den mülâzim oldu. Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Medresesi müderrisi iken 1565'te genç yaşta vefat etti ve Eyüp'te amcasının yanına defnedildi (Atâî, s. 44). Ahdî Çelebi'nin ikinci oğlu Mahmud ise ilmiye mesleğinde yetişip çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Trablusşam kadısı oldu. Sultan Selim ve Süleymaniye Külliyesi evkafına mütevelli tayin edildi. Daha sonra ilmiyeden defterdarlığa geçen Mahmud Paşa, son olarak Aydın ve Rodos sancak beyliklerinde bulundu ve 978'de (1570-71) vefat etti (Sicill-i Osmânî, IV, 313). 938 yılında (1531-32) doğan, medrese tahsilinden sonra Abdurrahman Efendi'den mülâzim olan üçüncü oğlu Ali Efendi, çeşitli medreselerde müderrislik ve Rodos'ta müftülük yaptıktan sonra Bursa ve İstanbul kadılıklarında bulundu; 1592'de vefat etti ve Bitlice Mescidi hazîresine defnedildi (Atâî, s. 317). Oğlu Abdullah Efendi 977 (1569-70) yılında doğdu. Medrese tahsilinden sonra Hoca Sâdeddin Efendi'den mülâzim oldu. Süleymaniye ve Dârülhadis müderrisliklerine kadar yükseldikten sonra kadılığa geçerek Selânik, Bursa, Mısır, Mekke, Eyüp, Edirne ve İstanbul kadılıklarında, iki defa Anadolu kazaskerliğinde bulundu. 1629'da vefat etti ve Bitlice Mescidi hazîresine defnedildi (a.g.e., s. 725).

Abdullah Efendi'nin oğlu olan ve şiirlerinde Nazmî mahlasını kullanan Ali Nazmî Efendi, medrese tahsilinden sonra Hocazâde Mehmed Efendi'den mülâzim oldu. Sahn-ı Semân, Ayasofya ve Süleymaniye medreselerinde müderrislikten sonra bir süre Filibe kadılığı yaptı. 1634 yılında vefat etti ve Bitlice Mezarlığı'na defnedildi (a.g.e., s. 757). Ali Nazmî Efendi'nin oğlu Mehmed Efendi medrese

tahsilinden sonra Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'den mülâzim oldu. Süleymaniye müderrisliğine kadar yükseldikten sonra 1663'te Mekke kadısı oldu ve aynı yılın sonunda vefat etti.

Çivizâdeler'in biri Eyüp Sultan Camii civarı, diğeri de Sultan Selim semtinde Bitlice Mescidi hazîresi olmak üzere başlıca iki yerde medfun oldukları bilinmektedir. XVIII. yüzyıldan itibaren ailenin adını devam ettiren tanınmış simaların artık çıkmadığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 446; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 44, 292, 317, 725, 757; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 195-196; II, 600-602; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 132, 538; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 77; Sicill-i Osmânî, III, 407; IV, 313; Şerafettin Tuncay, Çivizâde Ailesi (lisans tezi, 1950), İÜ Ktp., nr. 1872; M. Cavid Baysun, "Çivi-zâde", İA, III, 438; V. L. Ménage, "Ciwizāde", EI² (İng.), II, 56.

Mehmet İpşirli

ÇOBAN ÇEŞMESİ KÖPRÜSÜ

İstanbul surlarının dışında eski Rumeli kervan yolu üstünde köprü.

Topkapı dışında, yeni oto yolunun kenarında Çoban Çeşmesi Orman Fidanlığı yakınında Yeşilköy Havaalanı'na dönen yolun solunda bulunmaktadır. Altından Aya Mama deresinin geçtiği bu köprüyü yaptıranla yapıldığı tarih bilinmemektedir. Yakınında bulunan ve sürülerin sulanması için vakfedilen bir çeşmeden dolayı bu adı almıştır. Yakın tarihlerde yapılan yeni yol düzenlemeleri sebebiyle köprü güzergâh dışında bırakılmış, etrafı düzenlenerek tamir edildikten sonra küçük bir mesire yeri haline gelmiştir.

Muntazam bir işçilikle tamamen kesme taştan yaptırılan Çoban Çeşmesi Köprüsü altı gözlü olup Cevdet Çulpan tarafından verilen ölçülere göre uzunluğu 38,85 m., genişliği 4,25 metredir. Büyük kemeri ise yaklaşık 3,5 m. kadar bir açıklığa sahiptir. Kenarlara doğru gözler biraz daha ufaktır. Tabliyesinin iki yanında kesme taştan yontulmuş korkuluklar ve iki başta klasik köprülerde daima bulunan babaları vardır. Köprünün kemerleri genellikle klasik devir eserlerinde olduğu gibi sivri olmayıp yarım yuvarlaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 196, lv. CXLII, rs. 122/3.

Semavi Eyice

ÇOBAN KÖPRÜSÜ

Doğu Anadolu'da XIII. yüzyıl sonu veya XIV. yüzyıl başında yapılmış köprü.

Halk arasında Çobandede Köprüsü olarak da anılan yapı, Erzurum'un Pasinler kazası yakınında Bingöl çayı ile Hasankale çayının birleştiği yerde Aras nehri üzerindedir. Erzurum'dan Muş, Erciş, Van yönlerine giden yollar bu köprü üzerinden geçer. Köprünün batı yüzündeki çok harap ve okunaksız durumda olan tamir kitâbesinden sıhhatli bir bilgi elde etmek mümkün değildir. Ancak bu metnin ilk satırında "Çoban" adı ve dördüncü son satırında da yazıyla 1140 (1727-28) tarihi teşhis edilmiştir. Fakat bu teşhisin doğruluğundan tamamen emin olunamamaktadır.

Bilindiği kadarıyla köprü hakkında ilk defa etraflı bir inceleme yapan öğretmen Abdürrahim Şerif Beygu'nun naklettiği bir mahallî söylentiye göre daha batıda olan bir başka köprünün selden yıkılması üzerine, İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın veziri olan Emîr Çoban Selduz 697'de (1297-98) bu köprüyü iki buçuk yılda yaptırmış ve Yağan, Işkı, Hasnıkâr, Köprü köylerini bu hayratına vakfetmiştir. Ayrıca aynı hükümdarın beylerbeyi olan Emîr Çoban Noyan da Anadolu'ya girerek Karamanlılar'ın elinden Konya'yı aldıktan sonra İlhanlılar'ın Anadolu valisi sıfatıyla buradaki Türk beylerinin çoğu ona bağlılıklarını bildirmişlerdir. Bir de Emîr Hüsâmeddin Çoban vardır ki mâlikâne* usulüyle Kastamonu'ya sahip olmuştur. Fakat genellikle kabul edilen görüş, Pasinler'deki köprünün Emîr Çoban Noyan tarafından yaptırıldığı yolundadır. Evliya Çelebi, köprünün Çobanoğulları'ndan Çoban Kurduman Şah tarafından inşa ettirildiğini yazdıktan sonra başka bir yerde de bânisinin Çobanoğulları'ndan Melik Gazi olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak Emîr Çoban'ın Anadolu tarihindeki yeri tam olarak aydınlığa kavuşmadığından köprünün yapımı ile ilişkisi de söylenti ve efsaneler içinde kaybolmaktadır. Çoban köprüsüne hâkim tepede Çoban Abdal veya Oğuz Gazi'ye ait olduğu söylenen bir de mezar vardır. Evvelce bunun bir kümbet-türbe içinde bulunduğu söylenir. Beygu ise Erzurum Evkaf Muhasebe Defteri'nde Zâviye-i Çoban Abdal'ın kaydını bulmuştur. Buna göre Anadolu'nun en eski köprülerinden olan bu eserin

Asya’dan gelen gazi erenlerle ilgili olduğu düşünülebilir. Herhalde köprünün bakımı ile görevli olan bu erenlerden bir velî için türbe yapılmış ve zâviye kurulmuştur. Bu gelenek Osmanlı döneminde de sürdürülmüş, tehlikeli geçit yerlerinde ve köprü yakınlarında zâviye ve tekkeler yapılmıştır.

Timur’un XV. yüzyıl başında Anadolu’ya akını sırasında kuvvetlerinin bu köprüden geçtiği bilinmektedir. Osmanlı döneminde Çoban Köprüsü’nün güzel bir minyatürü Matrakçı Nasuh’un Irakeyn Seferi’ne dair olan kitabında bulunmaktadır. Bu resimde köprü bir dağın hemen dibinde ve beş gözlü olarak gösterilmiştir. Evliya Çelebi, 1057 (1647) yılındaki yolculuğu sırasında Pasin’den Hasankalesi’ne giderken Çoban Köprüsü’nü görmüş ve bunu “âl-i Çobaniyân’dan bir melik bina ettiği için” böylece adlandırıldığını yazarak, “Aras nehri üzerinde kavs-i kuzahtan nişan verir bir manzara-i ibret-nümâdır”

cümlesiyle tavsif etmiştir. Bu yıllarda köprü tamir edilmiş olmalıdır. Beygu, yazısı çok bozuk olan kitâbeden bu tamirin IV. Murad döneminde (1623-1640) yapıldığının güçlükle anlaşıldığını yazar. Ayrıca yukarıda bahsedilen kitâbedeki 1140 (1727-28) tarihine bakarak yapının Sultan III. Ahmed döneminde tekrar bir tamir gördüğü sonucuna varılmıştır. Herhalde bir taşkın sonunda kuzey kenarındaki bir göz yıkıldığından 1289’da (1872) tamir sırasında bu göz örülerek kapatılmıştır. Köprünün son olarak 1946-1948 yıllarında büyük bir tamir gördüğü bilinmektedir.

Çoban Köprüsü’nün bir Bizans yapısı olduğu yolundaki görüş ise (W. Kundig – F. Roiter, s. 13) ciddiye alınamayacak bir iddiadır. Anadolu ve Rumeli’de rastlanan, gerçekten her biri bir mimarlık şaheseri olan Türk köprülerine yakıştırılan bu gayri ciddi teşhisler her türlü ilmî dayanaktan yoksundur.

Bir gözü yakın tarihlerde iptal edilerek içi doldurulan köprü aslında yedi gözlü olarak inşa edilmiştir. Söylentiye göre inşasında yaklaşık 6 km. uzaktaki Honigi köyünden çıkarılan taşlar kullanılmıştır. Değişik boyutlarda muntazam yontulmuş olan bu taşlar pembe, siyah ve gri olmak üzere muhtelif renklerdedir. Yine mahallî bir söylentiye göre temeller ağaç takviyeler üzerine atılmıştır.

Çoban Köprüsü'nün sivri kemerli sekiz ayağı vardır. İki tarafında kesme taştan korkuluklar bulunur. Beygu köprünün uzunluğunu 220 m. olarak göstermişse de Gülgün Tunç bunun 128 m. olduğunu bildirir. Genişliği ise 8.50 metredir. En büyük kemer açıklığı 13 m., en yüksek noktası 30 m. kadardır. Köprünün ilgi çekici özelliği, gözleri ayıran ayaklara bitişik olan sel yaranlar ve bunların öbür yüzdeki yarım yuvarlak payandalarında görülür. Bu mahmuz biçimindeki çıkıntıların üstlerinde köşeli şekilde yarım kulecikler inşa edilmiş, bunların üstleri yarım piramit şeklinde külâhlarla kapatılmıştır. Âdeta yarım kümbetleri andıran bu unsurlardan batı cephesindekilerin mazgal biçiminde menfezlere sahip oluşu içlerinin boş olduğunu gösterir. Beygu bunların, bekçilerin veya gelip geçenlerden mürûriye vergisi alan görevlilerin barınakları olabileceğini ileri sürmüştür. Bu görüşe karşı çıkan İ. H. Konyalı bu "köşk"lerin, içlerine girmeyi sağlayacak kapıları olmadığına göre, barınak değil sadece köprünün dış görünümünü zenginleştiren mimari unsurlar olduğunu belirtir. Menfezler ise ona göre yalnız kuşların girebilmesi için düşünülmüştür. Fakat köprü ayaklarının içlerinin boş oluşu, bu meselenin mühendislik açısından daha etraflı şekilde incelenmesi gerektiğini gösterir. Başka köprülerde de ayakların içlerinde boşluklar tesbit edilmiş (Çermik, Diyarbakır, Hasankeyf köprüleri) ve bunların içlerine, köprü tabanında açılmış olan menfezlerden inilebileceği anlaşılmıştır. Aynı durum Çoban Köprüsü'nde de söz konusu olabilir.

Korkuluk levhalarının yüzeylerinde birçok taşçı işaretlerine rastlanmıştır. Bunlardan bir tanesi ok takılı yay biçimindedir. İ. H. Konyalı da çeşitli yerlerde gördüğü taşçı işaretlerinden bahsederek kadeh, şemse, servi, kuş ve ibrik motiflerini tesbit etmiştir. İki servi kabartması arasında 1289 (1872) tarihinin yer alması, bu motiflerin hiç değilse bir kısmının bu tamir sırasında yapıldığını gösterebilir.

Konyalı, köşklerden bazılarının külâhlarının tepesinde alemler olduğunu, hatta bunlardan bir tanesinde "Allah" adının okunduğunu ileri sürer. Köprünün doğu tarafında mahmuzlar üzerinde zengin kabartma süslemeler görülür. Bunlar girift düğümler halinde geometrik motiflerden, zencereklerden veya ters ve düz "Y" biçiminde frizlerden meydana gelmiştir. Her ayakta değişik olan bu süsleme şeritlerinden birinde ise

tomurcuklar ve yapraklardan meydana gelen bir bezeme yer almıştır. Köprünün altından su akmadığı zamanlarda pâyelerin alt kenarlarında da bazı kabartma süslemelerin varlığı görülmüştür.

Çoban Köprüsü Anadolu'nun en eski Türk köprülerinden biri olarak özel bir değere sahiptir. Yaptıranı hususunda henüz bilinmeyen noktalar bulunmakla beraber mimarisi ve süslemesinin yardımıyla XIV. yüzyıla doğru yapılmış olabileceğini ileri sürmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 225, lv. 24ª; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 43, 223, 383; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, İstanbul 1936, s. 210-213, rs. 64-66; Konyalı, Erzurum Tarihi, s. 438-442; Karayolları Bülteni, sy. 148, Ankara 1962, s. 22-23; Rahmi Hüseyin Ünal, Les Monuments Islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sa région, Paris 1968, s. 153-157; a.mlf., "Erzurum Dahilinde İslâm Devri Anıtları Üzerine Bir İnceleme", EFAD, VI (1974), s. 129; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 66-67, rs. 36/1-4; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 60-64; W. Kundig – F. Roiter, Turquie, Zürich (ts.), s. 13.

Semavi Eyice

ÇOBAN MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Gebze'de XVI. yüzyıl kaynaklarının Mimar Sinan'a ait olduğunu yazdıkları külliye.

Külliyeyi, Yavuz Sultan Selim'in kızlarından Hafsa Sultan'la evli olan Çoban Mustafa Paşa (ö. 935/1529) yaptırmış ve Memlük tarzındaki süslemelerinde kullanılan malzemeleri de Mısır valisi iken bizzat kendisi oradan getirmiştir. Caminin mermer kitâbesinde ebcedle verilmiş 930 (1523-24), ahşap kapı kanatlarında ise 929 (1522-23) tarihleri okunmaktadır. Adının Tuhfetü'l-mi'mârîn, Tezkiretü'l-ebniye ve Tezkiretü'l-bünyân'da geçmesine rağmen eserin Mimar Sinan'a ait olup olmadığı hususu, 1521-1522 yıllarında Belgrad ve Rodos seferlerine katıldığı ve özellikle 1523 yılının onun böyle büyük bir külliyeyi inşa edebilmesi açısından erken olduğu ileri sürülerek tartışma konusu yapılmıştır. Bugün kuvvetli bir ihtimalle Mimar Sinan'ın

daha önce başlayan inşaatı tamamladığı veya burada yardımcı mimar olarak çalıştığı kabul edilmekte ve Mısır'daki orijinalleriyle boy ölçüşebilecek seviyedeki Memlük tarzı süslemelerin de Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra İstanbul'a gönderdiği Memlük sarayının baş mimarı Ahmed b. Bedrî Hasan b. Tolunî ve yanındaki ustalar tarafından yapılmış olabileceği düşünülmektedir (bk. Aslanapa, Türk Sanatı, s. 253; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, s. 165; İA, X, 656).

Külliye, gösterdiği mimari düzen ve içinde bulundurduğu yapıların çokluğu bakımından menzil külliyelerinin en başarılı örneklerinden biridir. Anadolu'ya ve İran'a giden kervanların, batıdaki topraklardan yola çıkan hacı adaylarının ve doğu yönüne yapılan seferlerde ordunun buradan geçmesi, Gebze'nin kuzeybatısında bir tepe üzerinde bulunan külliyenin bu kalabalık kitlelerin ihtiyacını karşılayacak kapasitede büyük (117 X 106 m.) yapılmasına sebep olmuştur. Külliye cami, türbe, medrese, imaret, tekke, kütüphane, dârüşşifâ, paşa odaları, kervansaray ve çarşı içinde bulunan

hamamdan meydana gelmiştir. Yapılar dikdörtgen bir avlu üzerinde camiyi üç taraftan çevrelemektedir. Son cemaat yeri duvarına bitişik eksene dik bir duvar avluyu, yarısı kıble istikametinde türbenin, diğer yarısı da son cemaat yerinin önünde kalmak üzere ikiye böler. Cami avlusuna üç kapı ile girilir. Avlunun ortasında onikigen planlı, altta muslukları, üstte ise havuzu çevreleyen mermer şebekeli bir şadırvan vardır. Bunun üzeri altı ahşap direğe oturan, cepheleri üçgen alınlıklı kırma bir ahşap çatı ile örtülüdür.

Cami. Dengeli bir geometrik düzenin hâkim bulunduğu külliyede cami nisbeten küçük yapılmıştır. Merkezde yer alan cami ile türbe, şadırvan ve kervansarayın ana girişi örten kubbeleri aynı eksen üzerindedir. 14,5 X 14,5 m. ölçüsünde kare planlı, tek kubbeli ve tek minareli bir yapı olan cami, 0,5 m. kadar yükseklikte taş bir zemin üzerine oturur. Üç sıra tuğla, bir sıra kesme taş düzeniyle örülen duvarlar 14 m. yüksekliğindedir. Her cephede ikişer dikdörtgen alt pencere ile kıble duvarı ve yan cephelerde birer sivri kemerli orta pencere, bunların üstünde de birer yuvarlak fevkanî pencere bulunmaktadır. Son cemaat yerindeki beş kubbeyi sivri kemerlerle birbirine bağlanmış, başlıkları mukarnaslı altı sütun taşır; orta kubbe diğerlerinden daha yüksek olup iç yüzü dilimlidir.

Son cemaat yerinde, girişin iki yanında tam bir simetri gösteren Memlük tarzı geometrik renkli taş bezemeler pencerelerin üst sınırında son bulmakta, bunları üstlerinden boydan boya geçen kalınca bir bitki motifli friz çerçevelemektedir. Her iki tarafta da cephe süslemeleri, kapının yanından pencereye, pencereden nişe ve oradan da duvarın sonuna kadar aynı karakterde devam eden üç grup kompozisyondan meydana gelmiştir. Bu kompozisyonlar çiçekli kûfî ile yazılmış âyetlerden oluşan bir yazı kuşağıyla ikiye ayrılmış durumdadır. Yazı kuşağının altında kalan renkli dikdörtgen taşlar beyaz ince mermer şeritlerle çerçevelenmiş ve aralarına siyah macun doldurulmuştur. Yazının üstünde ise aynı tarzda yapılmış kare çerçeve içerisinde yuvarlak bir koyu renkli madalyon ve köşelere yerleştirilmiş geometrik motifler bulunmaktadır. Her iki taraftaki mihrâbiyelerin kavsaraları zikzaklar, orta kısımları kısa oklardan meydana gelmiş bir desen, alt kısımları ise uçları palmet şeklinde biten uzun dikdörtgenlerle süslenmiştir. Pencereler sade silmelerle çevrilidir. Minareye çıkan kapının üzerinde besmele ile yine çiçekli kûfî bazı yazılar göze çarpar.

Beş sıra mukarnas yaşmaklı âbidevî taçkapı, her iki yandaki taş bezemelerin ortasından duvar boyunca yükselmektedir. En dışta ince bir geometrik bordür, onun içinde iki silme, daha içte de onikigenlerin kesişmesiyle oluşmuş sonsuz karakterli bir kuşak çerçeveyi meydana getirir. Girişin her iki yanında altta küçük birer niş, bunların üstünde kare içinde kûfî yazılar bulunur. Dış köşelerde, alt ve üstleri kum saati biçiminde birer burmalı sütunçe yer alır. Bunların üstünde, cephedeki geniş geometrik bordürün içteki uzantısı mukarnaslı kavsaraya kadar devam etmektedir. Geçmeli iki renkli taştan basık kemerli kapı açıklığının üstüne iki satırlık mermer sülüs kitâbe yerleştirilmiştir.

Harim dört taraftan, duvarların üçte bir yüksekliğine kadar renkli dikdörtgen mermer levhalarla kaplanmıştır. Duvarlar karşılıklı olarak birbiriyle aynı şekil ve rengi gösterirler. Burada da bezemeler üstten kalın geometrik bir bordürle sınırlandırılmış ve çiçekli kûfî yazı kuşağıyla ortadan ikiye ayrılmıştır. Mihrabın iki yanındaki kuşakta besmele ve Âyetü'l-kürsî devam ettiği gibi mihrabın ve kapının iki yanında yazı kuşağının hemen üstünde "Zengî düğümü" olarak adlandırılan madalyonlar yer alır. Pencere içlerinin zeminleri de renkli taşlarla geometrik olarak bezenmiştir. Mihrabı kalın bir bordür çerçevelemektedir. Kavsarası on sıra mukarnaslı mihrap nişinin iki tarafında birer sütunçe bulunur; nişin içini ve dışındaki bordüre kadar olan köşe kısımlarını geometrik kompozisyonlar kaplar. Minber tamamen

mermerden yapılmış olup yine çeşitli geometrik motiflerin sergilendiği renkli kakmalarıyla çok ince bir işçiliğe sahiptir. Merdiven korkulukları onikigenlerin, üçgen aynalıklar ise sekizgenlerin kesişmesiyle meydana getirilen desenlerle tezyin edilmiştir. Harime girişin sağında, kuzeybatı köşesinde yer alan müezzin mahfili birbirine Bursa kemerleriyle bağlanan üç mermer dikme üzerine kurulmuştur. Döşemesini, üzeri mukarnaslı mermer kiriş ve geometrik kompozisyonlu mermer korkuluk şebekesi çevrelemektedir. Ahşap tavanı ise özgün kalem işi nakışlar süslemektedir.

Oyma mermer, taş levha ve kakma süslemelerin yanında caminin ahşap kapı ve pencere kanatları da mükemmel bir işçilik göstermektedir. Girişte yer alan kündekârî teknikle yapılmış "Ahmed Usta" imzalı kapı kanatları,

on iki ışınlı yıldızların birbirine geçmesinden oluşan sonsuz karakterli bir kompozisyona sahiptir; motifler arasındaki boşlukları doldurmak için fildişi, bağa ve sedef kullanılmıştır. Bu kapı kanatları üzerinde bâninin adını ve inşa tarihini veren iki satırlık lüle taşı kakma kitâbe bulunmaktadır. Sekiz alt pencerenin fildişi ve sedef kakmalı kanatları da altta ve üstte yazı kuşakları, ortalarda ise geometrik kompozisyonlarla süslenmiştir. Kubbede, alt pencerelerin tavan kısımlarında ve müezzin mahfilinde kalem işi bezemeler görülmekte, kıble duvarı ile yan duvarlardaki sivri kemerli orta pencerelerde ve üstlerinde yer alan yuvarlak fevkanî pencerelerde "revzen-i menkuş"lar bulunmaktadır.

Türbe. Kesme taştan inşa edilen sekizgen planlı türbenin önünde yerden 0,75 m. yüksekliğindeki girişin üstünü, dördü serbest, ikisi türbe duvarı içinde bulunan dikdörtgen mermer ayakların taşıdığı üstü kurşun kaplı bir revak örter. Her cephede altta ve üstte olmak üzere ikişer pencere yer almaktadır. Basık kemerli kapının ve pencerelerin ahşap kanatları camininkilerle aynı ustalığı gösterir. İçeride 6,40 m. çapındaki kubbeye geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Lahdin baş tarafındaki muahhar kitâbede Çoban Mustafa Paşa'nın kısa hayat hikâyesi yazılıdır. Duvarların üçte bir yüksekliğine kadar fîrûze renkli altıgen ve kare şeklinde sır altı tekniğiyle yapılan geometrik ve bitkisel motifli çinilerle kaplı olduğu görülmektedir.

Medrese. Caminin güneydoğusunda kalan medrese, klasik Osmanlı medrese plan şemasındadır ve doğudaki büyük kubbeli dershane ile onun kuzey ve güneyinde bulunan birer kubbeli iki eyvan ve yine kubbe örtülü on yedi odadan meydana gelmiştir. Doğu tarafındakiler hariç odaların önünde de kubbe ile örtülü revaklar yer almaktadır. Üç ayrı kapıdan girilebilen medresenin, hepsi pencereli olan odalarının tamamında tuğla ocak ve iki gözlü birer raf bulunur.

Dârüşşifâ. Cami avlusunun doğu köşesinde ve medresenin yanında yer alan dârüşşifâ kesme taştan inşa edilmiştir. Kubbe örtülü on odadan ibaret olup odaların her birinde bir ocak, iki gözlü raf ve iki pencere bulunmaktadır. Köşelerdeki iki oda diğerlerinden daha büyüktür.

Tekke. Külliyenin kuzeydoğu köşesinde yer alan revaklı büyük bir avlunun etrafına "U" düzeninde dizilmiş on iki derviş hücresiyle bu avluya açılan

ikinci bir avlunun ortasındaki 5 X 5 m. ölçülerinde kubbeli, ikisi sokağa, ikisi avluya bakan dört pencereli bir tevhidhâneden ibaret olan tekke, almaşık örülmüş moloz taş-tuğladan inşa edilmiştir. Büyük avlunun çevresindeki revaka açılan ve beşik tonoz örtülü olan derviş hücrelerinde sokağa bakan birer pencere, birer ocak ve ikişer gözlü birer raf bulunmaktadır. Kervansaray tarafındaki iki odanın pencereleri revaklı avluya, tevhidhâne avlusu da bir kapı ile helâlara açılmaktadır.

Kervansaray. Cami avlusunu kuzeyden sınırlayan kervansarayın ana girişi kesme taştan, diğer kısımları moloz taştan inşa edilmiştir. Dikdörtgen bir alan üzerinde üç bölümden oluşan yapının orta kısmı yolcular için han, yan kısımları ise hayvanları için ahırdır. Hanın sokağa ve avluya bakan her iki cephesinde de mazgal açıklıkları sıralanır.

Paşa Odaları. Cami avlusunun batı yanında birbirine bitişik sekiz kubbeli bir mekândan ibaret olan paşa odaları, yüksek mevkide bulunan şahıslara ayrılmış özel bir misafirhanedir. Önündeki revakın meyilli çatı örtüsünü devşirme başlıklı sütunlar taşır. Diğer binalarda olduğu gibi buranın da bütün odalarında ocak ve raflar bulunur. Paşa odaları ile kervansaray arasında altı hücreli, tonoz örtülü ayrı bir helâ yapılmıştır.

Kütüphane. Külliyenin baş tarafındaki cümle kapısının üstünde yer alan kütüphane taş ve tuğladan yapılmıştır. Kapının yanından bir merdivenle çıkılan ve biri avluya, diğeri sokağa bakan kare planlı iki odadan meydana gelir. Sokağa bakan kubbeli oda altı, daha küçük ve tonoz örtülü olan diğeri ise dört pencere ile aydınlatılmıştır.

İmaret. Caminin batısında bulunan ve türbe avlusundan pencereli kalın bir duvarla ayrılan imaret moloz taştan yapılmıştır. İnce uzun dikdörtgen plandaki yapı, sekiz kubbe ile örtülü dört mekândan meydana gelir; mutfak kısmı ortadadır. Binanın gerek diğer birimlerden bağımsız ve tecrit edilmiş biçimde planlanması, gerekse iki kubbesine aydınlık feneri yapılarak koridorlarında hava cereyanı sağlanması, yemek kokularının bütün külliyeye dağılmaması için özel bir planlamayı göstermektedir.

Kullanılmadığı için bazı kısımları harap vaziyette bulunan külliye binalarından medrese ile paşa odaları halen (1993) erkek ve kız Kur’an

kursu olarak hizmet vermekte, cami ve türbede ise 1992 yazında başlayan ve 1993 sonunda tamamlanacağı belirtilen bakım ve restorasyon

çalışmaları devam etmektedir. Bu sebeple daha önce boş duran kervansarayın girişin sağındaki batı kısmı mescid olarak kullanıma açılmıştır.

Hamam. Külliyeden uzakta çarşı içinde yer alan hamam, klasik devir özelliklerine sahip simetrik planlı bir çifte hamamdır. Moloz taş ve tuğla ile inşa edilmiştir. Erkekler kısmı cephesinin ortasında bulunan taçkapı tamamen mermerdendir ve iki yanında mermer sövelerin çerçevelediği birer pencere yer alır. Kadınlar kısmının giriş cephesi de erkekler kısmınınkine benzer; fakat kesme taştan yapılmıştır. Giriş holü kenarları 11 m. olan bir karedir. Soyunmalıklar, ılıklık ve sıcaklıklar kubbe örtülüdür. Halen faal olan hamamlar yakın yıllarda tamir görerek bazı mermer döşemeleri ve kurnaları yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Aptullah Kuran, The Mosquee in Early Ottoman Architecture, Chicago-London 1968, s. 17; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 163-165; Ayşen Nuran Aldoğan, Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi (lisans tezi, 1977), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplığı; a.mlf., “Gebze-Çoban Mustafa Paşa Camii ve Memlûk Etkili Bezemesi”, Türkiyemiz, sy. 38, İstanbul 1982, s. 27-38; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 253; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 163-169; a.mlf., “Sinân”, İA, X, 656; Zeki Sönmez, Mimar Sinan ile İlgili Tarihi Yazmalar-Belgeler, İstanbul 1988, s. 31, 33, 34, 36, 67, 70, 83, 88, 89; İlknur Aktuğ, Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi, Ankara 1989; Semavi Eyice, “Gebze’de Mustafa Paşa Külliyesi”, Bilgi, X/119, İstanbul 1957, s. 9-10; Ömer Lûtfi Barkan, “Şehirlerin Teşekkül ve İnkişafı Tarihi Bakımından Osmanlı İmparatorluğunda İmaret Sitelerinin Kuruluş ve İşleyiş Tarzına Ait Araştırmalar”, İFM, XXIII/1-2 (1963), s. 342-379;

Feridun Dirimtekin, “Gebze (Dakibyza-Eskihisar)”, TTOK Belleteni, sy. 263 (1963), s. 10-13.

Köksal Seyhan

ÇOBANOĞULLARI

Kuzeybatı Anadolu'da XII. yüzyıl sonlarında kurulan bir Türk beyliği.

Kurucusu, Anadolu Selçukluları'nın Kastamonu uç beyi olan Emîr Hüsâmeddin Çoban'dır. Oğuzlar'ın Kayı boyuna mensup olan Emîr Çoban'ın Anadolu fâtihi Kutalmışoğlu Süleyman'ın emîrlerinden Karategin'in soyundan geldiği rivayet edilir ve kaynaklarda dürüst, kahraman, cömert, devamlı gazâ ile meşgul bir kişi olarak anılır (İbn Bîbî, s. 304). Beyliğin kuruluş tarihi kesin olarak bilinememekle beraber varlığı XII. yüzyılın sonlarına kadar geri götürülebilir. Hüsâmeddin Çoban'ın 608 (1211-12) yılında Kastamonu beyi olarak bulunduğu ise kesindir. Nitekim 616'da (1219-20) I. Alâeddin Keykubad'ın tahta çıkışında Konya'ya giderek ona bağlılığını arzetmiş ve Kastamonu Beyliği menşurunu yeniletmiştir.

Hüsâmeddin Çoban, Moğollar'ın Kırım'a kadar uzanarak önemli bir ticaret merkezi olan Suğdak'ı işgal etmeleri üzerine Alâeddin Keykubad tarafından Kırım'a sefer yapmakla görevlendirildi. Kırım sahiline başarılı bir çıkarma yapan Çoban Suğdak'ı geri almakla kalmadı, Kıpçak hanının ve Rus meliklerinin itaatini de sağladı. Bir süre Suğdak'ta kalan emîr burada bir cami yaptırdı; ayrıca kadı, imam ve müezzinler tayin etti. Daha sonra da Selçuklu sultanının emriyle 1224'te Kastamonu'ya döndü (daha geniş bilgi için bk. HÜSÂMEDDİN ÇOBAN).

Ölüm tarihi bilinmeyen Emîr Çoban'ın yerine Kastamonu Beyliği'ne oğlu Alp Yürek geçti. Onun zamanında Anadolu Selçukluları'nın Moğol hâkimiyetine girmesiyle Çobanoğulları Beyliği de Anadolu'nun yeni hâkimlerine tâbi oldu. Sadece siyasî değil ekonomik bağımsızlıklarını da kaybeden Çobanoğulları'nın başına 1280 yılı civarında Alp Yürek'in oğlu Muzafferüddin Yavlak Arslan geçti. Saltuknâme'de, Kastamonu bölgesinde "kâfirlere karşı amansız cihad açtığı" belirtilen Yavlak Arslan'ın beyliği, III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1284) ve II. Mesud'un (1284-1296, 1302-1310) hükümdarlık dönemlerine rastlar. Anadolu'nun diğer bölgelerindeki beyliklere kıyasla onun zamanında Kastamonu'da durum nisbeten sâkindi.

Bununla birlikte Yavlak Arslan, Anadolu Selçukluları arasındaki taht mücadelelerinde aktif rol oynadı ve başlangıçta II. Mesud'a tâbi olduysa da (1284) sonradan ona muhalefet etti.

1291 yılında İlhanlı Hükümdarı Argun'un ölümünden sonra Moğollar arasındaki taht mücadelesi yüzünden Anadolu'daki diğer Türkmen toplulukları gibi Çobanoğulları Beyliği'nde de kıpırdanmalar başladı. Anadolu tekrar karışıklıklar içine düştü. Muzafferüddin Yavlak Arslan bu iç karışıklıklar sırasında öldü. Yerine geçen oğlu Mahmud Çobanoğulları Beyliği'nin son emîridir. Beylik dönemi uzun sürmemekle birlikte onun zamanında Bizans topraklarına akınlar yapılmış ve Sakarya nehrinin batı tarafındaki bazı yerler fethedilmiştir. O sıralarda Osman Bey'den daha nüfuzlu bir durumda olduğu anlaşılan Emîr Mahmud'un Candaroğlu Süleyman tarafından mağlûp edilmesinden (1309) sonra Çobanoğulları Beyliği sona erdi ve yerini Candaroğulları aldı.

Bir asır kadar Kastamonu ve dolaylarını elinde tutan Çobanoğulları zamanında özellikle beylik merkezi olan Kastamonu yoğun ilmî ve edebî faaliyetlere sahne oldu. Bunda, başta Hüsâmeddin Çoban olmak üzere emîrlerin kültür ve imar faaliyetleriyle yakından ilgilenmelerinin rolü büyüktür. Bu emîrlerin âlim ve sanatkârlara gösterdikleri yakınlık Orta Asya, İran ve Irak taraflarından birçok ilim adamı, mütefekkir ve sanatkârın Kastamonu'ya gelmesine sebep oldu. Bunlar Çobanoğulları beyleri için eserler kaleme aldılar. Adına en çok eser yazılan emîr, Muzafferüddin Yavlak Arslan'dır. Nitekim Anadolu'da uzunca bir süre müderrislik ve başkadılık görevlerinde bulunan, astronomi, fizik, felsefe ve coğrafya alanında ün kazanmış büyük âlim Kutbüddîn-i Şîrâzî Kastamonu'ya gelerek yazdığı İhtiyârât-ı Muzafferî adlı astronomi kitabını ona ithaf etmiştir (Ayasofya Ktp., nr. 3595). Aynı şekilde Muhammed b. Mahmûd Fustâtü'l-ʿadâle fî kavâʿidi's-saltana adlı Farsça eserini, Hoylu Hasan b. Abdülmü'min Nüzhetü'l-küttâb adlı inşâ kitabını yine Yavlak Arslan adına telif etmiştir. Hasan b. Abdülmü'min, Emîr Mahmud adına da Kavâʿidü'r-resâʾil adıyla bir inşâ kitabı yazmıştır.

Çobanoğulları zamanında imar işlerine de önem verilmiştir. O dönemden günümüze ulaşan bazı kalıntılar bunu ispat etmektedir. Beylik zamanında inşa edilen en muhteşem yapı, Taşköprü'deki Muzafferüddin Yavlak Arslan

Medresesi'dir. Bu medrese Osmanlılar döneminde de ilim merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir (Mecdî, s. 139, 140; Atâî, s. 30, 518).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 133, 137-138, 220-221, 300-304, 531, ayrıca tür.yer.; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 137-139, 218, 320; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 170-171; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 139, 140; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 30, 518; Ebü'l-Hayr Rûmî, Saltuknâme, TSMK, Hazine, nr. 1612, vr. 272b-380ª; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 121-123, 202, 212-213; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 316; Osman Turan, "Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak", Fuad Köprülü Armağanı, Ankara 1953, s. 532-564; Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllarda KuzeyBatı Anadolu Tarihi, Çoban-oğulları, Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 33-51.

Yaşar Yücel

ÇOCUK

Kur'ân-ı Kerîm'de, Türkçe'deki çocuk kelimesinin karşılığı olan tıfl ve sabî kelimeleri ancak birkaç âyette geçer. Fakat çocukla ilgili meseleler, diğer anlamları yanında "çocuk" mânasında da kullanılmış olan çok sayıda değişik kelime etrafında geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Bunların başlıcaları ibn, veled (çoğulu evlâd), gulâm, sagīr, zürriyyet, hafede, ehl, âl, yetîm, rebâib... kelimeleridir. Kullanıldıkları yer ve üslûp bakımından genellikle bu kelimelerle henüz bulûğ çağına ermemiş insan kastedilmektedir. Bunun yanında gerek fıkıh kitaplarında gerekse çocuk gelişimi ve eğitimine yer veren bazı eserlerde, bu devrenin kendi içindeki gelişim safhaları dikkate alınarak her safhadaki çocuk için, hatta kız ve erkek çocuklar için ayrı ayrı kelimeler de kullanılmıştır.

İnsan hayatı normal şartlarda doğumla başlayıp ölüme kadar süren bir bütündür. Bununla birlikte gerek bedenî gerekse ruhî gelişim özellikleri yönünden kendi içinde farklı bazı devrelere ayrılır. Genellikle çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak belirlenen bu devrelerden her biri bir öncekinin etkisi altında oluşmakta, özellikle insanın bedenî ve ruhî gelişmesinde çocukluk devresine birinci derecede önem verilmektedir.

Üreme bütün canlılarda evrensel bir kanundur; İslâm'a göre evlenmenin gayelerinden biri, hatta en önemlisi çocuk sahibi olup neslin devamını sağlamaktır (Gazzâlî, II, 20). Esasen her insanda, bu dünyada kendi nesebini ve zürriyetini devam ettirmek için fıtrî bir arzu vardır. Kur'ân-ı Kerîm, genel olarak insanların Allah'tan "kusursuz, iyi bir çocuk" talep ettiklerini bildirmektedir (el-A'râf 7/189-190). Aynı şekilde bazı peygamberlerle salih kulların, Allah'ın kendilerine iyi bir nesil, temiz bir soy ve soylarından O'na kulluk eden milletler vermesi için dua ettikleri bilinmektedir (el-Bakara 2/128; Âl-i İmrân 3/35, 38; İbrâhîm 14/35, 40). İnsanın çocuklara duyduğu derin sevginin ondaki fıtrî duygulardan biri olduğunu açıklayan Kur'ân-ı Kerîm (Âl-i İmrân 3/14), bu eğilimi son derece tabii karşılayarak bütün müslümanların dualarında Allah'tan, kendilerine göz nuru olacak eşler ve çocuklar vermesini niyaz etmelerini ister (el-Furkān 25/74). Böylece insandaki neslini devam ettirme arzusu,

İslâm'ın çizdiği sınırlar içerisinde kişinin kendisine ve bütün insanlığa faydalı olacak bir faaliyete kaynaklık yapar. Hz. Peygamber'in, "Evlenin, çocuk sahibi olun; ben kıyamet gününde ümmetimin çokluğu ile iftihar edeceğim" (Müsned, II, 72) meâlindeki hadisi de nesli koruyup geliştirmeye katkıda bulunmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.

İslâm'a göre insanın var oluşunun asıl gayesi, Allah'a kul olmanın şuuruna ermesi ve bunun gereğini yerine getirmesidir. Öte yandan Kur'an'da çocuklar çok defa, ebeveynine aslî gayelerini unutturan ve onları Allah'tan uzaklaştıran engeller arasında gösterilmiştir. Buna göre birçok insan, fazla mal ve evlât sahibi olmayı hayatın tek gayesi saymak suretiyle Allah ile olan münasebetini tehlikeye düşürmektedir. Bu sebeple çeşitli âyetler kişiyi uyarmakta ve asıl gözetilmesi gereken hedefi göstermektedir (meselâ bk. el-Kehf 18/46; Sebe' 34/37; el-Münâfikūn 63/9). Her ne kadar insanlar fazla mala ve çocuğa sahip bulunmakla kendi kendilerine yeterli, dolayısıyla güçlü ve üstün olacakları zannına kapılıyor ve bunu başkalarına karşı bir üstünlük sebebi olarak görüyorlarsa da (el-Hadîd 57/20) Kur'an'a göre bu yanılgıya düşenler için mal gibi çocuk da bir fitne* (el-Enfâl 8/27-28; Sebe' 34/3435) ve "apaçık bir düşman"dır (el-Mü'minûn 23/55-56; et-Tegābün 64/14). Bundan dolayı İslâm'da, kişinin çocuk sahibi olması büyük sorumluluk gerektiren bir durum olarak değerlendirilmiştir. Nitekim ana baba ile çocuk arasındaki ilişkiler hem ahlâkî hem de hukukî yönden belli esaslara bağlanmıştır. Buna göre çocuğun varlığı ciddiye alınmalı, iyi bir insan ve samimi bir müslüman olarak yetişmesi için her türlü gayret ve fedakârlık gösterilmelidir. Çocuğun dünya ve âhiret mutluluğunu gözetmek, onu dünyaya getiren insanların önemle üzerinde durmaları gereken bir konudur. İslâmiyet bu hususta birinci derecede babayı sorumlu tutar. "Ey iman edenler! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzu, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun" (et-Tahrîm 66/6) meâlindeki âyeti yorumlayan müfessirler, çocukların ve diğer aile fertlerinin gözetiminden ve terbiyesinden aile reisi olan babanın sorumlu olduğu konusunda ortak görüş belirtirler (bk. Râzî, XXX, 46; İbn Kesîr, IV, 390-393). Hz. Peygamber de, "Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüklerinizden sorumlusunuz" (Buhârî, "Cumʿa", 11; Müslim, "İmâre", 20) meâlindeki hadisinde aynı şekilde babanın büyük sorumluluğuna dikkat çeker. Anne de bu sorumluluğa ortaktır; ailenin iç düzeniyle birlikte çocukların bakımı ve yetiştirilmesi onun sorumluluk alanına girmektedir (Buhârî, "Rikāk", 17; Müslim,

“İmâre”, 5).

Bu sorumluluğun çocuk açısından sonucu onun ana baba üzerinde bazı haklara sahip olmasıdır. Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadisler esas alınarak İslâm’da çocuk hakları başlıca şu noktalarda toplanabilir: 1. Güzel isim. Çocuğa verilen ad konusunda İslâm’ın evrenselliğini ve farklı kültür çevrelerinin mevcudiyetini dikkate almak zorunluluğu vardır. Hangi dilde olursa olsun çocuğa verilen isim, onun yetiştiği toplumda ve bulunduğu kültür çevresinde alay konusu yapılmayacak ve onu küçük düşürmeyecek isimlerden olmalıdır; yani çocuk taşıdığı addan utanç duymamalıdır. Hz. Peygamber’in bu konuda ısrarlı tavsiyeleri ve uygulamaları olmuştur. Bir hadisinde, “Siz kıyamet gününde kendi isimleriniz ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız, öyleyse güzel isimler seçin” der (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 70). Hz. Peygamber’in, çeşitli bakımlardan İslâm anlayışına uygun olmayan isimlere sahip çocukların veya yetişkinlerin adlarını değiştirerek onlara uygun bulduğu yeni isimler vermiş olması (Buhârî, “Edeb”, 108) konunun önemini gösterir. Resûl-i Ekrem’in bu tutumunu dikkate alan bazı âlimler, ismin onu taşıyan kimse üzerinde psikolojik bir etki yapabileceğini ileri sürerler (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 101-102; ayrıca bk. AD KOYMA). 2. İyi terbiye. Bir hadiste, güzel isim ve iyi terbiye çocuğun babası üzerindeki hakları arasında zikredilir (İbn Mâce, “Edeb”, 3).

Çocuğun en mükemmel şekilde yetişmesi, ihtiyaç duyduğu bütün insanî ve ahlâkî faziletleri, sosyal kural ve davranışları, dinî inanç ve değerleri öğrenmesi ve yaşaması, ruh ve beden bakımından sağlıklı, bilgili ve faziletli, ayrıca sanat ve hüner sahibi olabilmesi için ana babanın bütün imkânlarını kullanarak gayret sarfetmeleri gerekir. Çocuğun hem dünya hem de âhiret mutluluğunu hedef alan böyle bir terbiye, Hz. Peygamber tarafından ana babanın çocuğuna bırakacağı “en güzel miras” olarak nitelendirilmiştir (Tirmizî, “Birr”, 33). 3. Evlendirme. Ana babaya ait olan neslin korunması görevi, bulûğ çağına gelen evlâdın bir yuva kurmasına imkân hazırlanmasıyla yerine getirilmiş olur. Bu konuda Hz. Peygamber’den hadis olarak nakledilen bazı ifadeler ve Hz. Ömer ile Saîd b. Âs gibi önde gelen sahâbîlerin bunu bir babalık görevi telakki ettiklerine dair haberler vardır (İbn Mahled, s. 127). Evlenme çağına gelmiş olan çocuğun fazla bekletilmeden evlendirilmesi gerekir. Mazeretsiz olarak bunun ileri yaşlara ertelenmesi neticesinde doğabilecek birtakım kötü

sonuçlardan ana baba da sorumlu olur. Nitekim Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bir tavsiyesinde, "Çocuk bulûğa erince babası onu evlendirsin, aksi halde çocuk günah işleyebilir, onun bu günahı da babaya ait olur" uyarısında bulunduğu görülmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 159). Bazı ahlâk kitapları da bu konuda özellikle kız çocuğunun durumuna özel bir itina gösterilmesi tavsiyesine yer verir (Kınalızâde, II, 39). 4. Eşit muamele. Aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın çocuklarına karşı eşit davranmak, ana babanın başlıca görevlerinden biri ve aynı zamanda çocuğun da tabii hakkıdır (Müsned, IV, 269). Çocukların kız-erkek, büyük-küçük, öz veya üvey olması sonucu değiştirmez. Kadının, erkeğin mülk ve tasarrufunda bir eşya gibi telakki edildiği İslâm öncesi Arap toplumunda kız çocuğu ailede maddî bakımdan bir yük, sosyal bakımdan da utanç kaynağı olarak görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de Câhiliye dönemi insanının kız evlâdına karşı gösterdiği tepki şu şekilde anlatılır: "Onlardan birine kız çocuğu müjdesi verildiği zaman içi gamla dolar ve yüzü simsiyah kesilir. Kendisine verilen kötü haber yüzünden halktan gizlenmeye çalışır; onu küçümsenme duyguları içinde tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün!" (en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/17). Ayrıca çocukların maddî ve sosyal endişelerle öldürülmesini beyinsizlik, sapıklık (el-En'âm 6/140) ve öteki dünyada mutlaka hesabı sorulacak (et-Tekvîr 81/8-9) "büyük suç" (el-İsrâ 17/31) olarak nitelendiren Kur'ân-ı Kerîm, kız çocuğunun haklarına öncelikle sahip çıkılması gerektiğinin işaretlerini verir. Nitekim Şûrâ sûresinin 49 ve 50. âyetlerinde yer alan, "Dilediğine kız çocuk, dilediğine erkek çocuk verir; yahut hem kız hem erkek çocuk verir" ifadesinde kızların önce zikredilmiş olmasını dikkate alan bazı âlimler, bundan kızların erkeklere göre daha hayırlı olduğu hükmünü çıkarmışlardır (bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 15). Hz. Peygamber'in hadislerinde de kızlara özel bir önem verildiği görülür. Her şeyden önce kız çocuğunun hakir görülmesi, ona karşı kötü duygu ve düşünceler beslenmesi menedilerek (Müsned, IV, 151) onda hoşa gitmeyen taraflar olursa buna mutlaka sabırla katlanmak gerektiği belirtilir (Buhârî, "Zekât", 9; Müslim, "Birr", 147; Tirmizî, "Birr", 13). Ayrıca bazı hadisler kız çocuğunu yetiştirmenin büyük ecir ve sevabını dile getirir (İbn Mâce, "Edeb", 3; Tirmizî, "Birr", 13).

Çocuklar arasında gözetilmesi gereken eşit muamelenin hangi konularda olacağı meselesi farklı görüşlere yol açmıştır. Genel olarak iradî ve maddî tasarruflarda eşit muamelenin gerekli olduğu kabul edilmiştir. Buna göre

ana babanın hibe, hediye, miras gibi maddî konularda adaleti gözetmesi ve kardeşler arasında ayırım yapmaması önemli bir esastır. Belli başlı bütün sahih hadis kitaplarında yer alan uzunca bir hadisin sonundaki şu ifade özellikle bu noktaya işaret etmektedir: “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaleti gözetin” (Buhârî, “Hibe”, 12-13; “Şehâdât”, 9; Müslim, “Hibât”, 13). Öte yandan ebeveyn çocuklara karşı gösterilen sevgi, şefkat ve ilgide de adaletli olmaya çalışmalıdır. Ancak burada söz konusu olan, insanın iradesini aşan duygularda değil “öpücüğe varıncaya kadar dışa akseden her türlü davranışta eşitlik”tir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 158, 161; Münâvî, II, 297; IV, 84). Ana baba ellerinde olmayarak bazı çocuklarına daha çok sevgi besleyebilirler. Fakat bunu hissettirmemeye çalışmaları ve davranışlarında eşitliği gözetmeleri gerekir. Aksi halde kardeşlerin birbirini kıskanması ve birbiri aleyhinde olumsuz bazı duygu ve düşüncelere kapılması kaçınılmazdır. Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Yûsuf’un babası tarafından çok sevilmesinin kardeşlerinin onu kıskanmalarına ve kötülük etmelerine yol açtığını anlatan âyetlerden (Yûsuf 12/5, 8-9) ana babalar için dolaylı bir uyarı anlamı çıkarmak mümkündür.

Anne-çocuk ilişkisi, çok yönlü ve psikolojik açıdan farklı sonuçlar doğuran fıtrî bir ilişkidir. Bu sebeple İslâmî kaynaklarda anne-çocuk ilişkisine geniş yer verilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in, annenin çocuğunu modern psikolojide “bebeklik dönemi” kabul edilen “tam iki yıl” süreyle emzirmesi yönündeki tavsiyesi (el-Bakara 2/233; Lokmân 31/4), çocuğun beden yapısının teşekkülünde anne sütünün önemini ortaya koyar. Nitekim en son tıbbî tesbitler de çocuğun beden ve ruh sağlığı hususunda anne sütünün yerini başka hiçbir gıdanın ve anne kucağının yerini başka hiçbir ortamın tutamayacağını göstermiştir. Hayata gözünü açan insan yavrusu, etrafında güvenli ve rahat bir dünyanın mevcut olduğu hissini yaşadığı ölçüde ruhen gelişip olgunlaşmaya doğru ilerler. Anne ile çocuk arasındaki hissî ilişkilerin canlılığı, fıtrî bir duygu olan anne sevgisi ve şefkati, çocuğun ruhî melekelerinin sağlıklı gelişmesinde temel etkendir. Modern ilmî araştırmalar, bu sevgiden mahrum olarak büyüyen çocuklarda sağlam ve güçlü bir kişilik yapısının gelişmesinin ve temel güven duygusunun yerleşmesinin hemen hemen imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Bu bakımdan İslâm dini çocuğun belli bir yaşa kadar annenin bakım ve terbiyesinde kalmasını öngörür. Çocuğun anne şefkatine ve sevgisine en çok muhtaç olduğu çağ, “temyiz yaşı” denilen yedi yaşına kadarki devredir.

Herhangi bir sebeple anne ve baba arasında çocuğun terbiyesini üstlenmede anlaşmazlık çıkması halinde, hukukçular genellikle erkek çocuğunun yedi dokuz, kız çocuğunun ise dokuz on bir yaşına kadar anne tarafından bakılmasının uygun olacağını hükme bağlamışlardır (bk. HİDÂNE). Hz. Peygamber çocuklarına düşkün olan kadınları övmüş ve her vesileyle onları çocuklarına karşı sevgi ve şefkatle davranmaya teşvik etmiştir (Buhârî, "Nikâh", 12; İbn Mâce, "Nikâh", 62; "Edeb", 3). Öte yandan küçük çocukların mutlaka anne veya onun yerini alacak birisi tarafından yetiştirilmesi hususundaki gelişmeler Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulama alanı bulmuştur (Ebû Dâvûd, "Talâk", 35; "Cihâd", 132; Tirmizî, "Siyer", 17). Bütün bunlar göstermektedir ki çocuğa sevgi, şefkat ve anlayışla muamele etme İslâm

eğitim sisteminin en belirgin özelliğidir. Bunu en açık şekilde Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişkilerinde ve bu konudaki tavsiyelerinde görmek mümkündür. Çocuklara karşı derin bir sevgi ve şefkat besleyen, onlarla yakından ilgilenen Resûl-i Ekrem'in, "Kimin çocuğu varsa onunla çocuklaşsın" diyerek çocuğu ciddiye alıp seviyesine inmeyi ve problemlerini dinleyerek yönlendirmeyi öğütlemiştir (İbn Mahled, s. 135). Hz. Peygamber her fırsatta çocukları kucağına alır, öper ve okşardı. Bir defasında torunlarını öperken kendisini gören Akra' b. Hâbis'in bunu yadırgayarak, "Benim on çocuğum var, hiçbirini de öpmedim" demesine karşılık, "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" cevabını vermiştir (Buhârî, "Edeb", 18; Ebû Dâvûd, "Edeb", 144; Tirmizî, "Birr", 12). Başka bir hadiste, çocuklara gösterilen sevgi ve ilginin merhamet duygusunun tabii bir sonucu olduğu belirtilerek herhangi bir şekilde bu duygudan mahrum kalmanın normal bir durum sayılmayacağına işaret edilmektedir (İbn Mâce, "Edeb", 3).

Sahih hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in çocuklara sevgi ve ilgisini gösteren çok sayıda rivayet vardır. Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, çocuklara karşı sevgi ve şefkat duygularının köreldiği bir toplumda Resûl-i Ekrem'in ortaya koyduğu öğreti, çocuklara ve gençlere verilen değer ve önemi ifade eder. Çocukları hoş tutma ve onların arzularını yerine getirme konusuna önem veren Hz. Peygamber'in namaz kılarken ve hitabede bulunurken bile bu tutumunu değiştirmediğini haber veren çok sayıda hadis mevcuttur (Müsned, IV, 51; Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Mesâcid", 42;

İbn Mâce, “Tahâret”, 135; Tirmizî, “Menâkıb”, 50, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 22; Nesâî, “İftitâh”, 172, “Cumʿa”, 30). İslâm’a göre çocuk temiz bir yaratılışla ve günahsız olarak dünyaya gelir (bk. FITRAT); ona şekil veren ana baba ve sosyal, kültürel çevredir. Çocuğun, büyüklerin telkin ettikleri değerleri ve davranış modellerini içten benimsemesi ve hayatı boyunca kendilerine bağlı kalması, herşeyden önce kendisini yetiştiren insanları sevmesi ve onlara inanıp güvenmesiyle mümkündür. Bu sonucu doğuracak bir davranışla çocuklara yaklaşmak ise büyüklerin görevidir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber’in karşılaştığı çocuklara selâm verip onların hal ve hatırını sorması (Buhârî, “Edeb”, 81, “İstiʾzân”, 15; Müslim, “Selâm”, 15), okşayıp bağrına basması, zaman zaman çocukları, özellikle de torunlarını omuzuna ve sırtına bindirmesi (Buhârî, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 22; İbn Mâce, “Edeb”, 3; Tirmizî, “Menâkıb”, 9), hatta hoşlanacakları lakaplar takmak suretiyle çocuklarla şakalaşması ve onları eğlendirmesi (Müsned, II, 532; Buhârî, “ʿİlim”, 18; Ebû Dâvûd, “Tereccül”, 15; Tirmizî, “Birr”, 57) şeklindeki davranışlarının ne ifade ettiği daha iyi anlaşılır.

Çocuğun doğumu çeşitli kültürlerde olduğu gibi İslâm’da da muhtelif merasimlere konu teşkil eden önemli bir olaydır. Dünyaya geldiği ilk günden itibaren çocuk için yapılması gereken ve doğrudan doğruya Hz. Peygamber’in sünnetinden kaynaklanan başlıca uygulamalar şunlardır. 1. Tahnîk. Yeni doğan bebeğin, henüz ana sütünü tatmadan önce hurma, bal vb. tatlı bir besin ezilerek bununla damağının oğulması işlemidir (Müslim, “Tahâret”, 101). 2. Kulağına ezan okuma. Bebeğin sağ kulağına ezan, sol kulağına da kamet okunur (Müsned, VI, 391; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 108; Tirmizî, “Edâhî”, 17). 3. Ad koyma. Doğumun ilk gününde veya en geç yedinci güne kadar çocuğa bir isim verilir (Buhârî, “ʿAkīka”, 1, “Edeb”, 108; Müslim, “Fezâʾil”, 62; Tirmizî, “Edeb”, 63). 4. Akîka kurbanı. Doğumun yedinci günü yahut daha sonraki günlerde şartlarına göre kurban kesilerek ikram edilir (bk. AKÎKA). 5. Sünnet (hıtân). Çocuğun ne zaman sünnet ettirileceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de bu ameliyenin, doğumun ilk gününden en geç bulûğ yaşına kadar olabileceği kabul edilmiştir. Sünnetle beraber ziyafet verilmesi ve eğlenceye de yer verilen bir merasim yapılması, Hz. Peygamber’den hemen sonra âdet halini almış bir uygulama olarak günümüze kadar gelmiştir. 6. Saçını tıraş etme. Doğumun yedinci günü çocuğun saçı tıraş edilir ve bunun ağırlığınca gümüş ya da altın tutarında bir şey sadaka olarak verilir.

İslâm eğitimcileri eğitimin doğumla birlikte, hatta daha önceden başlaması gerektiği hususunda görüş birliği içindedir. Bu görüşün dayandığı iki temel fikirden biri, ana babanın ahlâkî ve fikrî yapılarının çocuğun eğitiminde büyük etki gücüne sahip olması, diğeri de çocuğun esnek bir tabiata sahip olup iyi veya kötü her türlü dış etkiye açık bulunmasıdır. Bu durumda çocuğu sağlıklı, ahlâklı ve dindar yetiştirmek, ancak çok erken yaşlardan başlayarak onun eğitimini ciddiye almakla mümkün olur. Bebeklik döneminden itibaren uygulanmaya başlanan alıştırmalarla çocukta sağlam bir ahlâkî yapının oluşması hedef alınmalıdır. Bunda davranış eğitimi her şeyden önce gelir. Küçük yaşlarda çocuktaki yanlış davranışların önüne geçilmediği takdirde ileri yaşlarda bunların telâfisinin imkânsız olduğu kabul edilir (İbn Sînâ, s. 157; Gazzâlî, III, 69; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 169; Kınalızâde, II, 38). Buna göre çocuğun yetiştirilmesinde ilk dikkat edilecek husus onun gıdası ve beslenmesidir. Çünkü gerek nicelik gerekse nitelik olarak çocuğun aldığı gıdaların, karakterine iyi ya da kötü yönde etki edeceği şeklinde bazı görüşler mevcuttur (Gazzâlî, III, 67; Kınalızâde, II, 31). Bu bakımdan çocuğun helâl gıda ile beslenmesi onun iyi ahlâk sahibi olarak yetişmesinde önemli bir âmildir. Yemek ve sofra âdâbı, çocuğa ilk öğretilmesi gereken bilgi ve alıştırmalar arasında yer alır. Klasik ahlâk kitaplarında çocuklara öğretilmesi gereken sofra âdâbıyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler yer alır. Giyim konusunda da çocuk sadeliğe alıştırılmalı, kız ve erkek çocukların cinsiyet farklılığını yansıtacak şekilde değişik tarzda giyinmelerine dikkat edilmelidir. Çocuğa küçük yaşlardan itibaren vücut, giyim ve çevre temizliği için gerekli kurallar da öğretilmeli, bunların vazgeçilmez bir alışkanlık haline gelmesi sağlanmalıdır.

Ahlâk kitaplarında çocukların çevreleriyle sağlıklı ilişkiler kurmaya hazırlayıcı tedbirlere geniş yer verilmiştir. Bunların başlıcaları, çocuğun sahip olduğu imkânlar sebebiyle başkalarına üstünlük taslamasını önlemek; alçak gönüllü, arkadaşlarıyla hoş geçinen ve imkânlarını onlarla paylaşmasını bilen uyumlu bir insan olarak yetişmesini sağlamak; kıskanç, bencil, para ve mal düşkünü olmasını önlemek; dürüstlük, çalışkanlık, yardım severlik gibi faziletlere özendirmek; inançlı ve bilgili olmayı her türlü maddî değerlerin üstünde tutmayı öğütlemektir (İbn Miskeveyh, s. 23). Ayrıca çocuklar ana babaya, öğretmene ve büyüklere itaate, küçüklere karşı sevgi ve şefkatle davranmaya alıştırılmalı, kaba ve hoyrat davranışları

düzeltilmelidir. Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtildiği üzere (en-Nûr 24/58) çocuklara aile mahremiyeti konusu da öğretilmelidir. Ev içinde ve dışında çocuklara selâm verilmeli, güler yüzle hal ve hatırları sorulmalı, her konuda ciddiye alınmalı, onların da küçük büyük herkese selâm vermeleri, sevgi ve saygı göstermeleri temin edilmelidir.

Hz. Peygamber bazı oyunlara ve sportif faaliyetlere izin vermiş, hatta bunları teşvik etmiştir. Genel olarak İslâm eğitimcileri de oyunun çocuğun gelişim ve eğitiminde önemli bir rol oynadığını kabul ederler. Gazzâlî, oyunun özellikle zihnî yorgunluğu giderici ve dinlendirici etkisine dikkat çeker (İhyâ˒, III, 68). Bu bakımdan kız ve erkek çocukların kendi cinsiyetlerine uygun oyunlar oynayarak yetişmelerine önem verilmelidir. Hz. Peygamber’den nakledilen hadislerde kız çocuklarının bebeklerle ve ev işleriyle ilgili oyunlar oynadıkları (Buhârî, “Edeb”, 81; Müslim, “Fezâ˒ilü’s-sahâbe”, 81), erkek çocuklarının da atıcılık, binicilik, yüzme, yürüme ve koşu gibi alanlarda (Müslim, “İmâre”, 168; İbn Mâce, “Cihâd”, 19; Tirmizî, “Fezâ˒ilü’l-cihâd”, 11; Nesâî, “Hayl”, 14) eğitildikleri anlaşılmaktadır.

Çocuğun iyi davranışları takdir edilerek ödüllendirilmeli, hatalı davranışları konusunda yapıcı ve yönlendirici bir şekilde uyarılmalı, insanlık gururunu incitecek eleştirilerden sakınılmalıdır. Eğer yanlış davranışlarda ısrar ederse bunun doğuracağı zararlar kendisine anlatılmalıdır. Çocuğun yanlış tutumu engellenirken mutlaka doğrusu da gösterilmelidir. Hataların düzeltilmesinde kötü söz, azarlama, bağırıp çağırma, aleyhte kıyaslamalar yapma ve kıskandırma gibi yaklaşımlar faydadan çok zarar getirir. Çünkü bu hareketler çocuğu arsızlığa ve inat ederek aynı yanlış işi tekrarlamaya sevkeder. Esasen bu gibi tutumlar sözlü eğitimin çocuk üzerindeki etkisini ortadan kaldırır (İbn Miskeveyh, s. 24; Gazzâlî, III, 67). İslâm eğitimcilerinin bu görüşleri çağdaş pedagoji ile tam bir uyum içindedir.

İslâm eğitimcileri, çocuğun eğitim ve öğretiminde iki temel kaideye özellikle önem vermişlerdir. Birincisi, gelişim safhaları dikkate alınıp her safhanın özelliğine uygun düşecek bilgi ve davranışların tedrîcî olarak çocuğa kazandırılmasıdır. Bunun en açık örneği, çocuktaki utanma duygusunun uyanmasına verilen önemdir. Müslüman eğitimcilere göre utanma duygusu akıl ve vicdanın gelişme belirtisi sayıldığından temyiz çağı

denilen bu yaşta çocuğun gelişim sürecinin dikkatle gözlenmesi ve kontrol altında tutulması gerekir (İbn Miskeveyh, s. 23; Gazzâlî, III, 66; Kınalızâde, II, 33-34). Çocuğun eğitim ve öğretiminde ikinci önemli nokta ferdî farklılıkların dikkatle korunması ve her çocuğa kendi kabiliyetine uygun olan bilgi ve davranışların kazandırılmasıdır. Kendisinden kabiliyetinin dışında veya üstünde bir iş yapması istenen çocuk normal başarı düzeyine de ulaşamaz. İbn Kayyim, çocuğa kabiliyetleri dışında bir görev yüklemenin onu yıpratmaktan ve aslında yatkın olduğu konularda da başarısız hale getirmekten başka bir sonuç vermeyeceğini kaydeder (Tuhfetü'l-mevrûd, s. 171).

Çocuğun kendisine söylenenleri tam olarak anladığı ve kendi düşüncelerini az çok ifade edebildiği yaşlardan itibaren dinî esasların öğretimi yapılabilir. Bu konuda ilk öğretilecek şey tevhid inancıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Çocuklarınıza önce 'lâ ilâhe illallah' cümlesini öğretiniz" şeklinde tavsiyede bulunduğu nakledilir (İbn Mahled, s. 142; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 158). Allah inancı küçük çocuklara onların anlayabileceği sade ve açık bir dille, ümit ve bağlanma duygularını geliştirecek şekilde anlatılmalıdır. Ayrıca temyiz yaşına doğru Allah sevgisiyle birlikte uygun bir üslûpla Allah korkusunu da aşılamak, bu suretle değer yargılarına ters düşen davranışlar karşısında iyiliklerini ödüllendirecek, kötülüklerini cezalandıracak olan aşkın bir otoritenin varlığını vicdanında hissetmesini sağlamak gerekir. Çağdaş pedagojide de doğru aşılanmış bir Tanrı inancının ahlâkî, hukukî ve sosyal normların sağlıklı işleyişindeki rolüne büyük değer verilmektedir.

Çocuklarda küçük yaşlardan itibaren imanla birlikte ibadet şuurunun da geliştirilmesi gerekir. Nitekim onlara namazın öğretilmesi ve aile reisinin de bunda devamlı olması Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça zikredilmiştir (Tâhâ 20/132). Hz. Peygamber'in, çocuklara yedi yaşında namazın kıldırılmaya başlanmasını (veya öğretilmesini), on yaşına geldikleri halde kılmıyorlarsa hafifçe cezalandırılmalarını tavsiye eden hadisleri (Ebû Dâvûd, "Salât", 25; Tirmizî, "Mevâkīt", 182) bu konuda müslüman eğitimcilere ışık tutmaktadır. Buna göre çocuğa yedi yaşına geldiği zaman namaz konusunda basit bilgiler verilecek ve yavaş yavaş namaz kılma alıştırmalarına başlanacaktır. İslâm eğitimcileri özellikle başlangıçta kolaylaştırıcı bazı uygulamalara gidilmesinde fayda görmüşlerdir. Nitekim anlatıldığına göre

Hz. Hüseyin çocukları namaza alıştırırken öğle ile ikindiyi, akşam ile yatsıyı birleştirerek kılmalarını istermiş; kendisine, “Niçin vakti dışında namaz kıldırıyorsun?” diye itiraz edenlere de, “Bu onların namazdan uzak kalmalarından daha iyidir” cevabını vermiştir (İbn Mahled, s. 138).

Küçük çocuklara namazın dışındaki ibadetler hakkında da bilgi kazandırılması, bunlardan uygun olanlarının zaman zaman tatbik ettirilmesi, onların gelecekteki dinî hayatları için büyük önem taşır. Nitekim Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın da bu şekilde olduğu anlaşılmaktadır. Sahâbeden Rubeyyi‘ bint Muavviz’in anlattığına göre aşure orucunun tutulmasıyla ilgili uygulamada büyüklerle birlikte çocuklar da oruç tutmuşlardır. Hadisin devamındaki, “Çocuklar için renkli yünden oyuncaklar yapar, onlardan biri yemek için ağlayacak olursa bunları verir, böylece iftar saatine kadar oyalanmalarını sağlardık” ifadelerinden (Buhârî, “Savm”, 47; Müslim, “Sıyâm”, 136), çocuğa ibadetin öneminin anlatılıp yarıda bırakılmasının uygun olmayacağı şuur ve disiplininin verilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Her durumda çocuğun ruh ve beden özellikleri dikkate alınarak kendisine yaklaşılmalı, onun henüz dinen yükümlülük çağında olmadığı göz önünde bulundurularak eksikleri ve hataları olumlu bir yolla giderilmelidir. İslâm eğitiminin tedrîcîlik, sevgi ve ikna gibi pedagojik metotları esas aldığı görülmektedir. Nitekim çağdaş pedagojinin ilkelerine göre de korkutucu, ürkütücü, emredici tutumlar çocuk için hem anlaşılmazdır hem de yıpratıcıdır. Çocuğun sevgiye, iyi örneklere, açıklayıcı doğru bilgilere ihtiyacı vardır. Bunların yerli yerinde uygulanması ölçüsünde onun dinî eğitim ve öğretimi de başarıya ulaşacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 72, 532; IV, 51, 151, 268, 269, 270, 275, 278, 285, 286, 287, 375; VI, 391; Buhârî, “Zekât”, 9, Edeb”, 18, 81, 108, “ʿAkīka”, 1, 7, 108, “Hibe”, 12-13, “Etʿime”, 2, “Cumʿa”, 11, “Nikâh”, 12, “Rikāk”, 17, “Şehâdât”, 9, “İstiʾzân”, 15, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 22, “ʿİlim”, 18, “Cihâd”,

25, “Savm”, 47; Müslim, “İmâre”, 5, 20, 168, “Eşribe”, 107, “Birr”, 147, “Hibât”, 13, “Mesâcid”, 42, “Selâm”, 15, “Tahâret”, 101, “Fezâʾil”, 62, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 81, “Sıyâm”, 136; İbn Mâce, “Edeb”, 3, 14, “Hibât”, 1, “Nikâh”, 50, 62, “Tahâret”, 135, “Cihâd”, 19; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 54, 66, 70, 77, 108, 144, “Büyûʿ”, 83, “İcârât”, 47, “Talâk”, 35, “Cihâd”, 132, “Selâm”, 4, “Tereccül”, 15, “Edâhî”, 17, 20, “Salât”, 25; Tirmizî, “Birr”, 12, 13, 33, 57, “Daʿavât”, 121, 124, “Ahkâm”, 30, “Siyer”, 17, “Menâkıb”, 9, 50, “Fezâʾilü’s-sahâbe”, 22, “Edeb”, 63, “Edâhî”, 5, 17, “Fezâʾilü’l-cihâd”, 11, “Mevâkīt”, 182; Nesâî, “İftitâh”, 172, “Cumʿa”, 30, “ʿAkīka”, 5, “Hayl”, 14, “İstiʿâze”, 6; İbn Mahled, Ahbârü’s-sıgār (el-Akademiyye içinde, nşr. Abdullah Kenûn), III, Rabat 1986, s. 113-146; İbn Miskeveyh, Tehzîbü’l-ahlâk, Kahire 1299, s. 23-26; İbn Sînâ, el-Kānûn fi’t-tıb, Beyrut, ts., s. 150-154, 157-158; Gazzâlî, İhyâʾ, İstanbul 1318, II, 20, 22-23, 43-45; III, 66-69;

Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu’l-gayb, XXX, 46; İbn Kayyim el-Cevziyye, Tuhfetü’l-mevrûd bi-ahkâmi’l-mevlûd, Beyrut 1403/1983, s. 9-213; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kurʾân, Kahire, ts., IV, 390-393; Münâvî, Feyzü’l-kadîr, Beyrut 1972, II, 297; IV, 84; Âlûsî, Rûhu’l-meʿânî, XI, 88-92; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1208, II, 30-39; İbrahim Canan, Hz. Peygamber’in Sünnetinde Terbiye, Ankara 1980; a.mlf., İslâm’da Çocuk Hakları, İstanbul 1980; a.mlf., “Kur’an’da Çocukla İlgili Meseleler”, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Erzurum 1988, s. 19-42; Halis Ayhan, Din Eğitim ve Öğretimi, Ankara 1985, s. 85-176; Beyza Bilgin, İslâm’da Çocuk, Ankara 1987; Mustafa Öcal, Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar, Ankara 1990, s. 77-132; Mehmed İzzet et-Tahtâvî, “et-Tıfl ve’t-tufûle”, ME, LII/2 (1980), s. 307-321.

Hayati Hökelekli

KELÂM.

Dinî hayat açısından çocukların statüsü ve âhiretteki sorumluluğu konusunda İslâm âlimleri çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebû Hanîfe’ye göre çocuklar her türlü yazının yazılabileceği boş bir levha gibi iman veya küfür niteliğinden soyutlanmış, ancak her birini kabul edebilecek bir

tabiatta doğarlar. Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğunluğuna ve bazı Eş‘ariyye kelâmcılarına göre ise her çocuk, mükellef olduğu anda yüce bir varlık tarafından yaratıldığını bilecek bir güce sahiptir, bu güce de akıl yürütme yeteneğinden ibarettir. Âhiretteki ilâhî mükâfat ve ceza doğuştan sahip olunan özelliklere değil dünyaya geldikten sonra benimsenen inançlara ve işlenen fiillere bağlıdır. Din de sonradan iradî bir seçimle benimsenir ve yaşanır. Başta Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye olmak üzere Selefiyye âlimlerinin çoğunluğu, her çocuğun müslüman olmasını gerektirecek bir yaratılışa sahip olduğunu kabul eder. Özellikle İbn Teymiyye'ye göre çocuklar Allah'ın varlığını, birliğini ve yegâne mâbud olduğunu bilme imkânı verecek yaratılışta olduklarından bir anlamda mârifetullah konusunda zaruri bilgiye de sahip kılınmışlardır. Çocuğun biyolojik yapısı, bünyesi için faydalı olan gıdalara karşı tabii bir temayül göstermesini sağladığı gibi ruhî yapısı da yaratıcısına inanmaya ve tapınmaya karşı onda hem etkili, hem de sürekli bir arzu meydana getirir. Eğer çocuk böyle bir yaratılışa sahip kılınmasaydı peygamberlerin daveti insanlarda ilgi uyandırmaz ve sonuçta peygamberler dinî tebliğlerinde başarısız olurlardı. Âdem neslinin bezm-i elest*te, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusuna “evet” cevabını vermesi (el-A‘râf 7/172) ve Hz. Peygamber'in her insanın fıtrat* üzere yaratıldığını bildirmesi de bu görüşü teyit eder.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu çocukların dinî mükellefiyetlerinin bulunmadığını, ancak ergenlik dönemine girince bütün dinî görevleri yerine getirmekle yükümlü olduklarını kabul eder. Bu çağa girmemiş çocuklara uygulanacak dünya ahkâmı ebeveynlerinin dinine bağlıdır (Halîmî, I, 161). Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile kelâmcılarına ve bazı Şiî âlimlerine göre ebeveynleri kâfir de olsa temyiz çağına gelen çocuklar Allah'a iman etmekle yükümlüdürler. Zira mümeyyiz olan çocuklar, akıl yürütmek suretiyle kendilerini ve kâinatı yaratan yüce bir varlığın bulunması gerektiği sonucuna varabilirler ve bu onların imanla mükellef tutulmaları için yeterlidir. Nitekim Hz. Peygamber temyiz çağına girmiş olan Hz. Ali'yi İslâm'a davet etmiş, o da bu daveti kabul ederek müslüman olmuştur (İbn Abdüşşekûr, I, 153, 155; İbn Teymiyye, Derʾü teʿâruz, VIII, 428). Bu görüşü benimseyenlere göre mümeyyiz olan çocuklar yaptıkları ibadetler sayesinde uhrevî mükâfata nâil olurlarsa da ilâhî emir ve yasaklara muhalefetten dolayı âhirette cezalandırılmazlar. Eş‘ariyye âlimleriyle

Hâricîler'e göre, ergenlik çağına girmemiş çocuklar için, iman etmek de dahil olmak üzere, hiçbir dinî mükellefiyet yoktur. Zira Hz. Peygamber çocukların sorumlu olmadığını açıkça bildirmiştir (Bağdâdî, s. 257).

Ergenlik çağına girmeden ölen müslüman çocuklarının âhiretteki durumları hakkında İslâm âlimleri arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğa göre ölen müslüman çocukları cennete gireceklerdir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de mümin atalarınınkinden farklı bir inanç benimsemeyen zürriyetlerin onlara ilhak edileceği bildirilmiş (et-Tûr 52/21), hadislerde de bulûğa ermeden ölen müslüman çocuklarının anne ve babalarına şefaat edecekleri belirtilmiştir (Müsned, V, 312-313; Buhârî, "Cenâʾiz", 92). Hammâd b. Zeyd, İbnü'l-Mübârek, İshak b. Râhûye gibi ilk devir âlimleriyle Cebriyye'ye mensup bazı bilginler ise müslümanların bulûğa ermeden ölen çocuklarının âkıbeti hakkında bir hüküm vermemek gerektiğini düşünmüşlerdir. Zira bazı hadislerde bunların âkıbetlerini ancak Allah'ın bildiği ifade edilmiştir (Halîmî, I, 159-160; İbn Fûrek, s. 144).

Kâfirlerin bulûğa ermeden ölen çocuklarının âhiretteki durumuyla ilgili olarak İslâm âlimlerinin görüşlerini dört noktada toplamak mümkündür.

1. Kâfir çocuklarının cennete gireceğini savunanların delilleri kısaca şöyledir: Kur'ân-ı Kerîm'de kimsenin başkasına ait günah yükünü taşımayacağı (Fâtır 35/18), herkese yaptığının karşılığının verileceği (el-Mü'min 40/17), peygamber göndermedikçe Allah'ın kullarına azap etmeyeceği (el-İsrâ 17/15) bildirilmiş, bazı hadislerde de kâfirlerin ölen çocuklarının cennete gireceği haber verilmiştir (İbn Hazm, IV, 135; İbn Kesîr, V, 54, 56). Ergenlik çağına girmeden önce ölen ve mükellef olmadıkları için tamamen günahsız olan bu çocukların sırf kâfir bir aile içinde doğmuş olmalarından ötürü azaba uğratılmaları mâkul değildir. Yüce Allah'ın mutlak adalet, hikmet ve rahmet sahibi oluşu, kâfirlerin ölen çocuklarının da müslümanların çocukları gibi cennete girmelerini gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber'e nisbet edilen bazı rivayetlerde kâfir çocuklarının cennet ehlinin hizmetçileri olacakları ifade edilmiştir. Bu çocukların, ebeveynleri kâfir olduğu veya büyümüş olsalardı küfrü benimseyecekleri Allah tarafından bilindiği için cehenneme girecekleri yolundaki bir iddia, kendileri suçsuz oldukları halde başkasının günahı yüzünden cezalandırılacakları anlamına gelir ki bu hem açık naslara hem de ilâhî

adalete aykırıdır (Kādî Abdülcebbâr, s. 378, 477-479; Halîmî, I, 157, 158; İbnü'l-Vezîr, s. 339). Mu'tezile âlimlerinin tamamı, Buhârî, İbn Hazm, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, müfessir Kurtubî, Nevevî, İbn Hacer el-Askalânî gibi Sünnî âlimlerle bazı Şiî ve Hâricî âlimleri bu görüşü benimsemişlerdir.

2. Kâfir çocuklarının cehenneme gireceğini ileri sürenlerin delilleri de şöyle özetlenebilir: Kur'ân-ı Kerîm'de mümin çocuklarının babalarıyla birlikte cennete gireceği ifade edilmiştir (et-Tûr 52/21). Çocukların babalarına tâbi olduğunu belirten bu âyet, kâfir çocuklarının da dünya ahkâmında olduğu gibi âhirette de babalarıyla birlikte bulunacaklarına işaret eder. Ayrıca Hz. Nûh'un diliyle kâfirlerin ancak kendileri gibi fâcir ve kâfir çocuklar doğurduğu ifade edilmiştir (Nûh 71/26-27). Bazı hadislerde de kâfir çocuklarının babalarıyla birlikte cehennemde olacakları belirtilmiştir (İbn Kesîr, V, 56-57). Ayrıca İslâm âlimleri, çocukların dünya ahkâmında babalarına tâbi olmaları gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu durumda kâfir çocuklarının hükmen kâfir kabul edilmesi ve dünyada olduğu gibi âhirette de babalarının dinine göre muamele görmesi hem akla hem

de nakle uygundur (Eş'arî, Makālât, s. 88, 100-101, 111; Halîmî, I, 157; Teftâzânî, V, 134-135). Hâricîler'den Ezârika'nın tamamı, Teftâzânî ile Devvânî gibi bazı Eş'ariyye ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi bazı Selefiyye âlimleri bu görüşü savunanlar arasında yer alır.

3. Kâfir çocuklarının âkıbeti hakkında hüküm vermeyip durumlarını Allah'ın bilgisine havale etmek gerekir. Çünkü ister müslüman ister kâfir aileden olsun, ölen çocukların âkıbetleri hakkında Kur'an'da açık bir hüküm yoktur. Hadislerde ise her iki zümre hakkında farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bu naslar arasından, çocukların cennete mi yoksa cehenneme mi gireceğini sadece Allah'ın bildiğini ifade eden hadisi esas almak en doğru yoldur (Bağdâdî, s. 261; Beyhakī, s. 88-89, İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIV, 372). Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Beyhakī, İbn Teymiyye, Kādî Beyzâvî gibi Selefî ve Eş'arî âlimleriyle bazı Hâricî ve Şiî âlimleri bu görüştedir.

4. Kâfirlerin çocukları âhirette arasât* meydanında imtihana tâbi tutulacaktır. Nitekim konuyla ilgili bazı hadislerde bu çocukların imtihana çekilecekleri haber verilmiştir (İbn Kesîr, V, 54). Buna göre âhirette bizzat

Allah Teâlâ çocukların aklını kemale erdirdikten sonra tutuşturulan bir ateşe girmelerini emredecektir. İlâhî ilimde mümin (saîd) olarak bilinenler bu emre itaat edecekleri için cennete girecekler, buna karşılık kâfir (şakī) olarak bilinenler emre isyan ederek cehenneme atılacaklardır. İbn Kayyim el-Cevziyye bu görüşü tercih edenlerdendir (Beyhakī, s. 92; İbnü'l-Vezîr, s. 340-341). İbn Teymiyye, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bu görüşü benimseyenlerden olduğunu söylerse de (Derʾü teʿâruz, VIII, 401) İbn Fûrek Eş'arî'nin üçüncü şıkta belirtilen görüşü benimsediğini nakleder (Mücerred, s. 144). Ahmed İsâm el-Kâtib Beyhakī'nin, Muvaffak Ahmed Şükrî de İbn Teymiyye'nin dördüncü şıkta zikredilen görüşü savunduklarını iddia etmişlerdir (ʿAkīdetü't-tevhîd, s. 267; Ehlü'l-fetre, s. 97). Ancak bu müelliflere ait eserlerin incelenmesinden anlaşıldığına göre Beyhakī ve İbn Teymiyye üçüncü şıkta belirtilen görüşü tercih edenler arasındadır (el-İʿtikād, s. 91; Mecmûʿu fetâvâ, XXIV, 372).

Kâfirlerin ölen çocuklarının âhirette toprak haline geleceği veya iyi yahut kötü hiçbir amelleri bulunmadığından cennetle cehennem arasında bir yerde (berzah) kalacakları yolunda daha başka görüşler ileri sürülmüşse de âlimlerce bunlara itibar edilmemiştir (Ahmed İsâm el-Kâtib, s. 267).

Gerek bulûğ çağına ulaşmamış çocukların dinen mükellef sayılıp sayılmayacağı, gerekse bulûğ çağından önce ölen müslüman ve gayri müslim çocuklarının âhiretteki durumları hakkında genellikle mezhepler arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı, hatta aynı mezhebe mensup âlimlerin bile ortak bir görüşte birleşemedikleri görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın insanları muvahhid (hanîf) olarak yarattığı, O'nun yaratmasında bir değişikliğin olmayacağı belirtildiği (er-Rûm 30/30) ve sahih hadislerde de aynı hususun ifade edildiği (Müsned, IV, 24) dikkate alınarak doğan her çocuğun fıtrî bir imana sahip bulunduğunu söylemek mümkündür. Bezm-i elestte insanların rableri konusunda bilgilendirildiğini haber veren âyet de (el-A'râf 7/172) bu görüşü desteklemektedir.

Mu'tezile ve Mâtürîdiyye âlimlerinin, bir taraftan temyiz çağına giren her çocuğun iman etmekle mükellef olduğunu savunmaları, diğer taraftan kişinin cennete girmesini sağlayacak olan dinî davranışların iktisabî nitelik taşıması gerektiğini söylemeleri ve neticede hiçbir iktisabî ameli bulunmayan kâfir çocuklarının cennete girecekleri görüşünü benimsemeleri

birbiriyle çelişmektedir. Bu bakımdan İslâm âlimlerinin, “Çocuklar mükellef değildir” tarzındaki düşüncelerine aykırı düşen bu görüş isabetli görünmemektedir.

Âlimlerin, ergenlik çağına girmeden ölen kâfir çocuklarının âhiretteki durumlarıyla ilgili olarak farklı görüşleri savunmaları, bu hususta çelişkili hükümler ihtiva eden rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber’e nisbet edilen bu rivayetlerin bir kısmı zayıf, bir kısmı da uydurma kabul edilmiştir. Bazı âlimler bu rivayetler arasındaki çatışmayı gidermeye çalışırken bu tür hadislerin değişik zamanlarda söylendiği, hiç kimsenin başkasının sorumluluğunu taşımayacağını bildiren âyetin gelmesiyle bu hadislerin neshedildiği ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber’in kâfir çocuklarının cennete gireceklerini ifade eden sözlerinin yürürlükte kaldığı şeklinde beyanlarda bulunmuşlardır (bk. Tecrid Tercemesi, IV, 593). Esasen bu hadisler “âhâd” mertebesinde bulunduğundan (bk. Miftâhu künûzi’s-sünne, “veled” md.) akaid alanında tek başına delil olarak kabul edilemez. Bunların içinden, ölen bütün çocukların cennete gireceğini ifade eden hadisler, muhtelif âyetlerde Allah’ın hiçbir kuluna zulmetmeyeceği, herkesin işlediği amellere göre karşılık bulacağı ve kimsenin başkasının günahından sorumlu tutulmayacağı şeklinde yer alan beyanlar da uygunluk arzetmektedir. Bu sebeple ebeveyni ister müslüman ister kâfir olsun, bulûğ çağına ermeden ölen bütün çocukların cennete gireceğini savunan görüşün tercih edilmesi daha isabetli görünmektedir.

Çocukların dinî durumları müstakil bazı risâlelere konu teşkil etmiştir. Birgivî’nin Ahvâlü etfâli’l-müslimîn’i (İstanbul 1274), Süyûtî’nin el-Ehâdîs fî etfâli’l-müslimîn’i (Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 909) bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Miftâhu künûzi’s-sünne, “veled” md.; Müsned, I, 375; III, 19; IV, 24; V, 73, 312-313; Buhârî, “Cenâʾiz”, 92, 93; Müslim, “Kader”, 25; Ebû Dâvûd, “Salât”, 26; Nesâî, “Cenâʾiz”, 60; Eşʿarî, Makālât (Ritter), s. 35-36, 88,

100-101, 111, 126, 253-254; a.mlf., el-İbâne (Arnaût), s. 78; Halîmî, el-Minhâc, I, 152-161, 164-171; İbn Fûrek, Mücerredü Makālâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşʿarî (nşr. D. Gimaret), Beyrut 1987, s. 144-145; Kādî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, s. 378, 477-482; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 256-261; İbn Hazm, el-Fasl (Umeyre), IV, 127-135; Beyhakī, el-İʿtikād, Beyrut 1404/1984, s. 88-92; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, XXIII, 85; Kurtubî, et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire, Beyrut 1405/1985, s. 591-602; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXIV, 372; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, VIII, 359, 361, 363, 378-384, 401, 402, 428-440, 444, 460-461, 491; İbn Kayyim el-Cevziyye, Hâdi'l-ervâh (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Beyrut 1411/1991, s. 537-541; Şerhu'l-ʿAkīdeti't-Tahâviyye, Beyrut 1400/1980, s. 145; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kurʾân, V, 51-57; Teftâzânî, Şerhu'l-Makāsıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 134-135; İbnü'l-Vezîr, Îsârü'l-hak ʿale'l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 339, 340-341, 399; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, VI, 384, 388; İbn Abdüşşekûr, Şerhu Müsellemi's-sübût, Beyrut, ts., I, 153, 155; İbn Ebû Şerîf, Kitâbü'l-Müsâmere, Kahire 1317 → İstanbul 1400/1979, s. 166-168; Şa'rânî, el-Yevâkīt ve'l-cevâhir, Kahire 1378/1959, I, 152; Birgivî, Risâle fî etfâli'l-müslimîn, Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah, nr. 404, vr. 3ª; Diyarbekrî, Târîhu'l-hamîs, I, 232; Ebü'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber, Haydarâbâd 1321, s. 20; Tecrid Tercemesi, IV, 314-315, 532, 593-594; Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 354; II, 451; M. Muhyiddin Abdülhamîd, en-Nizâmü'l-ferîd bi-tahkīki Cevhereti't-tevhîd, [baskı yeri yok] 1375/1955, s. 31; Ahmed İsâm el-Kâtib, ʿAkīdetü't-tevhîd, Beyrut 1403/1983, s. 266-270; Muvaffak Ahmed Şükrî, Ehlü'l-fetre ve men fî hükmihim, Beyrut 1409/1988, s. 89-101.

Yusuf Şevki Yavuz

FIKIH.

İslâm hukukunda doğumla başlayan ve ergenlik çağına kadar devam eden döneme "çocukluk", bu dönemi yaşayan kimseye de "çocuk" denir. Çocukluk, doğumdan temyiz çağına ve temyizden ergenliğe kadar olmak

üzere ikiye ayrılır. Birinci dönemdeki çocuğa "gayri mümeyyiz", temyiz çağındakine de "mümeyyiz" denir. Her iki dönemdeki çocuk farklı dinî-hukukî hükümlere tâbidir.

İslâm hukuku ana rahminde teşekkül ettiği andan itibaren insanla ilgilenmekte ve hayatının her safhasına ait çeşitli hükümler koymaktadır. Çocuğun teşekkül anından itibaren dokunulmaz bir yaşama sahip olduğu genellikle kabul edilmiştir. Bu sebeple hamileliğin hangi ayında olursa olsun müdahale ile çocuğun düşürülmesi İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından sakıncalı görülmüş ve buna dinî-hukukî bazı sonuçlar bağlanmıştır (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME). Ana karnındaki çocuğun (cenin) bir yönüyle anneden bağımsız bir varlık kabul edilmesi, teşekkül anından itibaren kişiliğin ve buna bağlı olarak eksik vücûb ehliyetinin başlamasına yol açmış ve cenin için bazı hakların doğduğu hükmüne varılmıştır. Ancak bunun için ceninin sağ olarak dünyaya gelmesi şarttır (bk. CENİN). Sağ doğmakla insan hayatında yeni bir safha olan çocukluk dönemi başlamaktadır.

Çocukla onu doğuran kadın arasında tabii bir nesep ilişkisi vardır. Ancak baba ile (annenin kocası) nesep ilişkisinin kurulabilmesi için anne ile baba arasında geçerli bir evliliğin tahakkuk etmiş olması, çocuğun evlilikten en az altı ay sonra doğması ve kocanın baba olacak yaşta bulunması gerekmektedir. Bu son şartın aranması, İslâm hukukunda çocukların velileri tarafından evlendirilebilmesi sebebiyledir. Karı koca arasındaki nikâh fâsid ise nesebin sabit olabilmesi için nikâh akdinin yanı sıra ayrıca zifaf da aranmaktadır. Yine nesebi belli olmayan çocuğun belli şartlar çerçevesinde ikrar yoluyla babasına nisbeti mümkündür (bk. NESEP). Ana baba ile çocuk arasındaki bu nesep ilişkisi, karşılıklı olarak mirasçı-miras bırakan (vâris-mûris) ilişkisini doğurmakta, çocuğun ana babadan alacağı miras payı kız veya erkek oluşu yanında başka mirasçıların bulunup bulunmamasına ve bunların yakınlık derecesine göre farklılık arzetmektedir (bk. KIZ, OĞUL).

Çocuğun nafakası bizzat kendi mal varlığı ile, malı yoksa babası tarafından karşılanır. Ancak çocuğun anne sütüyle beslendiği dönemlerde anne de Hanefî hukukçularına göre dinen, diğer hukukçulara göre ise dinen ve hukuken çocuğuna süt vermekle yükümlüdür. Anne sütünün çocuğun

beslenme ve gelişmesindeki önemi, bu konudaki genel kurala istisna getirilmesini gerekli kılmıştır. Ancak Hanefîler, nafakanın mutlak olarak babanın yükümlülüğünde olduğunu göz önüne alarak çocuğun sütünün teminini de bu gruptan kabul eder ve anneyi hukuken bununla mükellef saymazlar. Bunun sonucu olarak anne çocuğunu emzirmeye zorlanamaz. Diğer mezheplerde ise annenin hukuken buna zorlanması mümkündür. Yalnız çocuğun anne sütünden başkasını kabul etmemesi veya babanın sütanne tutacak malî güce sahip olmaması, yahut sütannenin bulunamaması halinde anne Hanefîler'e göre de hukuken çocuğunu emzirmekle yükümlüdür. Babanın çocukların nafakasını karşılama yükümlülüğü erkek çocuklar için ergenlik çağına, kız çocukları için evleninceye kadar devam eder (bk. NAFAKA).

Çocuğun bakımı, terbiyesi, mal varlığının idaresi, gerektiğinde evlendirilmesi ebeveyne ait haklar ve sorumluluklar grubuna girer. Bu hak ve sorumluluklar Batı hukukunda velâyet kurumu altında toplanmışken İslâm hukukunda iki ayrı kuruma, hidâne ve velâyete paylaştırılmıştır. Çocuğun bakımı ve terbiyesi (hidâne) evlilik devam ettiği sürece çok defa ana babanın ortaklaşa yürüttükleri bir işlev olmaktadır. Ancak evliliğin sona ermesi durumunda çocuğun bakım ve terbiyesinde belli şartlarda annenin öncelik hakkının bulunduğu kabul edilmiştir. Bu öncelik, çocuğun anne sevgisi ve şefkatiyle büyümesinin onun psikolojisine olan olumlu katkılarından ötürüdür. Hz. Peygamber kocasından ayrılan bir kadına, "Sen çocuğunun üzerinde daha fazla hak sahibisin" demiştir (Müsned, II, 182; Ebû Dâvûd, "Talâk", 35). Annenin ölümü halinde bu hak onun gerekli şartları haiz olan kız kardeşine vb. kadın akrabalarına geçer. Hidâne Hanefîler'e göre hem anne hem de çocuk için bir hak olduğundan annenin çocuğunun bakımını talep etme hakkı bulunduğu gibi kaçınma durumunda da belirli şartlarla bunu yapmaya zorlanabilir. Çocuğun hangi yaşlara kadar annenin bakımı ve gözetiminde bulunacağı meselesi cinsiyete göre değişiklik gösterir. Umumiyetle erkek çocuklar yedi dokuz, kız çocuklar da dokuz on bir yaşına kadar annenin bakım ve gözetimi altında kalırlar. Bu yaşlardan sonra kimin gözetiminde bulunacakları meselesi yine çocuğun cinsiyetine ve ana babanın konumuna göre farklılık arzetmektedir (bk. HİDÂNE). Çocuğa ait malların idaresiyle evlenme gibi şahıs varlığıyla ilgili önemli kararların alınmasında ise öncelik babaya, baba sağ değilse baba tarafından dededen başlamak üzere babanın erkek akrabalarına

verilmiştir (bk. VELÂYET).

Gayri Mümeyyiz Çocuk. Doğumla birlikte tam bir kişilik kazanan ve buna bağlı olarak zimmete ve vücûb ehliyetine sahip bulunan çocuk her türlü hak ve borca ehil hale gelir. Satım, miras, vasiyet, hibe vb. yollarla intikal eden her türlü hakkı iktisap edebildiği gibi kendisi için yapılabilen hukukî işlemlerden doğan, ayrıca usul ve akrabalık nafakası gibi sosyal yardımlaşmanın gereği olan ve doğrudan İslâm hukukundan (kanundan) kaynaklanan, haksız fiillerin sonucunda meydana gelen borçlara da muhatap olur. Çocuk öşür vb. vergileri ödemekle de mükelleftir. Çocuğun mallarından zekât verilip verilmeyeceği hususu ise tartışmalıdır. Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre diğer vergiler gibi zekât da çocuğun mal varlığını ilgilendirmekte, dolayısıyla bu mallar için zekât verilmesi gerekmektedir. Hanefî hukukçuları ise vergi yönü bulunmakla birlikte zekâtta ibadet unsurunun ağır bastığını kabul ederek ibadet yükümlülüğü bulunmayan çocuğun malları için zekâtı da gerekli görmezler. Sadaka-i fıtra gelince, Hanefîler zekâtın aksine çocuğun malından sadaka-i fıtrın verilmesi gerektiğini kabul ederler. Hatta çocuğun mal varlığı yoksa sadaka-i fıtır babası veya nafaka ile yükümlü olan kimse tarafından ödenir. Bir başka malî ibadet olan kurban konusunda da Hanefî mezhebindeki hâkim görüş, çocuğun malından kurban kesmenin vâcip olmadığı şeklindedir.

Hak ve borç doğurucu hukukî işlemler gayri mümeyyiz çocuklar adına kanunî temsilcisi tarafından yapılır. Çocuk, temyiz gücüne sahip bulunmadığı bu dönemde bağış kabulü gibi tamamen lehine olan hukukî işlemleri yapamadığı gibi kanunî temsilcisi tarafından satın alınan bir malı teslim alması vb. tasarruf muamelelerinde de bulunamaz. Bu sebeple çocuğa yapılan teslimin hukukî bir sonucu yoktur; malın telef olması durumunda tazmin sorumluluğu satıcınındır. Yine bu dönemde çocuk, malî yönü ağır basan ve bu sebeple bazı mezheplerce yapılması gerekli görülenlerin dışındaki ibadetlerle de mükellef değildir. Yapmış olduğu ibadetler ileride bu konuda doğabilecek bir yükümlülükten kendisini kurtarmaz.

Gayri mümeyyiz çocuğun cezaî ehliyeti yoktur. Bunun sonucu olarak had ve kısası gerektiren bir suç işlemesi halinde cezalandırılmaz. Ancak kişi

hakkının ihlâli söz konusu olduğunda çocuk doğacak malî sorumluluktan kurtulamaz. Meselâ kısası gerektiren bir suç işlerse kısas cezası diyete dönüşür, bu diyeti de çocuğun âkıle*si öder. Yine hırsızlık yapması halinde çocuğa had cezası verilemezse de çaldığı mal iade edilir, malı telef etmişse tazmin sorumluluğu vardır. Öte yandan bir kimsenin malını itlâf etmesi gibi doğrudan (mübâşereten) haksız fiillerinden doğan zararlar bizzat çocuğun mal varlığından ödenir. Zira tazmin sorumluluğu eda ehliyetine değil vücûb ehliyetine dayanır. Bu çağdaki çocuğun ta‘zîri gerektiren suçlarda da cezaî bir sorumluluğu bulunmamaktadır.

Mümeyyiz Çocuk. Temyiz çağı çocuğun iyi ile kötüyü, kâr ile zararı ayırdığı bir dönemdir. Bu çağın başlangıcı olarak genellikle yedi yaş kabul edilir. Hz. Peygamber’in, çocukların yedi yaşında namaz kılmaya alıştırılmalarına yönelik hadisi (Tirmizî, “Mevâkīt”, 182), çocuğun ancak bu yaştan itibaren yaptığı işin sonuçlarını idrak etmeye başladığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Temyiz gücünün teşekkülünde insan ve çevre faktörü de önem arzettiğinden bu çağın başlangıcı çocuktan çocuğa farklılık gösterebilir. Temyiz çağından itibaren çocuğun tâbi olduğu dinî-hukukî hükümler öncekinden kısmen farklıdır.

Ebû Hanîfe ile Muhammed’e göre mümeyyiz çocuğun müslüman olması da dinden çıkması da (irtidad) geçerlidir. Ebû Yûsuf’a göre lehte bir davranış olan İslâmiyet’i benimsemesi muteberdir, ancak irtidadı aleyhte olduğu için geçerli sayılmaz. Şâfiîler’e ve diğer mezheplerdeki hâkim görüşe göre ise dinî emirlerle mükellef olmayan mümeyyiz çocuğun müslüman olmasına da dinden çıkmasına da itibar edilmez. Çocuk bulûğa kadar ebeveyninin dinine tâbidir, bunlardan birisinin müslüman olması durumunda çocuk da ona bağlı olarak müslüman kabul edilir. Mümeyyiz çocuk namaz ve oruç gibi ibadetlerle mükellef değildir. Fakat eğitim amacıyla temyiz çağından itibaren ibadete teşvik edilir. Önceki dönemden farklı olarak temyiz gücüne sahip bulunması sebebiyle bu dönemde yapmış olduğu ibadetler geçerlidir. Ancak bulûğdan önce yaptığı hac ibadeti nâfile yerine geçer; bununla hac farîzasını ifa etmiş sayılmaz.

Eda ehliyeti bakımından mümeyyiz çocuk eksik ehliyetlidir. Bu konuda onu ilgilendiren hukukî işlemler üçe ayrılır. 1. Lehine olan işlemler. Bağış kabulü gibi sadece mal varlığında artmaya yol açan işlemleri mümeyyiz

çocuk kimseye danışmadan yapabilir. 2. Aleyhine olan işlemler. Vakıf kurmak, kefil olmak gibi mal varlığında azalmaya yol açan işlemleri hiçbir şekilde yapamaz. Bu tür işlemleri veli veya vasînin de yapma yetkisi bulunmadığından bunlara izin veya icâzet vermesi mümkün değildir. Hayır işlerine yönelik olarak vasiyet yapması ise tartışmalıdır. Şâfiî ve Mâlikî fakihlerine göre vasiyet ölümden sonra hüküm doğuracağından çocuğun sağlığında mal varlığında bir azalmaya yol açmaz. Bu sebeple mümeyyiz çocuğun hayır işlerine yönelik vasiyeti geçerlidir, Hanefîler'e göre ise geçerli değildir; zira vasiyetin çocuğun mirasçılarına zararı vardır. Herhangi bir dinî emir ve yasakla mükellef olmadığı için günah işlemeyen, bu sebeple de hayır yapmaya ihtiyacı bulunmayan çocuğun vasiyetini geçerli kılmak için bir sebep yoktur. Çağdaş hukukçulardan Mustafa Ahmed ez-Zerka, Hanefî mezhebindeki genel prensipler ışığında mümeyyiz çocuğun vasiyetinin geçersiz (bâtıl) değil mirasçıların icâzetine bağlı (mevkuf) olması gerektiği kanaatindedir. Çünkü bu mezhepte, vasiyetin mirasçılara zarar verdiği durumlarda kural vasiyetin geçersiz olması değil mirasçıların icâzetine bağlı olmasıdır (el-Fıkhü'l-İslâmî, II, 765-766). 3. Lehine ve aleyhine olma ihtimali bulunan işlemler. Mümeyyiz çocuk satım, kira gibi lehine de aleyhine de olması muhtemel hukukî işlemleri, Hanefî ve Mâlikîler'e göre kanunî temsilcisinin ya önceden izin veya sonradan icâzet vermesiyle yapabilir. Hanbelîler'e göre ise bu işlemlerin geçerli olması için mümeyyiz çocuğa önceden kanunî temsilcinin izin vermesi gerekir; sonradan verilen icâzetle bu tür işlemlerin yapılması mümkün değildir. Şâfiîler'de kural olarak velinin yapabildiği işlemleri mümeyyiz çocuk yapamaz. Çocuğun vasiyetinin geçerli olması, bu işlemin veli veya vasî tarafından yapılamaması sebebiyledir.

Hanefîler'e göre hukukî işlemleri yapabilmesi için çocuğa önceden izin verilmesi durumunda gabn-i fâhişin bulunması bu işlemlerin sonucunu etkilemez. Ancak bu gabn-i fâhiş, karşı tarafın mümeyyiz çocuğu aldatması (tağrîr) sonucu olmamalıdır. Mezhepte hâkim olan bu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise söz konusu hukukî işlemin geçerli olabilmesi için gabn-i fâhişin bulunmaması şarttır. Önceden izin verilmeyip sonradan icâzet verilmesi halinde, her üç hukukçuya göre de hukukî işlemde gabn-i fâhiş bulunmamalıdır. Hanefîler'e göre iznin genel olması gerekir. Belli kişilerle veya belli ticarî işlerle sınırlı bulunması mümkün değildir. Çünkü izin kısıtlılığın düşürülmesi işlemi olup

sınırlandırmayı kabul etmez. Ancak veli veya vasî iznini bütün olarak geri alabilir. Diğer mezheplerde ve özellikle Hanbelîler'de iznin sınırlandırılması mümkündür; mümeyyiz çocuk bu durumda belirtilen sınırlar içinde hukukî işlemleri yapma ehliyetine sahiptir. Velinin çocuğu belli bir malı almak üzere göndermesini de izin saymamak gerekir. Nikâh akdi de Hanefîler'e göre lehte ve aleyhte olması ihtimali bulunan işlemler grubuna girer. Ancak mümeyyiz çocuk evleneceği kadın için mislî mehirden fazlasını ödeyemez veya ödenmesini taahhüt edemez; mislî mehirden artan kısım bağış niteliği taşır ve çocuğun aleyhine olan bâtıl işlemler grubunda yer alır. Velisinin izin veya icâzetiyle de olsa evlenme ehliyetine sahip bulunan mümeyyiz çocuk, tamamen aleyhinde bir işlem olarak kabul edildiği için bulûğa kadar karısını boşayamaz. Velisi de onun adına bu işlemi yapamaz.

Mümeyyiz çocuğun kendi adına yapacağı hukukî işlemler bakımından sahip olduğu eda ehliyeti kendisinin korunması amacıyla sınırlı kabul edilmişse de Hanefîler'e göre diğer bir şahsın vekili olarak yapabileceği hukukî işlem yetkisi sınırsızdır (Mecelle, md. 1458). Çünkü vekâlet ilişkisi çerçevesinde yapacağı hukukî işlemlerin leh ve aleyhteki sonuçları kendisi için değil müvekkili için doğmaktadır. Bu tür işlemler tecrübe kazandırdığından çocuk için faydalı kabul edilmiştir. Diğer mezheplere göre ise mümeyyiz çocuk kendi adına yapamadığı hukukî işlemleri başkasının vekili olarak da yapamaz.

Mümeyyiz çocuğun cezaî sorumluluğu esas olarak gayri mümeyyiz çocuğun sorumluluğu gibidir. Hz. Peygamber'in

ergenlik çağına gelinceye kadar çocuktan sorumluluğun kaldırıldığını ifade eden hadisi (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17) konunun mesnedini teşkil etmektedir. Bu sebeple had ve kısas gerektiren suçların mümeyyiz çocuk tarafından işlenmesi durumunda suçluya bu suçlar için terettüp eden ceza verilmez ancak gerek had ve kısas gerekse ta'zîr grubuna giren suçlardan birisini işlemesi durumunda uygun ıslah edici müeyyidelerin uygulanması mümkündür. Ayrıca gayri mümeyyiz çocukta olduğu gibi şahıs haklarının ihlâl edildiği suçlarda diyet veya çalınan malın iade ve tazmini gibi malî sorumluluk söz konusudur. Şâfiîler, gayri mümeyyiz çocuktan farklı olarak mümeyyiz çocuğun diyetinin âkılesi tarafından değil bizzat kendisi

tarafından ödenmesini gerekli görürler.

Çocukluk çağı ibadetler, ceza ve aile hukuku bakımından bulûğla sona ermekte ve ergen kimse tam ehliyet kazanmaktaysa da malî yönü bulunan hukukî işlemler açısından sadece bulûğ yeterli görülmemekte, onunla birlikte reşîd olma niteliği de aranmaktadır. Bulûğ çağına gelmiş fakat reşîd olmamış kimseler malî işlemler bakımından mümeyyiz küçükler gibi yine eksik ehliyetli kalmaya devam ederler (bk. RÜŞD; SEFEH).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 182; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 35, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Mevâkīt”, 182; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, tür.yer.; Üsrûşenî, Câmiʿu ahkâmi’s-sıgār (Bedreddin Simâvî, Câmiʿu’l-fusûleyn ile birlikte), Kahire 1300, I-II; Mecelle, md. 852, 853, 966, 967, 1458; Kadri Paşa, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Beyrut 1987-88, md. 483; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukud, Beyrut 1948, II, 104-107; a.mlf., el-Mebâdiʾü’ş-şerʿiyye, Beyrut 1981, s. 84; Muhammed Ebû Zehre, el-Ahvâlü’ş-şahsiyye, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 386-415; a.mlf., Usûlü’l-fıkh, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 263-268; a.mlf., el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü’l-Fikri’l-Arabî), s. 437-444; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, II, 751-776; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıkhü’l-İslâmî fî üslûbihi’l-cedîd, Dımaşk 1405/1985, IV, 123-127; V, 417-437; VII, 82-84; Abdülkerîm Zeydan, el-Medhal, Bağdad 1402/1982, s. 314; a.mlf., el-Vecîz fî usûli’l-fıkh, Bağdad 1405/1985, s. 94-99; Seyyid Sâbık, Fıkhü’s-sünne, Kahire, ts. (Mektebetü Dâri’t-Türâs), II, 288-301; M. Akif Aydın, İslâm Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 51-56; Zekiyüddin Şâban, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 250-252; Orhan Çeker, İslâm Hukukunda Çocuk, İstanbul 1990, tür.yer; Toufy Fahd – Muhammad Hammoudi, “L’Enfart dans le Droit Islamique”, Recueills de la Société Jean Bodin pour l’Histoire Comparative des Instituions, XXXV, Bruxelles 1975, s. 287-346.

Mehmet Âkif Aydın

ÇOCUK DÜŞÜRME

Çok eski dönemlerden itibaren çeşitli toplumlarda sık sık karşılaşılan, dinî, hukukî ve ahlâkî yönü üzerinde önemle durulan bu sosyal olgu klasik fıkıh kitaplarında ıskāt-ı cenîn, modern Arapça'da ichâd tabirleriyle karşılanmaktadır.

Tarih boyunca çocuklara karşı takınılan tavır muhtelif toplumlarda farklı görünümler arzetmiştir. Çocukların çeşitli vesilelerle kurban edilmesi Ken'ânîler'den Grekler'e, Hintliler'den Çinliler'e kadar birçok toplumda yaygın bir gelenek halini almakla birlikte genellikle dinler ana karnındaki çocuğun düşürülmesini yasaklamışlardır. Hinduizm'de çocuk düşürme yasaktır, böyle bir fiili işleyen kadın bulunduğu kastın dışına atılır. Hinduizm'in kutsal kitaplarından Atharvaveda'ya göre çocuk düşürmekten daha büyük günah yoktur. Budizm ve Zerdüştîlik'te de çocuk düşürmek yasaktır. Buna karşılık eski Yunan'da aile fertlerinin sayısını sınırlandırmak için çocuk düşürüldüğü gibi doğan çocukların öldürülmesi de söz konusuydu. Aristo, sakat doğma ihtimali karşısında ceninin canlı hale gelmeden önce düşürülmesini tavsiye etmiştir.

Yahudi kutsal kitabında evlilik ve çoğalma emredilmiş (Tekvîn, 1/28), bu sebeple çok kadınla evlilik, kısır eşin boşanması ve câriyelik meşrû sayılmış, dolayısıyla çocuk düşürme de yasaklanmıştır. Ahd-i Atîk'e göre bir kimse ana karnındaki çocuğun düşmesine sebep olursa kocanın belirleyeceği bir meblağı ödemek mecburiyetindedir. Bu olay kadının ölümüne yol açmışsa ölüme ölümle karşılık verilecektir (Çıkış, 21/22-23). Yahudi tarihçisi Josephus'a göre çarpma sonucu rahimdeki çocuğunun düşmesine sebebiyet veren kimseye, biri nüfusun azalmasına karşılık olarak, diğeri de zararın telâfisi için, kadının kocasına verilmek üzere iki kat para cezası tertip edilir (EJd., II, 99). Yine Josephus'a göre şeriat (Tevrat) bütün çocukların doğmasını emreder ve kadının çocuğunu düşürmesini veya tohumu imha etmesini yasaklar. Bunu yapan kadın, çocuğunun ölümüne ve aileden birinin eksilmesine sebep olduğu için cânidir. Annenin hayatı için tehlike söz konusu olduğu takdirde gebeliğin ilk zamanlarında çocuğun düşürülmesine izin verilmekte, fakat cenin belli bir şekil almışsa

kadının hayatını tehlikeye düşürse bile buna izin verilmemektedir. Bazı din bilginleri, bu sonuncu durumda çocuk düşürmenin meşrû olduğunu kabul etmektedirler. İsrail Devleti'nin kanunlarına göre çocuk düşürmek suçtur ve hapisle cezalandırılır (EJd., II, 100-101).

Evliliğin temel hedefini nesli çoğaltmak olarak telakki etmeyen Ahd-i Cedîd'de çocuk düşürmeyi yasaklayan bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak Hıristiyanlık'ta da çocuk düşürmek büyük günah kabul edilmiştir. Hıristiyan geleneğine göre Tanrı varlıkları belirli bir süre için yaratmıştır ve her hayat sahibi için fizikî ölümü mukadder kılmışsa da asıl hedef hayatın devam ettirilmesidir. Aslında ölüm insanlar arasına şeytanın arzusuyla ve günah vasıtasıyla girmiştir. Bu sebeple ölümü yenmeye çalışmalıdır. Çünkü "Tanrı ölülerin değil dirilerin Tanrı'sıdır" (Matta, 22/32). Kilise geleneğinde insan hayatının önemi üzerinde durulmuş, başlangıçtan itibaren bütün safhalarında korunması gerektiği vurgulanmış, bu konuda evlât katlinin yaygın olduğu Grek-Roma dünyasının âdetlerine karşı çıkılmıştır. I. yüzyılın sonunda kaleme alınan anonim "Didache" adlı eserde, "Rahmin ürününü düşürmek suretiyle öldürmeyecek, doğmuş çocuğu da telef etmeyeceksin" denilmektedir. II. yüzyılda yaşamış Grek kilise babalarından Athenagoras, hıristiyanların çocuklarını düşürmek için ilâç kullanan kadınları câni kabul ettiklerini bildirerek ana karnındakiler de dahil olmak üzere çocuk katillerini kınamaktadır. Kilise tarihi boyunca kilise babaları, kilise bilginleri aynı doktrini savunmuşlardır. Cenine ruhun veriliş anıyla ilgili tartışmalar bile çocuk düşürmenin gayri meşrûluğunda bir tereddüte sebep olmamıştır. Ortaçağ'da, cenine ilk haftalardan sonra ruh verildiği kanaati yaygın olmasına rağmen ilk günlerdeki çocuk düşürmenin de büyük suç olduğunda şüphe edilmemiştir. I. Mayence Konsili, çocuk düşürme ile ilgili olarak daha önceki konsillerin verdiği cezaları aynen benimsemiş ve çocuğunu düşüren kadına en ağır cezayı tertip etmiştir. Gratien genelgesinde (1140), "Hamile kaldığı çocuğu düşürme yoluyla telef eden cânidir" denilmektedir. St. Thomas d'Aquin, çocuk düşürmenin tabiat kanununa aykırı ağır bir suç olduğunu belirtmiştir. Papa XI. Pie, XII. Pie ve XXIII. Jean aynı görüşü ifade ve ilân etmişlerdir. Papa VI. Paul'ün başkanlık ettiği II. Vatikan Konsili de (1962-1965) şu kararıyla çocuk düşürmeyi

yasaklamıştır: “Hayat, hamile kalıştan itibaren âzami itina ile korunmalıdır. Çocuk düşürme ve evlât katli çok ağır suçlardır.”

BİBLİYOGRAFYA

Jean-Louis Flandrin, L’Église et le Contrôle des naissances, Paris 1970, s. 34-35, 39-48; J. Gardrier, The Faiths of the World, London, ts., II, 133; “Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l’avortement provoqué”, La Documentation Catholique, LXXI/1645, Paris 1974, s. 1068-1073; M. Elon, “Abortion”, EJd., II, 98-101; A. E. Crawley, “Foeticide”, ERE, VI, 54-57.

Ömer Faruk Harman

İslâm Dininde Çocuk Düşürme.

İslâm hukukçuları çocuk düşürmenin dinî hükmü konusunda iki gruba ayrılırlar. Çoğunluğun yer aldığı birinci gruba göre hamileliğin hiçbir döneminde meşrû sebep olmaksızın çocuk düşürmek câiz değildir. Allah’ın yarattığı ceninin hayatına insan tarafından son verilmesi meşrû olamaz. İkinci grupta yer alan hukukçulara göre ise hamileliğin ilk dönemlerinde çocuğun düşürülmesi haram değildir. Bunlardan bazılarına göre böyle bir fiil mekruh, bazılarına göre de mubahtır. İkinci grup âlimler, hangi şartlarla ve hangi süre içinde çocuğun düşürülebileceği hususunda çok farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun başlıca sebebi, doğrudan konuyla ilgili nas bulunmaması ve mezhep imamlarından bu hususta belli görüşlerin nakledilmemesidir. Ayrıca bu grup içinde yer alan âlimlerin ictihadlarında, dönemlerinde cenin hakkında mevcut tıbbî bilgilerin yetersizliği de önemli ölçüde etkili olmuştur.

Hamileliğin ilk döneminde belli bir süre içinde çocuğun düşürülmesinin mubah olduğunu söyleyen âlimler genelde “ruhun üflenmesi” zamanını, bazan da ceninin anne karnında tam teşekkül etmesi safhasını esas alırlar. Başta Buhârî olmak üzere birçok hadis kaynağında sahih olarak rivayet

edilen bir hadise göre ana rahmindeki cenine üçüncü kırk günün bitiminde ruh üflenir ve eceliyle kaderi belirlenir (Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 6). Ruhun üflenmesinden söz etmemekle birlikte insanın eceliyle kaderinin belirlenmesinden bahseden başka hadislerde kırk veya bunun küsurları gibi daha az sayıda günlerin verildiği de görülmektedir (Müsned, III, 397; IV, 7; Müslim, "Kader", 2, 4). Ancak fıkıh kitaplarının hemen hemen çoğunda, muhtemelen ikinci grup hadislerde ruhun üflenmesinden açıkça bahsedilmemesi sebebiyle, çocuk düşürmeyle ilgili görüşlerin ilk hadise dayandırıldığı ve bundan hareketle cenine ruhun ilk 120 günden sonra üflendiği hususunda bir görüş birliğine varıldığı görülmektedir. Bu anlayışta, ceninin anne karnındaki yaratılış safhalarından bahseden âyetin (el-Mü'minûn 23/12-14) dolaylı ifadesinin de önemli payı vardır. İkinci grup hadislerde de ruhun üflenmesinin kastedildiği ve bunun ilk kırk günden sonra vuku bulduğu tarzında farklı bir yorum da mevcuttur (bk. Şerefü'l-Kudât, XIII/12, s. 50-63). Öte yandan ruhun üflenmesinden önce çocuk düşürmeyi mubah kabul edenler, çoğunlukla ceninin vücut yapısının ancak ruhun üflenmesi safhasında tamamlanması sebebiyle, insan olma vasfını da bu safhada kazanacağı varsayımından hareket etmektedirler. Çocuk düşürmenin dinî hükmünde, ceninin ilk 120 günün hangi safhasında olduğuna bakarak ayırım gözetenler de benzeri bir noktaya dayanmaktadırlar. Bugünkü tıbbî bilgiler, dördüncü aydan itibaren, hatta daha önceden ceninde iç organların tamamen teşekkül ettiğini, dış görünümünün belirgin şekilde insana benzediğini ve annenin hissedebileceği şekilde hareket kabiliyeti kazandığını ortaya koymaktadır. Bu genel tesbitten sonra mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde belirtmek mümkündür:

Hanefî mezhebinde ruh üflenmeden önce çocuk düşürmenin mubah olduğunu söyleyen hukukçular varsa da (bk. İbn Âbidîn, II, 380) hâkim görüş, bunun ancak haklı bir sebebe dayanması ile câiz olabileceği şeklindedir (Mv.F, II, 58). İbn Vehbân, emzirdiği bir çocuğu bulunan kadının hamilelik sebebiyle sütten kesilmesi ve kocasının malî durumu itibariyle sütanne tutma imkânına sahip olmaması halinde mevcut çocuğun ölümünden endişe duyulmasını, çocuğun düşürülmesi için geçerli bir mazeret kabul etmiştir (İbn Âbidîn, III, 176). Bugün tıp açısından anne sağlığı için ciddi bir tehlike söz konusu olmasının da geçerli bir özür kabul edilebileceği açıktır. Mâlikî mezhebine göre kırk günden sonra çocuk

düşürmek haramdır. Bu süreden önce düşürülmesi halinde mubah veya mekruh olduğunu söyleyenler varsa da çoğunluk bu durumda da haram olduğu görüşündedir. Şâfiî mezhebinde, ruh üflenmeden önce bunun câiz olup olmadığı konusunda iki farklı görüş mevcuttur. İmam Gazzâlî ne zaman olursa olsun çocuk düşürmenin cinayet olduğunu söylerken bazı âlimler bunun haram değil mekruh olduğu, ancak ilk günlerden ruh üflenme vaktine doğru gidildikçe tenzîhen mekruhtan harama doğru bir değişme göstereceği, çocuğun 120. güne yaklaşıldığı sırada düşürülmesinin ise haram hükmü içinde değerlendirilmesinin kuvvet kazanacağı tarzında bir izah getirmişlerdir. Hanbelî mezhebinde bazı âlimler, ruh üflenmesinden önce çocuk düşürmenin mubah olduğuna dair görüş belirtmekle birlikte mezhepte hâkim görüş çocuk düşürmenin bu dönemde de haram olduğu şeklindedir.

Ruh üflendikten sonra çocuk düşürmenin veya aldırmanın haram olduğunda ve bu davranışın cinayet telakki edileceği konusunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Klasik fıkıh kaynaklarında bu konudaki ifadelerin mutlak olarak zikredildiği dikkate alınınca bu hükmün anne sağlığının söz konusu olduğu durumlarda da geçerliliğini koruduğu düşünülebilir. Nitekim bazı kaynaklarda bu husus açıkça belirtilmiştir (bk. Tûrî, VIII, 233). İbn Âbidîn'e göre de cenin canlı ise annenin hayatından endişe duyulacak olsa bile alınması câiz değildir. Çünkü annenin bu sebeple ölmesi bir ihtimaldir, ihtimalden hareketle herhangi bir insanın öldürülmesi câiz olmaz (Reddü'l-muhtâr, I, 602). Ancak Küveyt'te yayımlanmakta olan fıkıh ansiklopedisinin (el-Mevsûʿatü'l-fıkhiyye) ilim heyeti, ceninin alınmaması halinde annenin hayatının kesin olarak tehlikeye girmesi tıbben söz konusu ise, çocuğun varlığının temelde annenin varlığına dayanması ve sağ olarak doğmasının kesin olmamasına karşılık annenin kesin şekilde hayat sahibi bulunması sebebiyle, anne hayatının dikkate alınmasının daha doğru olacağı görüşüne varmıştır (Mv.F, II, 57). İbn Âbidîn'in, söz konusu hükme döneminin tıbbî bilgileri ışığında vardığı göz önünde bulundurularak ikinci görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Ayrıca çocuğun alınmaması sebebiyle annenin ölmesi halinde çocuğun da hayatını sürdüremeyeceği açıktır.

Cenine karşı bir cinayet işlenmesi halinde gurre denilen bir ceza-tazminat ödenir. Bunun için çocuk düşürmenin kasten veya hata ile olması, yahut

anne veya baba tarafından işlenmesi sonucu değiştirmez. Ayrıca rahimde mevcut cenin sayısı kadar gurre ödenir. Ancak gurre ile birlikte kefâretin gerekli olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. Hanefîler'le Mâlikîler kefâretin vâcip değil mendup olduğu kanaatindedirler. Çünkü Hz. Peygamber bir dava dolayısıyla bu konudaki hükmünü bildirirken yalnız gurreyi zikretmiş, kefâretten söz etmemiştir.

Öte yandan kefâret, kendi başına müstakil bir varlık olan insana karşı işlenen cinayetlerde söz konusudur. Halbuki cenin bu anlamında müstakil bir varlık olmayıp anneye bağlıdır. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri ise gurre ile birlikte kefâretin de vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira cenin de diyetle tazmin edilen bir şahsiyettir. Hz. Peygamber'in söz konusu davada kefâreti zikretmemiş olması onun vücûbuna engel teşkil etmez. Ayrıca bu iki mezhebe göre cenine karşı işlenen cinayete birden fazla kişinin katılması durumunda her birinin ayrı kefâret ödemesi gerekmektedir (bk. GURRE).

Çocuk düşürme fiilinin sonuçlarıyla ilgili olarak bazı dinî ve hukukî hükümler söz konusudur. Çocuk canlı olarak düşmüş yani ağlaması duyulmuşsa yıkanması ve namazının kılınması gerektiği konusunda ittifak vardır. Eğer canlılık alâmeti göstermezse Hanefîler'e göre yıkanır, kefenlenir ve defnedilir. Şâfiîler'e göre ise dört ayı doldurmuş olması halinde yıkama, kefenleme ve defin işlemleri yapılır. Her iki mezhebe göre de bu durumda cenaze namazı kılınmaz. Hanbelîler'e göre dört ayı doldurmuş olarak doğan bir çocuk yıkanır ve cenaze namazı kılınır. Mâlikîler ise hayat alâmeti göstermeyen çocuğun namazının kılınmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Kefenlenemeyecek ve cenaze namazı kılınamayacak durumda olanlar da bir kumaş parçasına sarılarak defnedilir.

Bütün yaratılışı tamamlanmış (ruh üflenmiş) çocuğun düşürülmesi halinde kadın lohusalık, iddet*, istibrâ*, doğuma bağlı kılınmış talâkın vâki olması vb. konularda normal bir doğum yapmış gibi kabul edilir. Hamileliğin ilk dönemlerinde, yani ruh üflenmeden vuku bulan düşüklerde ise Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre kadın lohusa sayılmaz. Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve bir rivayete göre de İmam Muhammed, kadının gusletme zorunda olmamakla birlikte abdest almasının gerektiği kanaatindedirler. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise bu durumda da kadın lohusa sayılır ve boy abdesti alması gerekir. Düşüğün şekli ve organları tam olarak belirmiş

durumda değilse Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre iddet son bulmaz ve doğuma bağlı kılınan talâk gerçekleşmez. Şekil ve organları tam olarak belirmiş düşükte ise her üç mezhebe göre de iddet sona erer. Doğuma bağlı talâk Hanefî ve Hanbelî fakihlerine göre gerçekleşir, Şâfiîler’e göre gerçekleşmez. Mâlikîler, hamileliğin ilk merhalesinde vâki olan düşüklerde bile iddetin son bulacağı görüşünü benimsemişlerdir. Şekil ve organları tam belirmemiş düşükle iddetin sona erip ermediği konusunda fakihlerin farklı görüşler ileri sürmeleri, kendi zamanlarındaki bilgilerle hamileliğin sona erip ermediğinin kesin şekilde tesbit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bugünkü tıbbî bilgiler ışığında hangi aşamada olursa olsun hamileliğin ortadan kalktığını gösteren her düşük olayında iddetin sona erdiğini kabul etmek gerekmektedir.

Annenin veya başka bir kimsenin müdahalesiyle çocuğun düşmesi durumunda cenin için hamilelik esnasında sabit olan miras, vasiyet ve vakıfla ilgili haklar, sağ doğduktan sonra ölen çocukta olduğu gibi mirasçılarına intikal eder. Ceninin anne karnında kendiliğinden ölmesi halinde ise bu haklardan hiçbirisi mirasçıları için sabit olmaz (bk. CENİN).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 397; IV, 7; Buhârî, “Bedʾü’l-halk”, 6; Müslim, “Kader”, 2, 4; Sahnûn, el-Müdevvene, VI, 399; Gazzâlî, İhyâʾ, II, 51; Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 410; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 380, 381; İbn Kudâme, el-Mugnî, Riyad 1401/1981, VII, 815 vd.; Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 301; İbn Cüzey, el-Kavânînü’l-fıkhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kalem), s. 183; Zeylaî, Tebyînü’l-hakāʾik, Bulak 1313 → Beyrut, ts., II, 166; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 46; Tûrî, Tekmiletü’l-Bahri’r-râʾik, Kahire 1311, VIII, 233; Haskefî, ed-Dürrü’l-muhtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr ile birlikte), Beyrut, ts., II, 380; Desûkı, Hâşiye ʿale’ş-Şerhi’l-kebîr, II, 266, 267; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, Beyrut, ts., I, 602; II, 380; III, 176; V, 377-379; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VII, 77, 81; Subhî es-Sâlih, Meʿâlimü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1978, s. 212-231; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1983, s. 289 vd.; İzzet Hasaneyn, el-İchâd ve cerâʾimü’l-

aʿrâz beyne’ş-şerîʿati ve’l-kanûn, Riyad 1405, s. 9-39; Ümmü Gülsüm el-Hatîb, Kadıyyetü tahdîdi’n-nesl fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Cidde 1984, s. 149-188; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tarîkī, Tanzîmü’n-nesl ve mevkıfü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye minh, Riyad 1410, s. 159-281; Muhammed Sellâm Medkûr, “Tanzîmü’n-nesl min vücheti nazari’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Mecelletü’l-Kānûn ve’l-iktisâd, XXXV, Kahire 1965, s. 973-995; Hüseyin Atay, “Kur’an ve Hadiste Aile Planlaması”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 1-22; Kâmil Hâlid es-Saîd, “Cerîmetü’l-ichâd”, Dirâsât, XI/3, Amman 1984, s. 171-219; Şerefü’l-Kudât, “Metâ tünfehu’r-rûh fi’l-cenîn”, a.e., XIII/12 (1986), s. 39-63; Mustafa Öztürk, “Osmanlı Döneminde Iskat-ı Ceninin Yeri ve Hükmü”, Fırat Üniversitesi Dergisi, sy. 1, Elazığ 1987, s. 199-208; Muhammed Nuaym Yâsin, “Ahkâmü’l-ichâd”, Mecelletü’ş-Şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 13, Küveyt 1989, s. 245-280; Mv.Fİ, III, 158-171; Mv.F, II, 56-65.

Orhan Çeker

ÇOK EVLİLİK

Bu tabir aslında hem bir erkeğin aynı zamanda birden çok kadınla (polygamy, taaddüd-i zevcât), hem de bir kadının aynı zamanda birden çok erkekle (polyandry, taaddüd-i ezvâc) evli olması halini ifade eder. Ancak umumiyetle dinlerde ve beşerî sistemlerde çok kocalılığın mümkün olmaması ve uygulamaların çok karılılık şeklinde görülmesi sebebiyle çok evlilikten genellikle çok karılılık kastedilmektedir.

Toplumun hayat tarzı, gelenekleri, kültürü, erkek-kadın nüfus oranı, ekonomik ihtiyaç ve imkân, sosyal statü, bölgesel şartlar gibi dış faktörlerle de yakından ilgili olan çok evlilik insanlık tarihinde yaygın bir geçmişe sahip bulunmaktadır. Eski Bâbil ve Mısır'da yaşayanlardan Atinalılar'a, Hintliler'e, İranlılar'a, Türkler'e, Slavlar'a, Cermenler'e ve Anglosaksonlar'a varıncaya kadar birçok millet ve toplumda çok evliliğin uygulama alanı bulduğu bilinmektedir. Hammurabi kanunlarında belirli şartlarla ikinci evliliğin meşrû kabul edildiği görülür. Arkeolojik kazılardaki bulgulardan, Anadolu'da da bazı durumlarda çok evliliğin uygulandığı anlaşılmaktadır. Brahmanizm ve Zerdüştîlik gibi Doğu dinlerinde çok evlilik meşrû kabul edilmiştir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta çok evliliği yasaklayan bir hüküm yoktur. Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. İbrâhim (Tekvîn, 16/14), Hz. Ya'kūb (Tekvîn, 29/20-30; 30/36), Hz. Dâvûd (II. Samuel, 5/13-16), Hz. Süleyman'ın (I. Kırallar, 11/3; Neşîdeler Neşîdesi, 6/8) ve İsrâiloğulları'nın diğer bazı peygamberlerinin (meselâ bk. Çıkış, 18/2-4; Sayılar, 12/1) çok karılı oldukları belirtilmektedir. Yahudilik'te çok evlilik uygulaması Ortaçağ'a kadar devam etmiş ve ne Kitâb-ı Mukaddes'te ne de Talmud'da aksi yönde bir hüküm bulunmamasına rağmen XI. yüzyılda Rabbi Gershom tarafından yasaklanmıştır. İncil'lerde de çok evliliği yasaklayan açık bir ifade mevcut değildir. Luther çok evliliğin câiz olduğunu açıkça belirtmiştir. Diğer bazı hıristiyan mezhepleri de çok evliliğe izin vermektedir; meselâ XVI. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan Anabaptistler bunlardandır. XIX. yüzyılda Amerika'da teşkilâtlanan Mormonlar sadece izin vermekle yetinmeyip çok evliliği "mukaddes ve ilâhî bir nizam" olarak kabul

etmişlerdir. Yahudi ve hıristiyanların bugün genellikle çok evliliğe karşı olmaları

daha çok sosyal bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çok evlilik, Câhiliye dönemi Arapları arasında da yaygın bir uygulamaya sahip olup evlenilen kadınların sayısı konusunda herhangi bir sınırlama yoktu. Kabile ve ailelerin gücü ilk planda nüfusa dayandığından çok evlilik, iş gücünü arttıran ve savaşlar sebebiyle uğranılan nüfus kaybını telâfi eden tabii bir yol olmasının yanında o günkü yerleşik ve göçebe Araplar'ın hayat tarzının, kadın-erkek nüfus oranının, gelenek ve kültürlerinin bir sonucu idi. Hatta çok evlilik kuvvet ve servetin, tek evlilikse zayıflık ve fakirliğin sembolü kabul edilmekte ve bu sebeple çok evlilik toplum içinde bir iftihar ve itibar vesilesi sayılmaktaydı.

İslâm dini tek evliliği teşvik etmekle birlikte prensip olarak çok evliliği yasaklamamıştır. Ancak zorlaştırıcı birtakım kayıt ve şartlardan başka ona bir üst sınır getirmiş ve en çok dört kadınla evlenmeye izin vermiştir. Konu ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de, "Eğer velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlara haksızlık yapmaktan korkarsanız hoşunuza giden kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz. Şayet aralarında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz câriyelerle yetinmelisiniz. Doğruluktan sapmamanız için en uygun olan yol budur" (en-Nisâ 4/3) denilmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber, beş hanımla evli olarak İslâmiyet'i kabul eden Nevfel b. Muâviye'ye birisini bırakmasını (Beyhakī, VII, 184), sekiz hanımlı Kays b. Hâris ile (İbn Mâce, "Nikâh", 40) on hanımlı Gaylân b. Seleme'ye de (Tirmizî, "Nikâh", 33) dörtten fazla olan hanımlarını boşamalarını emretmiştir.

İslâm âlimleri çok evliliğin hangi sebeplerle meşrû kılındığı hususunda bazı değerlendirmeler yapmışlardır. 1. Milletlerin güçlü ve itibarlı olmalarında çeşitli etkenlerin yanı sıra nüfusun önemli rol oynadığı bir gerçektir. Tek başına yeterli sayılmamakla birlikte nüfus faktörü olmadan güçlü millet olmak ve büyük devlet kurmak mümkün değildir. Bu hedefe ulaşabilmek için gerektiğinde çok evlilik yönteminin kullanılması sağlıklı bir yol olarak görülmüştür. 2. Savaşlar sebebiyle, hatta nüfus artışının tabii seyri sonucu bazan kadın nüfusu erkek nüfusundan fazla olabilmektedir. Tarihte

meydana gelen ve günümüzde tekrarlanan olaylar bu sosyal gerçeğin sürüp gideceğini göstermektedir. Kadın ve erkek nüfusu arasındaki sayısal farklılığın tedbir alınmadığı takdirde birtakım sosyal ve ahlâkî problemleri beraberinde getireceği muhakkaktır. Nitekim II. Dünya Savaşı'ndan 7 milyonluk bir insan kaybıyla çıkan Almanya'da ortada kalan dul kadınların problemi uzun süre Alman sosyolog ve ahlâkçılarını meşgul etmiş ve tedbir olarak bir ara çok evliliğe izin verilmesi de düşünülmüştür. 3. Evlenip aile kurmanın amaçlarından biri de çocuk sahibi olmaktır. Kadındaki bir rahatsızlık sebebiyle çocuk sahibi olamayan ailelerde meselenin çözümü, çok evliliğin uygulanmadığı toplumlarda boşanıp yeniden evlenmeye bağlıdır. İslâm dini böyle bir durumda erkeğin eşini boşaması yerine ikinci defa evlenmesini, hem birinci eş hem de toplum için daha insanî ve ahlâkî bulmaktadır. 4. Hemen hemen bütün toplumlarda azımsanmayacak sayıda erkeğin hiçbir hukukî ve ahlâkî sorumluluk yüklenmeden fiilen birden fazla kadınla ilişki kurduğu bilinen bir gerçektir. Bu ilişkiye bazan samimi ve güçlü bir sevgi, bazan da birinci eşle cinsî münasebette bulunmanın hem dinen hem de tıbben sakıncalı olduğu âdet ve lohusalık halleri veya başka durumlar sebebiyet vermekte, bu açıdan da söz konusu münasebet mâzur görülebilmektedir. Bu sosyal realitenin aile ve toplum hayatında meydana getireceği olumsuz etkileri en aza indirmeyi amaçlayan İslâm dini çok evliliğe izin vermiş ve mevcut olan bir fiilî durumu hukukî ve ahlâkî esaslara bağlamıştır.

İslâmiyet çok evliliği dört kadınla sınırladığı gibi belirli hukukî esaslara da bağlamıştır. Nitekim yakın akraba olan iki kadını bir nikâh altında toplamak mümkün değildir (bk. CEM'). Öte yandan kocanın eşler arasında adaletli davranması gerekir. Çok evliliğe izin veren âyette, "Aralarında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz bir kadınla yetinmelisiniz" (en-Nisâ 4/3) denilmektedir. Hz. Peygamber de, "Kimin iki hanımı olur da bunlardan birine farklı ilgi gösterirse kıyamet gününde bir tarafı felçli olarak haşredilecektir" (Müsned, II, 295, 347, 471; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 42) buyurmaktadır. Bu konuda şart koşulan adaletten maksat şeklî ve zâhirî yönden gösterilen adalettir. Bu da eşlere zaman ayırmada, barınma, yeme içme, giyim gibi aslî ihtiyaçlarını gidermede ve bir koca olarak hüsn-i muâşerette eşit davranma şeklinde yorumlanmıştır. İnsanın elinde olmayan kalbî bağlılık, söz konusu adaleti zedeleyici bir unsur olarak görülmemiştir. Nitekim bir başka âyette, "Ne kadar istekli

olsanız da kadınlar arasında tam âdil davranmaya güç yetiremezsiniz. O halde birisine tamamen kapılıp diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın" (en-Nisâ 4/129) denilmek suretiyle kalbî temayülün söz ve davranışlara aksettirilmemesi istenmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına karşı zâhirî şartlar çerçevesinde adaleti uyguladığı ve, "Allahım! Benim gücümün dahilindeki taksimim budur, gücümün haricinde kalan ve sadece senin tasarrufunda bulunan konularda ise beni muaheze etme!" şeklinde dua ettiği rivayet edilmiştir (Dârimî, "Nikâh", 25; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38). İslâm hukukçularının genel temayülü, âyette zikredilen adaletin hukukî olmaktan çok dinen şart olduğu, eşlerine adaletli davranamayacağı hususunda zann-ı galibi olan kimsenin birden fazla kadınla evlenmesinin dinen câiz olmadığı yönündedir (Cessâs, II, 55). Koca eşler arasında gözetmesi gereken adaleti açıkça ihlâl ediyorsa, haksızlığa uğrayan kadının mahkemeye başvurma hakkı vardır. Hâkim kocayı adaletli davranmaya zorlar. Eğer aynı hal devam ederse kadının talebi üzerine, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre, hâkimin onları bir talâk-ı bâin ile boşama veya nikâh akdini feshetme yetkisi bulunmaktadır.

Çok evlilikle ilgili âyetin (en-Nisâ 4/3) devamında tek kadınla evlilik tavsiye edilirken gerekçe olarak zikredilen kaydı, "Bu sizin çoluk çocuğunuzun artıp geçim derdine düşmemeniz için en uygun yoldur" şeklinde anlayan müfessir ve hukukçular da vardır. Bazı İslâm hukukçuları bundan hareketle Kur'an'ın çok evlilik için adaletli davranmanın yanı sıra "eşlerin nafakasını temin edebilecek malî güce sahip olma" kaydını da getirdiği, bunun hukuken olmasa bile dinen şart olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Hanbelî mezhebine göre kadın nikâh akdinden önce kocasının ikinci bir hanımla evlenmemesini şart koşabilir. Bu şarta uymaması halinde kocayı icbar etmek mümkün olmayıp ikinci hanımla kıyılan nikâh da sahih kabul edilmekle birlikte birinci hanım için nikâhının feshini talep etme hakkı doğmaktadır (Buhûtî, V, 91).

Öte yandan, "Bir hususun örf ve âdetçe kabul edilmesi açıkça şart koşulması gibidir" (Mecelle, md. 43) kaidesine göre bu konuda mevcut olan örfe riayet de gerekli görülmüştür. İbn Kayyim el-Cevziyye, "Bir erkeğin, eşleri üzerine evlenmeyen bir aileden olduğu farzediliyor ve âdetleri böyle

devam ediyorsa bu âdet açıkça şart koşulmuş gibi geçerlidir. Aynı şekilde soyu, mevkii, sosyal durumu bakımından üzerine evlenilmeyeceği bilinen bir kadın için de aynı durum söz konusudur” demektedir (Zâdü’l-meᶜâd, IV, 15).

Çok evlilik, çağımız İslâm dünyasında üzerinde özellikle durulan konulardan biridir. Bunun belli bir sisteme bağlanması için ilmî ve idarî çevrelerde çalışmalar yapan âlimlerin başında Muhammed Abduh gelir. 1899 yılında Mısır hükümeti Abduh’tan şer‘î mahkemelerin durumu ve iyileştirilmesi hakkında görüş istemiş, o da bazı tekliflerde bulunmuş, bu arada erkeklerin çok evlilik hakkının sınırlandırılması konusunu gündeme getirmiştir. Abduh’a göre, “Eğer aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız... Doğru yoldan sapmamanız için en uygun olan budur” (en-Nisâ 4/3) ve, “Ne kadar uğraşsanız da kadınlar arasında âdil davranamazsınız” (en-Nisâ 4/129) meâlindeki âyetler İslâm’da çok evlilik sınırını son derece daraltmış, onu sadece gerçekten ihtiyaç duyanlar için, adaletli davranma konusunda kendine güvenmek şartıyla zarureten mubah kılmıştır. İslâm hukukunda zarar vermenin ve zarara zararla mukabele etmenin menedildiği, önceden zarara sebep olmayan bir uygulama sonradan buna sebebiyet veriyorsa bu uygulamayla ilgili hükmün değişmesinin gerektiği ve mefsedeti önlemenin maslahatı celbetmekten evlâ olduğu (bk. Mecelle, md. 19, 20, 25, 30, 39) gibi hususlar göz önünde bulundurulduğu takdirde, adaletin gerçekleşmesinden endişe edilmesi durumunda çok evliliğin kesinlikle yasaklanmasının mümkün olduğu sonucuna varılabilir. Abduh bu düşüncelerini bir raporla Mısır Adalet Bakanlığı’na sunmuş ve çok evlilik konusunun yeniden bir esasa bağlanmasını teklif etmiştir. Talebelerinden Reşîd Rızâ, Abduh’un görüşlerinin böyle bir akdin bâtıl olduğu anlamına gelmediğini, buradaki menedilme keyfiyetinin geçici olduğunu ve akdin geçersizliğini gerektirmediğini belirtir (Tefsîrü’l-menâr, XVIII, 287). Ancak Abduh’un bu görüşü çağdaş İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından tenkit edilmiş, bunlar, çok evlilik ruhsatının kötüye kullanılmasının bunun tamamen yasaklanmasını değil kötüye kullanılmasının önlenmesini gerektirdiğini belirterek Abduh’a ait görüşün de çok evliliğin tamamen yasaklanması anlamına gelmediğini söylemişlerdir (Mustafa es-Sibâî, s. 107). XIX. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı toplumunda da çok evlilik hakkının belli kayıt ve şartlarla sınırlandırılması konusu gündeme gelmiş, ıslahat

taraftarı bazı âlimler çok evliliğin dinen câiz bir hüküm olduğunu, câizin şer‘î hüküm olmayıp kanunî düzenlemeye konu olabileceğini, bu sebeple çok evliliğin birinci eşin rızâsına, hâkim iznine veya belli şartlara bağlanmasının dinen de doğru olacağını ifade etmişlerdir. Hukukî ve iktisadî âmiller kadar siyasî ve kültürel âmillerin de etkisiyle XX. yüzyılda birçok İslâm ülkesinde benzeri tartışmaların gündeme geldiği görülmektedir. Çağdaş İslâm âlimlerinden Muhammed elMedenî, 1958 yılında yayımladığı bir makalesinde konu hakkında yeni bir görüş ileri sürmekte ve çok evlilikle ilgili âyetin tefsirinden yola çıkarak bu evliliğin mubah olabilmesi için kocanın eşler arasında adaletli davranmasının ve sonraki evlilik veya evlilikleri zaruri kılan bir sebebin bulunmasının şart olduğunu söylemektedir. Ancak tartışmaya katılan diğer İslâm âlimleri, Medenî’nin söz konusu âyeti tefsir edişini isabetsiz bulmuşlar ve ileri sürdüğü şartların tahkik ve tesbitinin her zaman mümkün olamayacağını, dolayısıyla uygulama alanında bir değer ifade etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Ezher şeyhlerinden Mahmûd Şeltût’e göre ise Asr-ı saâdet’ten itibaren sözlü veya uygulamalı olarak bize kadar ulaşan bütün haberler, adaletli davranma hususunda kendine güvenen her müminin çok evliliğe yönelmesinin mubah telakki edildiğini göstermektedir. Bunun için ilk eşin hasta veya kısır olması, ya da benzeri sebeplerin bulunmasının gerekliliğini şart koşmak mümkün değildir.

Mısır’daki Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye, 1965 yılında Kahire’de yaptığı ikinci kongresinde çok evlilik konusunu tartışmış ve aralarında Abdülhalîm Mahmûd, Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûrî, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Fâzıl b. Âşûr, Muhammed Ali es-Sâyis ve Ali el-Hafîf gibi meşhur İslâm âlimlerinin de bulunduğu yirmi altı kişilik bir heyet, ittifakla, çok evlilik uygulamasının Kur’ân-ı Kerîm’in açık naslarıyla ve bu naslarda belirtilen kayıtlar çerçevesinde mubah olduğu sonucuna varmıştır.

XX. yüzyılda çok evlilikle ilgili olarak İslâm ülkelerinde yapılan bu doktriner tartışmalar ve getirilen öneriler, İslâm hukuk ekolleri ve hukukçuları arasında öteden beri mevcut olan görüş ayrılığının da etkisiyle kanunî düzenlemelere de yansımıştır. Nitekim Osmanlı döneminde çıkarılan 1917 tarihli Hukuk-ı Âile Kararnâmesi, kadının nikâh akdi esnasında erkeğin evlilik boyunca tek zevceli kalması şartını koşabileceğini kabul etmiş, kararnâmenin ilgasından sonra 1924 yılında kurulan Ahvâl-i

Şahsiyye Komisyonu da çok evliliğin hâkim iznine bağlanması teklifini getirmiştir. Mısır hükümeti sosyal ıslahat programı çerçevesinde, Muhammed Abduh'un yukarıda temas edilen görüşlerinin de etkisiyle, 1926 yılından itibaren birçok defa benzeri teşebbüslerde bulunarak çok evliliği hâkim iznine bağlamayı, hâkimin de evlenecek erkeğe, "ancak bu konuda iyi halinin ve ekonomik gücünün bulunması durumunda izin vermesi" kaydını getirmeye çalışmış, fakat bu hususta hazırladığı kanun tasarıları, bilhassa dinî çevrelerin şiddetli tepkisiyle karşılaştığından kanunlaşma imkânı bulamamıştır.

Günümüz İslâm ülkelerinde çok evlilik konusunda farklı kanunî düzenlemeler ve uygulamalar vardır. En serbest şekliyle tatbik edildiği ülkelerin başında Suudi Arabistan gelirken Ürdün ve Mısır'da da diğer ülkelere nisbetle daha geniş bir çerçeve içerisinde uygulanmaktadır. Suriye, Irak, Fas, Yemen, Endonezya dahil İslâm ülkelerinin çoğunda çok evlilik hâkimin izni, birinci eşin rızâsı, iyi halin ve eşlerini geçindirebilecek ekonomik gücün ispatı, birinci eşte hastalık, kısırlık vb. bir durumun bulunması gibi birtakım şartlara bağlanmıştır. Pakistan'da çok evlilik tamamen ilga edilmemişse de getirilen şartlarla oldukça ağırlaştırılmıştır. Tunus ve Türkiye'de ise tamamen yasaklanmıştır.

Çok evlilik konusu Batı dünyasında ağır şekilde eleştirilmiş, kadın-erkek eşitliğini ortadan kaldırdığı, kadın hak ve hürriyetlerini engellediği, modern hayat tarzını zedelediği, geri kalmışlığın ve ilkelliğin bir kalıntısı olduğu söylenmiş, İslâm ülkelerinde de bazı çevrelerce aynı

görüşler tekrarlanmıştır. Bu arada bazı Batılı düşünürler aksine açıklamalarda bulunarak çok evliliğin meşrûlaştırılmasının gerektiğini, sosyal, ahlâkî ve ekonomik açıdan örnek bir sistem olduğunu söylemiş, uygulamada Batılılar'ın çoğunun tek evlilikle yetinmediğini, realitede gayri meşrû yoldan çok evliliğin bulunduğunu belirterek bu sistemi kınayanları iki yüzlülükle itham etmişlerdir. Konu ile ilgili olarak Alman filozofu Schopenhauer ile Fransız hekimi ve psikoloğu Gustave Le Bon'un ilginç düşünceleri vardır (bk. Kevser Kâmil Ali, s. 217 vd.).

Prensip olarak tek kadınla evliliği tavsiye eden İslâm dininin çok evlilik hususundaki tutumunu eleştirenlerin çoğu öyle anlaşılıyor ki konu ile ilgili

hükmü yeter derecede bilmemekte ve bazı şartlara bağlı olarak verilen müsaadeyi dinî bir emir ve zorunluluk zannetmektedirler. Evlilik dışı ilişkiler hususunda müsamahakâr olan eleştiricilerin meseleyi sadece kadın hakları açısından ele almaları da isabetli değildir. Aslında çok evlilik uygulamasının bütün kadınların aleyhine bir durum olduğu söylenemez. Çünkü tek tek fertler açısından bakıldığında çok evlilikten zarar gören kadınlar olduğu gibi kadının kendisi de dahil olmak üzere bundan faydalanan fertler ve cemiyetler de vardır. Toplumlarda zannedildiğinden çok daha yaygın olan birden fazla kadınla ilişki kurma olayında problem hukukî bir statüye kavuşturulmadığı takdirde ikinci kadın çeşitli haklar, sosyal baskı ve benzeri yönlerden zarar gördüğü gibi ilk hanım da gayri meşrû yollara başvuran bir erkeğin eşi olmanın çeşitli sıkıntılarını çeker. Ayrıca bu tür ilişkileri yürüten erkeğin, doğacak çocukların, dolayısıyla aile müessesesi ve toplumun da çeşitli problemleri söz konusudur. Çok evlilik İslâm'ın ihtiyaç halinde, belli kayıt ve şartlarda kullanılabilen bir müsaadesi, toplumda dengeyi sağlayan ve bazı problemleri çözen bir çözüm şekli ve bir tür "sosyal sigorta" olarak kabul edilmelidir. Esasen müslüman toplumlarda öteden beri tek evliliğin hâkim olması, tahminen % 10'u geçmeyen bir oranın çok evliliğe yönelip bunların da genelde ikinci evlilikle yetinmesi bunu göstermektedir. Diğer taraftan çok evliliğin kanunen yasaklandığı İslâm ülkelerinde bu uygulama belli oranda da olsa fiilen devam etmekte, bu fiilî durumun yol açtığı mağduriyetlerin de kanunî tedbirlerle giderilmesine çalışılmaktadır. Temelde dinî müsaadeye ve iki taraflı rızâya dayanan çok evliliğin şeklî ve kanunî düzenlemelerle önlenmesi yerine İslâm hukukunun kendi yapısı ve tedbirleri içerisinde kayıt ve şart altına alınması, müslüman toplumların sosyal olgusuna ve yapısına daha uygun görünmektedir.

Çok evlilik meselesine kadın-erkek eşitliği açısından yaklaşanların içinde, bu konuda erkeğe tanınan hakkın kadına tanınmadığını söyleyenler de vardır. Selim yaratılışı bozulmamış hiçbir insanın kabul edemeyeceği çok kocalılık uygulamasına İslâm'ın olumlu bakması düşünülemez. Yalnız kadın-erkek ilişkileri bakımından değil aile ve toplum ilişkilerini düzenleyen nesep, nafaka, miras vb. hukuk kuralları bakımından da son derece sakıncalı olan bu durum esasen tarih boyunca bazı Eskimo, Hint ve Afrika kabilelerindeki sınırlı uygulama dışında taraftar bulmamıştır.

Çok evlilik konusunda Hz. Peygamber’in özel bir durumu olduğu şüphesizdir. Onun hayatının sonlarına doğru dokuz hanımı bir nikâh altında toplamış olması, bazı araştırmacılar tarafından dünyevî zevklere düşkünlükle yorumlanmak istenmiş ve konuyla ilgili bazı iddialar ileri sürülmüştür. Kendisinden önceki birçok peygamberin uygulamalarına, yaşadığı dönemle içinde bulunduğu çevrenin geleneklerine uyarak birden fazla kadınla evlenen ve evlât sahibi olan Hz. Peygamber’in çok evlilik sebeplerini şöylece özetlemek mümkündür: 1. Hz. Peygamber’in ilk evliliği, kendisi yirmi beş yaşında iken kırk yaşında olan ve yetimleri bulunan dul bir kadınla olmuştur. Hz. Hatice ile olan bu beraberliği yirmi beş yıl sürmüş, hayatının bu zinde döneminde başka bir kadınla evlenmemiştir. Onun vefatının ardından birkaç yıl yalnız yaşadıktan sonra elli beş yaşında bir dul olan Sevde ile evlenmiştir. Daha sonra da Hz. Âişe dışında evlendiği kadınların hepsi duldu. Bütün gençlik ve olgunluk çağını kendisinden on beş yaş büyük dul bir kadınla geçiren Hz. Peygamber’in evliliklerini beşerî zevklerini tatmin için yaptığını söylemek mümkün değildir. 2. Çok evliliği dört kadınla sınırlandıran âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber dokuz hanımla evli bulunuyordu. Âyet gereği, dörtten fazla hanımla evli olanlar dört tanesini seçmek zorundaydı. Bu durumda kocalarından ayrılan kadınların başka erkeklerle evlenmeleri mümkün olduğu halde Hz. Peygamber’in eşleri müminlerin anneleri sayıldığından boşanmaları halinde başkalarıyla evlenmeleri söz konusu değildi (bk. el-Ahzâb 33/53). Bu sebeple Resûl-i Ekrem’e has bir ruhsat olmak üzere hanımlarını nikâhı altında tutmasına izin verilmiştir. 3. Son peygamberin getirdiği yeni vahiy şüphesiz erkekler kadar kadınları da ilgilendiriyordu. Kadınlara yönelik tebliğlerde Hz. Peygamber’in hanımları eğitici ve öğretici görevi ifa ediyorlardı. Özellikle kadınlara has olup erkeğe sormaktan kaçınacakları şeyler hususunda Resûl-i Ekrem’in hanımları birer ilim ve fetva mercii olarak hizmet görüyordu. Bu alanda Hz. Âişe’nin özel bir yerinin olduğu bilinmektedir. Hz. Âişe Resûlullah’ın ölümünden sonra her yaştan insanların, bilhassa kadınların rahatlıkla başvurdukları bir merci olmuştur. Kendisine uzak bölgelerden bazı kişiler de mektupla başvurarak sorular yöneltirlerdi. Hz. Âişe bunlara yazılı olarak cevap verirdi. 4. Bu genel amaç ve sebeplerin dışında Hz. Peygamber’in, eşlerinin hemen her biriyle ilgili özel evlenme sebepleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında, kocasının ölümü üzerine dul ve desteksiz kalan ve İslâm’a bağlılıkta sebat eden sahâbî kadınları himayesine alma, onları ödüllendirme (meselâ Sevde

bint Zemʻa, Zeyneb bint Huzeyme, Hind bint Ebû Ümeyye), Araplar'ın içinde yerleşmiş yanlış anlayışları değiştirmede fiilen öncülük etme (meselâ Zeyneb bint Cahş), ashabın ileri gelenleriyle, köklü Arap kabileleri ve komşu topluluklarla akrabalık kurarak İslâm toplumunun bütünleşmesini sağlama (meselâ Hafsa bint Ömer b. Hattâb, Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân, Safiyye bint Huyey) gibi amaç ve sebepler sayılabilir. Nitekim İbn Hacer, Hz. Peygamber'in çok evlilik yapmasının temelinde Arap kabileleriyle akrabalık kurmak, bu yoldan onların kalbini kazanmak ve nübüvvetin konumunu güçlendirmek, erkeklerin bilemeyeceği birçok dinî hükmün eşleri vasıtasıyla müslüman kadınlara ulaşmasını sağlamak gibi amaçlar bulunduğunu söylemektedir (Fethu'l-bârî, XIX, 138).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 295, 347, 471; Dârimî, "Nikâh", 25; İbn Mâce, "Nikâh", 33-40, 48; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 33, 42; Şâfiî, el-Üm, V, 65, 66; İbn Habîb, el-Muhabber, s. 77 vd.; Cessâs, Ahkâmü'l-Kurân, II, 55; III, 365-369; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VII, 184; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), VI, 548; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 205-223; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvakkıʿîn, II, 84-87, 104; a.mlf., Zâdü'l-meʿâd (nşr. Hasan Muhammed el-Mesʻûdî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî),

IV, 15; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Saʻd), XIX, 138; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1982, XVI, 281, 282; Süyûtî, el-Hasâʾisü'l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, III, 297; Buhûtî, Keşşâfü'l-kınâʿ, V, 91, 285, 330-331; Desûkī, Hâşiye ʿale'ş-Şerhi'l-kebîr, II, 345; Mecelle, md. 19, 20, 25, 30, 39, 43; Muhammed Abdülkādir el-Cezâirî, el-Fârûk ve't-tiryâk fî teʿaddüdi'z-zevcât ve't-talâk, Kahire 1327/1909; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, XVIII, 287; a.mlf., Hukūku'n-nisâʾ fi'l-İslâm, Beyrut 1984, s. 60-110; M. Zâhid el-Kevserî, el-Makālât, Humus 1388, s. 276-287; Mahmûd Şeltût, el-İslâm: ʿakīde ve şerîʿa, Beyrut 1966, s. 192-194; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 633-637; V, 547-548; M. Ebû Zehre, Muhâdarât fî ʿakdi'z-zevâc ve âsâruh, Kahire 1971, s. 132-139; a.mlf., Tanzîmü'l-üsre, Kahire, ts. (Matâbiu'd-Decûrî), s. 60-63, 70; Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr,

Teʿaddüdü'z-zevcât mine'n-nevâhi'd-dîniyye ve'l-ictimâʿiyye ve'l-kānûniyye, Kahire 1972; "Nedvetü Paris es-sâniye (17/10/1394)", Nedevât ʿilmiyye havle'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve hukūki'l-insân, Beyrut 1973, s. 22, 23; Mustafa es-Sibâî, el-Merʾe beyne'l-fıkh ve'l-kānûn, Beyrut 1975, s. 71-121; N. Anderson, Law Reform in the Muslim World, London 1976, s. 59-65, 109-114; M. Mustafa Şelebî, Ahkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 233-249; Ali Abdülvâhid Vâfî, Hukūku'l-insân fi'l-İslâm, Kahire 1398/1979, s. 154-179; Ahmed Şirbâsî, Yesʾelûneke fi'd-dîn ve'l-hayât, Beyrut 1980, III, 89-93; Muhammed Ali es-Sâbûnî, Şübühât ve ebâtîl havle teʿaddüdi zevcâti'r-Resûl, Mekke 1400/1980; Zeyneb Rıdvân, en-Nazariyyetü'l-ictimâʿiyye fi'l-fikri'l-İslâmî, Kahire 1982, s. 167; Muhammad Iqbal Sıddıqi, The Family Laws of Islam, Lahore 1984, s. 181-192; Muhammad Imran, Ideal Woman in Islam, Lahore 1984, s. 103-110; Kevser Kâmil Ali, Nizâmü teʿaddüdi'z-zevcât fi'l-İslâm, Kahire 1985; Abdürrahîm Sıdkī, Teʿaddüdü'z-zevcât beyne'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve'l-kānûn, Kahire 1986; Muhammed Ferîd Vecdî, "Kelimât ictimâʿiyye fi'z-zevâc ve vahdeti'z-zevce ve teʿaddüdi'z-zevcât", ME, VIII/4 (1937), s. 492-497; Abdülvehhâb Hallâf, "eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'ş-şuʾûnü'l-ictimâʿiyye", Mecelletü'l-Kānûn ve'l-iktisâd, XVII, Kahire 1947, s. 137-158; Muhammed elMedenî, "Reʾyün cedîd fî teʿaddüdi'z-zevcât", Risâletü'l-İslâm, X, Kahire 1958, s. 412-447; M. Siraj, "The Control of Polygamy", Malaya Law Review, VI (1964), s. 387-405; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", IJMES, II (1980), s. 451-464; John L. Esposito, "Perspectives on Islamic Law Reform: The Case of Pakistan", Journal of International Law and Politics, sy. 13 (1980), s. 217-245; S. Hanifa, "The Law of Marriage and Divorce in Indonesia", Islamic and Comparative Law Quarterly, III, New Delhi 1983, s. 14-26; Lynn Welchman, "The Development of Islamic Family Law in the Legal System of Jordan", International and Comparative Law Quarterly, sy. 37 (1988), s. 868-886; "Iskāt", Mv.Fİ, VIII, 327-328; T. G. Pinches, "Family", ERE, V, 722; G. H. Williams, "Anabaptists", EBr., I, 839; Thomas F. O'Dea, "Mormons", EAm., XIX, 464-465.

Kevser Kâmil Ali – Salim Öğüt

ÇOMAKDAR

چوماقدار

Memlük Devleti saray teşkilâtında sultanın maiyetinde bulunan görevlilerden birinin unvanı.

Türkçe çomak kelimesiyle “sahip olan” anlamındaki Farsça dâr kelimesinden meydana gelen çomakdarın sözlük anlamı “çomak tutan” demektir. Memlükler’den önceki ve Memlükler’e çağdaş olan İslâm devletlerinde çomakdar tabirine rastlanmamakla beraber bu devletlerde, yaptıkları işlerden ziyade taşıdıkları çomak veya asâ (debbûs) dolayısıyla çomakdarlara benzeyen başka görevliler bulunmaktadır. Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme adlı eserinde saray için satın alınan gulâm*ların dereceleri anlatılırken Sâmânîler’de mevcut olan tertibe göre dördüncü yılda bunlara daha iyi bir eyer, yaldızlı bir gem ve bir kaftan ile birlikte üstüne bir halka asılı olan çomak verildiği zikredilmektedir. Yine aynı eserde sultanı korumakla görevli emîr-i haresin maiyetinde altın ve gümüş değnekli “çûbdâr”ların bulunması gerektiği belirtilmektedir. Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar’da her türlü merasim sırasında çavuşların (serheng, dûrbâş) ellerinde altın veya gümüş yaldızlı kıymetli asâlar bulunurdu. Hârizmşahlar’da hâcib*ler ellerinde alâmet olarak çomak taşırlardı. İlhanlılar ve Timurlular devrinde de ellerinde çomak veya altın yaldızlı asâ taşıyan çavuşlardan bahsedilmektedir.

Memlükler’de çomakdar, sultan için satın alınıp yetiştirilen ve meziyetleriyle kendilerini göstererek zamanla yüksek mevkilere gelen yakışıklı ve heybetli kölelerden seçilirdi. Çomakdar merasim (mevkib) günlerinde sultanın sağ tarafında durur, bazı hallerde meselâ sultan konuşurken başı altın yaldızlı büyük çomağı eliyle kaldırır ve gözlerini kırpmadan sultan meclisten ayrılıncaya kadar ona bakardı. Çomakdarın yalnız bir kişi olduğu ve merasimlerde sultanın ihtişamını arttırmak için bulunduğu anlaşılmaktadır. Çomakdar Osmanlılar’da Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarını hatırlatmaktadır. Ancak Memlükler’de çomakdar dışında Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarıyla aynı görevleri yapan çavuşlar da vardı.

XIII. yüzyılın son çeyreğiyle XIV. yüzyılın ilk yarısı içindeki olayları anlatan Memlük kaynaklarında ve kitâbelerde çomakdar unvanını taşıyan ve “mukaddem-i elf” (binler emîri) rütbesine kadar yükselmiş bulunan emîrlerin isimlerine rastlanmaktadır. Alemüddin Sencer el-Mansûrî (ö. 745/1344), İzzeddin Aydemür ez-Zerrâk (ö. 760/1358 dolayları), Şemseddin Bennâ b. Çomakdâr kaynaklarda adlarına rastlanan çomakdar unvanlı emîrlerdendir. Kaynaklarda ayrıca Taştemür adlı bir çomakdarla babası çomakdar olan Emîr Şemseddin Muhammed’in de adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Suplément aux dictionnaires Arabes, Leiden 1881 → Beyrut 1981, I, 217; Clauson, Dictionary, s. 422; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), I, 112, 145; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿalâʾiyye, s. 382; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer ve câmiʿu’l-gurer (nşr. H. R. Roemer), Kahire 1960, IX, 211; Makrîzî, el-Hıtat, II, 53; a.mlf., Kitâbü’s-Sülûk, I, 244, 699, 766; a.mlf., Histoire des sultans memlouks de l’Egypte (trc. Quatremère), Paris 1845, I, 138-139; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 430; II, 173-174; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 61; M. Sobernheim, Syrie du nord, Caire 1909, s. 10-13; Uzunçarşılı, Medhal, s. 347; a.mlf., “Çomakdâr”, İA, III, 440; M. G. Wiet, Inscriptions historiques sur pierre, Caire 1971, s. 67; Şükran Engizli, İstanbul Topkapı Sarayı Müzesindeki Memlûk, İran, Türk Topuz ve Şeşperleri (lisans tezi, 1978), İÜ Ed.Fak. Ktp., nr. TS 642, s. 19-22; V. H. Stöcklein, “Die Waffeuschatze im Topkapu Sarayı Müzesi zu Istanbul-eim vorlänfiger bericht”, AI, I (1934), s. 200-218; M. Fuad Köprülü, “Çavuş”, İA, III, 364-366.

Sadi S. Kucur

ÇORBACI

Osmanlı Devleti'nin merkez kuvvetlerinden Acemi ve Yeniçeri ocaklarının bölük veya orta kumandanlarına verilen unvan.

Çorba, yeniçerilerin her gün yedikleri yemekler arasında önemli bir yer tutardı. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarının yapıldığı gün verilen kahvaltı çorbasının ise ayrı bir önemi vardı. Zira bu çorbanın içilip içilmemesi yeniçerilerin devlet idaresinden memnun olup olmadıklarının bir göstergesiydi. Muhtemelen içtikleri bu çorbadan dolayı Yeniçeri ve Acemi ocaklarının bölük kumandanlarına çorbacı denilmiştir.

Yeniçeri Ocağı'nın kul kethüdâsı, zağarcıbaşı, samsoncubaşı, turnacıbaşı, haseki, muhzır ağa, kethüdâ yeri ve başçavuş gibi yüksek rütbeli zâbitlerine ocak ağaları, katar ağaları, sanâdîd-i Bektaşiyân, ağayân-ı Bektaşiyân denilirken çorbacı unvanı genellikle daha aşağı rütbelerde bulunan öteki orta ve bölük

kumandanlarına verilirdi. 54. ağa bölüğünün çorbacısına tâlimhânecibaşı, 42. bölüğün çorbacısına ise avcıbaşı denirdi.

Aslında her iki ocağın orta ve bölük kumandanlarına yayabaşı veya serpiyâdegân, ağa bölüklerinin çorbacılarına ise bölükbaşı adı verilirdi. Kıdemli orta kumandanlarına başyayabaşı, kıdemli bölük kumandanlarına ise başbölükbaşı denirdi. Rütbece daha aşağıdaki bölük zâbitlerine cemaat ortalarında oda kethüdâsı, ağa bölüklerinde ise odabaşı unvanları verilirdi. Çorbacılığa neferlikten kademe kademe yükselerek ulaşılırdı. Terfi eden çorbacılar ocağın daha yüksek kumandanlıklarına tayin edilirler, hatta yeniçeri ağalığına kadar yükselebilirlerdi.

Çorbacılar kumandaları altındaki orta veya bölüğün her türlü işinden sorumluydu. Askerle doğrudan temas etmelerinden dolayı ocağın yüksek rütbeli zâbitleri kendilerinden çekinirlerdi. Çünkü çorbacılar bir anlaşmazlık halinde yeniçerileri isyana teşvik edebilirlerdi. Küçük suçların cezası bölük içinde onlar tarafından verilirken büyük suçlar yeniçeri

ağasının başkanlığında toplanan ağa divanına havale edilirdi. Yardımcılarına çorbacı yamağı denilen çorbacılar bölük içindeki vazifelerinden başka dış hizmetlerde de kullanılırlardı. Bazıları devşirme memuru veya inzibatı sağlamak için subaşı olarak istihdam edilirken bazıları da İstanbul'da Yemiş İskelesi'ndeki Çardak kolluğunda gümrük memurluğu yapardı. Sefere atla katılan çorbacıların bir başka görevi de sefer sırasında hasta ve yaralı askerleri deve üzerinde yapılmış mahfil gibi seyyar vasıtalarla geriye nakletmekti. Üç ayda bir verilen yeniçeri ulûfelerinin neferlere dağıtımını da yine çorbacılar sağlar, o sırada mevcut bulunmayan askerin maaşını ise saklar ve daha sonra sahibine iletirdi. Çorbacılar bölük veya ortalarında bulunmadıkları sırada kendilerine odabaşılar vekâlet ederdi.

XVII. yüzyılda İstanbul ağasının emri altındaki Acemi Ocağı çorbacılarının yevmiyesi 18 akçe civarındaydı (Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, vr. 19b). Acemi Ocağı çorbacılarından otuz birincisi yani sonuncu bölüğün çorbacısı aynı zamanda ocağın kâtibiydi. Bu ocak çorbacılarının en eskisine başyayabaşı veya başçorbacı denirdi ve bu kişi Gelibolu Acemi Ocağı'nın ağalığını yapardı. Acemi Ocağı çorbacıları terfi ederlerse timarlı sipahi veya Yeniçeri Ocağı yayabaşısı olurlardı.

Çorbacılar başlarına kemhadan yapılmış "çorbacı keçesi" veya "çorbacı üsküfü" denilen altı dar üstü geniş börk giyerlerdi. Yayabaşı keçesi olarak da anılan bu serpuşun kenarları sırmalı olup üzerinde bir sorguç bulunurdu. Daha makbul olan yayabaşıların sorgucu turna tüyünden, bölükbaşılarınki ise balıkçıl tüyündendi. Çorbacıların başlarına giydikleri serpuşa "kalafat" da denirdi. Sırtlarına kırmızı çuhadan yapılmış cübbe, ince mintan, bacaklarına şalvar, ayaklarına da sarı mest pabuç giyerler, bellerine ise şal kuşak sararlardı.

Ocak nizamının bozulmasından sonra yeniçeriler arasına yabancılar karışınca bunlara da çorbacı denilmiştir. Bu unvan yakın zamanlara kadar gayri müslim zengin tüccarlarla köy muhtarlarına da verilmiştir. XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Bulgaristan'da ticaret ve tefecilik yapanlara da çorbacı denmiş, hatta bu kelime Bulgarca'da yüksek bir rütbe karşılığı olarak da kullanılmıştır.

Yeniçeri Ocağı’nın ilgası arefesinde çorbacı tabiri yerini “orta ağası”na bırakmış, 1826’da ise tamamen tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 31, s. 212; nr. 80, s. 259; Kavânîn-i Yeniçeriyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2068, tür. yer.; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi, İÜ Ktp., TY, nr. 734, vr. 15ª-b, 16b, 17ª, 19ª-b, 20ª; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, II-III, 48, 437; Subhî, Târih, vr. 33ª; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 275b; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Vaziyeti, s. 80-81; d’Ohsson, Tableau général, VII, 310 vd.; Ahmed Cevad, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 2526, 53, 74, 123-124; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I, 3, 4, 54; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü’l-vukūât, İstanbul 1327, I, 142; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 224, 234-235; a.mlf., “Çorbacı”, İA, III, 440-441; a.mlf., “Corbadji”, EI^2 (Fr.), II, 62-63; Pakalın, I, 380-381; TA, XII, 113; “Çorbacı”, İst.A, VIII, 4098-4099.

Abdülkadir Özcan

ÇORLULU ALİ PAŞA

(ö. 1123/1711)

Silâhdar, Osmanlı sadrazamı.

Muhtemelen 1670 yılı civarında doğdu. Çorlu’da yerleşmiş bir çiftçi ailesinin oğludur. II. Ahmed devri (1691-1695) ricâlinden Kapıcıbaşı Türkmen Kara Bayram Ağa’nın evlâtlığı olarak önce Galata Sarayı’na, daha sonra Enderûn-ı Hümâyun’daki Seferli Koğuşu’na, buradan da Hâne-i Hâssa’ya yerleştirildi. Şubat 1699 tarihinde rikâbdarlık hizmetinde bulunuyordu. Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa’dan bizzat silâhdarlığı rica etti ve 15 Ekim 1700 tarihinde bu memuriyete tayin edildi.

Seferli Koğuşu’nda bulunduğu sırada Enderun’da tasarladığı ıslahatı gerçekleştiremedi. Ancak silâhdar olunca bu arzusunu yerine getirerek silâhdarlığı Sarây-ı Hümâyun’da daha üst derecede bir memuriyet haline koydu ve padişah ile sadrazam arasındaki haberleşmenin silâhdarlık makamı vasıtasıyla yerine getirilmesini ve Dârüssaâde’den başka Bâbüssaâde ile Enderûn-ı Hümâyun’a ait bütün işlerin de silâhdar ağa nezaretinde yapılmasını sağladı. Fakat onun bu başarıları çok geçmeden birbirleriyle nüfuz yarışında olan Sadrazam Râmi Mehmed Paşa ile Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi’nin dikkatini çekti ve II. Mustafa’nın fazlaca yakınlık duyduğu, hatta kızı Emine Sultan’a aday gösterdiği Silâhdar Ali Ağa’yı kendileri için tehlikeli görerek saraydan uzaklaştırmayı kararlaştırdılar. Nihayet İstanbul’daki cebeci ayaklanması sırasında Ali Ağa daha

önemli işler verilmek bahanesiyle Temmuz 1703’te vezirlik rütbesiyle saraydan uzaklaştırıldı. Ancak Edirne Vak‘ası dolayısıyla Edirne’ye gelen âsiler, hakkında kötü bir karar almadıkları için bu bâdireden kurtuldu ve III. Ahmed’in tahta geçmesinden sonra üçüncü vezir olarak Edirne’de kaldı. Diğer taraftan Edirne kaymakamı sıfatıyla Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ile çocuklarının mallarını tesbit ve 10 Eylül 1703 tarihinde de Edirne’deki saray mensupları ile bunların ağırlıklarını toplayıp İstanbul’a nakletmekle

görevlendirildi. 22 Ekim 1703'te ise Halep valiliğine tayin edilmek üzere İstanbul'a çağrıldı.

Ali Paşa İstanbul'a geldiği zaman Halep valiliğinden vazgeçilerek Kubbealtı'nda beşinci vezirlikle görevlendirildi; aynı zamanda Enişte Hasan Paşa'nın yerine 1703 Kasım ayı sonlarında rikâb-ı hümâyun kaymakamı oldu. Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın sadâreti sırasında gözden düşerek 8 Ekim 1704'te Trablusşam valiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırıldıysa da sadrazamın azli üzerine aralık sonlarında dördüncü vezirlikle tekrar Kubbealtı'na çağrıldı; Teke (Antalya) sancağı has* olarak kendisine verildi. Mayıs 1705 yılında ikinci defa rikâb kaymakamı olan Çorlulu Ali Paşa nihayet 3 Mayıs 1706 günü üçüncü vezirlikten Baltacı Mehmed Paşa'nın yerine sadârete getirildi; 1708'de de yedi yıldan beri nişanlı bulunduğu II. Mustafa'nın kızı Emine Sultan'la evlendi.

Ali Paşa devlet işlerinde tecrübeli bir vezir olarak önce imparatorluğun malî işlerini düzene sokmaya, gelir ve gideri denk getirmek için tasarruf yapmaya çalıştı ve bu arada saray masraflarını kontrol altına almak istedi. Tersane ve donanmaya önem vererek gemilerin sayısını arttırdı. İngiltere'den satın alınmakta olan gemilere mahsus büyük çapa demirlerini ve bazı topları İstanbul'da döktürdü. Askerî ocaklardaki suistimalleri kaldırmak için faaliyet gösterdi. Sadâreti döneminde, 1700 tarihli İstanbul Antlaşması'yla tatmin olmayan Rusya'nın kuzey sınırlarındaki faaliyetleriyle Avusturya İmparatorluğu'nun baskısına mâruz kalan Macar asilzâdelerinin Türkiye'den yardım istemeleri en önemli mesele olarak ortaya çıktı. Bu sebeple Ali Paşa Avrupa'nın kuzeyinde cereyan etmekte olan İsveç-Rusya savaşıyla yakından ilgilendi ve bu mücadelede İsveç Kralı XII. Şarl'a karşı önceleri büyük yakınlık gösterdi. Bender Muhafızı Yûsuf Paşa vasıtasıyla Kırım hanlarından yardım geleceği vaadinde bulunarak onu savaşa teşvik etti. Ali Paşa'nın gayesi İsveç karşısında Rusya'yı mümkün olduğu kadar yormak, daha sonra da meydana gelebilecek bir Osmanlı-Rus mücadelesinden galip çıkmaktı. Ancak III. Ahmed bu durumu tasvip etmedi ve Rusya'ya karşı uygulanan siyasetin aradaki anlaşmaya aykırı olduğunu belirtti. Bir müddet sonra XII. Şarl'ın Poltava'da yenilmesi ve bunun sonucunda Osmanlı Devleti'ne yaptığı baskı, rakiplerinin ve bilhassa İznikli Silâhdar Ali Ağa ile Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin aleyhinde bulunmalarına ve diğer taraftan İsveç temsilcisi Poniatovski'nin Ruslar'dan

rüşvet aldığı yolunda kendisini suçlamasına yol açtı. Bunun üzerine III. Ahmed Ali Paşa'yı sadâretten azletti (15 Haziran 1710), bir gün sonra da Kefe eyaletine gönderdi. Tuna üzerinde Tolcı'dan İsmâil kasabasına geçeceği sırada tevkifi emredildiği için yoldan geri çevrildi. Edirne'ye gelince kapısı halkı dağıtılarak Gelibolu'ya götürüldü, buradan bir çekdiri ile Midilli'ye yollandı. Vaktiyle meşihat makamından azlettirip Sinop'a sürdürdüğü baş düşmanı Şeyhülislâm Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin fetvası ve padişahın Aralık 1711 tarihli fermanı ile 16 Zilkade 1123'te (26 Aralık 1711) idam edildi. Başı İstanbul'a getirilerek teşhir edildikten sonra Divanyolu'nda yaptırdığı caminin hazîresine defnolundu.

Ali Paşa hayrat sahibi, zeki, vakur, açık sözlü bir vezirdi. Fakat mânevî babası Kara Bayram Ağa'yı katleden Firârî Hasan Paşa'yı öldürtüp intikam alacak kadar da kindar bir insandı. Kaptanıderyâ Kel Ahmed Paşa kızından olan torunudur. Soyu günümüze kadar gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Nusretnâme, II/1, s. 10, 160; II/2, s. 188, 196, 201, 206, 215, 219, 221, 229, 236, 243-244, 260, 281; Râşid, Târih, II, 529, 546, 573; III, 40-41, 92, 145, 166-167, 195, 206-208, 212-215, 226-229, 243, 253, 258, 267, 323, 326; Dilâver Ağazâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ, Freiburg 1969, s. 10-12; Atâ Bey, Târih, I, 161-162; II, 76-77; Dânişmend, Kronoloji, IV, 472; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 286-290; TA, II, 90; Reşad Ekrem Koçu, "Ali Paşa", İA, I, 326-327.

Münir Aktepe

ÇORLULU ALİ PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da klasik Osmanlı üslûbunun son temsilcilerinden bir külliye.

Cami, tekke, medrese (dârülhadis), kütüphane, hazîre ve meşrutalardan oluşan külliye, il merkezinin kaynaklarda Irgatpazarı/Esirpazarı/Makasçılar, günümüzde ise Çarşıkapı olarak anılan mevkiinde ve eski Simkeşhâne binasının yerinde 1707-1709 yılları arasında kurulmuştur. Bânisi, II. Mustafa’nın damadı ve III. Ahmed’in sadrazamlarından olan Çorlulu Ali Paşa’dır (ö. 1711). İlk önce aynı zamanda tekkenin tevhidhânesi olarak kullanıldığı anlaşılan cami, bir yıl sonra da diğer bölümler inşa edilmiştir. Külliyeyi meydana getiren binaların zaman içinde birtakım onarımlar geçirmiş olmalarına rağmen büyük ölçüde orijinal şekilleriyle günümüze ulaştıkları

görülmektedir. Cami-tevhidhânenin harim girişiyle minarenin kaideden yukarısı XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, muhtemelen 23 Mayıs 1766 depreminden sonra yenilenmiştir. Külliyenin güney sınırını teşkil eden Yeniçeriler caddesi (eski Divanyolu) üzerindeki çeşme ile üstündeki pencerenin de aynı dönemde eklendikleri anlaşılmaktadır. Ahşap meşrutaların geçen yüzyılın ikinci yarısında yenilendikleri sanılmaktadır. Hangi tarikata ait olduğu tesbit edilemeyen ve XIX. yüzyılın başından itibaren de İstanbul tekke listelerinde adına rastlanmayan tekkenin bu dönemden itibaren aslî fonksiyonunu yitirdiği ve külliyenin medresesine ilhak edildiği düşünülebilir. Külliye binaları 1960-1961’de, şadırvanlar ise 1963’te Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir ettirilmiş ve medrese bölümü bir süre Arapkir Kültür Derneği’ne verilmiştir. Günümüzde cami-tevhidhâne cami, medrese ve tekke hücreleri turistik eşya dükkânı, dershane ile medrese avlusu kahvehane ve kütüphane de imam meşrutası olarak kullanılmaktadır.

İstanbul’un yoğun bir ticaret kesiminde yer alan külliyenin arsası kuzey-güney doğrultusunda ikiye ayrılmış, batıda kalan kısma kendi içlerinde bir bütün oluşturan cami ile tekke, doğudaki kısma da medrese ile kütüphane yerleştirilmiştir. Külliye binaları güneydeki Yeniçeriler caddesinden biraz

geride inşa edilerek caddeye açılan cami-tekke ile medresenin girişlerinden artan alan, bâninin de kabrinin bulunduğu hazîreye tahsis edilmiştir. Cadde üzerinde basık kemerli girişlerden başka, mukarnaslı başlıklarla donatılmış sekizgen kesitli sütunlara oturan sivri kemerleri ve demir parmaklıkları ile hazîre pencereleri sıralanır. Güneydoğu köşesinden kıvrılarak Bileyiciler sokağı üzerinde de bir müddet devam eden bu pencere dizisinin arasında, medrese kapısının sağına sonradan kondurulmuş olan çeşme ile üstündeki pencere taşıdıkları barok üslûp özellikleriyle tezat teşkil etmektedir.

Cami-tekke girişinin üzerinde yer aldığı bilinen, “zikredin lâ ilâhe illallah 1120 (1708)” metinli kitâbe ortadan kalkmıştır. Üstü açık bir geçitten ve basık kemerli ikinci bir kapıdan sonra ulaşılan yamuk planlı avlunun doğu sınırı boyunca medrese hücrelerinin arka duvarı, batı sınırında da tekke hücreleri sıralanır. Avlunun merkezine şadırvan, kuzeyine cami-tevhidhâne, güneydoğu köşesine de selâmlık birimlerini barındırdığı anlaşılan bir bina yerleştirilmiştir. Cami-tevhidhânenin gerisinde avlunun devamını teşkil eden üçgen bir sahadan başka kuzeydeki Medrese Çıkmazı’ndan buraya açılan ve avlu kotuna göre yüksekte kaldığı için önüne merdiven yapılmış olan tâli bir kapı ile içinde helâların bulunduğu medrese/tekke bağlantısını kuran geçit yer almaktadır.

Güneydoğu köşesinde medrese hücrelerinin teşkil ettiği kitleye bitişen cami-tevhidhâne, kare planlı bir harim ile beş gözlü bir son cemaat yerinden ve bunların sınırında yükselen bir minareden meydana gelir. Taşıyıcıları ile kemerlerinde beyaz mermer kullanılmış olan son cemaat yerinde, sivri kemerli beş açıklıktan ortadakine rastlayan kare izdüşümlü bölüm kubbe ile, yanlarda yer alan ve ikişer kemer açıklığına rastlayan dikdörtgen izdüşümlü bölümler de aynalı tonozlarla örtülmüşlerdir. Üst yapıdaki üç örtü biriminin aşağıdaki beş açıklığa tekabül etmesi, bazı erken dönem Osmanlı binalarında karşılaşılan, ancak XVIII. yüzyıl başları için pek alışılmış olmayan bir durumdur. Öte yandan sivri kemerlerin oturduğu köşeleri püsküllü başlıklar değişik tasarımları ile dikkati çekmekte ve Lâle Devri’nden sonra Osmanlı mimarisinde ağırlığı hissedilecek olan barok üslûp etkilerinin muhtemelen ilk belirtilerinden birini teşkil etmektedirler.

“es-Seyyid Mehmed Hicâbî” imzalı sülüs bir âyet kitâbesiyle taçlandırılmış olan harim girişinin bulunduğu kuzey duvarı boyunca iki katlı mahfiller

uzanmaktadır. Üç sıra tuğla-bir sıra kesme köfeki taşı almaşık örgüye sahip olan harim duvarlarındaki pencereler klasik Osmanlı mimarisindeki tertibe uygun olarak çift sıra halinde düzenlenmiş, alttakilerin dikdörtgen açıklıkları mermer sövelerle kuşatılıp almaşık örgülü sivri tahfif kemerleriyle taçlandırılmış, sivri kemerli tepe pencereleri ise alçı revzenlerle kapatılmıştır. Harimi örten kubbe içeriden basık kemerli tromplarla, dışarıdan kare bir pandantifle donatılmıştır. Kubbenin ve trompların yüzeyi, içleri rûmîlerle doldurulmuş, sa‘lbekli palmetlerden ve şemselerden oluşan klasik Osmanlı üslûbuna uygun kalem işleriyle

süslüdür. Mihrap ile ahşap minberin herhangi bir özelliği yoktur.

Toplam on üç adet olan kare planlı tekke hücrelerinden kuzey-güney doğrultusunda uzanan on ikisi pandantifli kubbelerle, güneybatı köşesinde bulunan dikdörtgen planlı hücre ise aynalı tonozla örtülmüştür. Basık kemerli kapılar, dikdörtgen açıklıklı pencereler, ocaklar ve dolap nişleriyle donatılmış olan bu hücrelerin önünde mermer sütunlara ve baklavalı başlıklara oturan tuğla örgülü sivri kemerlerin teşkil ettiği, birimleri aynalı tonozlarla örtülü bir revak uzanır. Hücrelerin duvarları ile revak cephesinde cami-tevhidhâne harimindeki almaşık örgünün benzeri kullanılmıştır. Aynı malzeme ve teknikle inşa edilmiş bulunan selâmlık bölümü, yarısı kubbe ile, yarısı da aynalı tonozla örtülü bir köşe revakından ve kare planlı, kubbeli üç mekândan ibarettir. Mermerden sekizgen prizma biçimindeki haznesi ve baklavalı başlıklarla donatılmış sekiz adet mermer sütuna oturan basık piramit biçimindeki ahşap çatısı ile şadırvan klasik üslûbun oranlarını yansıtır. Ayna taşları çatıkkaş kemerlerle donatılmıştır.

Cami-tekke girişinin eşi olan medrese girişinin üzerindeki 1120 (1708) tarihli, ta‘lik kitâbenin manzum metni şair Dürrî’ye aittir. Dikdörtgen planlı medrese avlusunun güneydoğu köşesinde dershane, bunun kuzeyinde kütüphane, merkezinde şadırvan ve batı sınırında talebe hücreleri bulunmaktadır. Cami-tekke kanadından farklı olarak medreseyi teşkil eden binaların duvarları kesme köfeki taşı ile örülmüştür. Sekizgen prizma biçimindeki dershane basık kasnaklı bir kubbe ile örtülüp batı yönünde sivri kemerli bir giriş revakı ve her yüzünde düşey eksen üzerinde yer alan ikişer pencere ile donatılmıştır. Cephesi mermerle kaplı olan giriş revakı, mukarnaslı başlıkları ve sütunların aralarına yerleştirilmiş korkuluk

levhaları ile âhenkli oranlara ve özenli bir işçiliğe sahiptir. Revakın ortasındaki birim kubbe ile yan kanatlar ise aynalı tonozlarla kapatılmıştır.

Boyut ve tasarım bakımından tekke hücrelerinin eşi olan medrese hücreleri sekiz tanedir. Kuzeydoğu köşesinde avlu yönünde çıkıntı teşkil eden, dikdörtgen planlı, aynalı tonoz örtülü farklı büyüklükte iki mekân bulunmaktadır ki müderris ve muîd odaları olmaları muhtemeldir. Kare planlı, aynalı tonoz örtülü kütüphane birçok benzeri gibi fevkanîdir. Medrese şadırvanı cami-tekke şadırvanındaki tasarımı daha mütevazi düzeyde tekrar eder. Medresenin avlusunda bir de 1202 (1787-88) tarihli kitâbesi olan bir hayrat kuyunun bileziği bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 75-76; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 122-305; Mecmûa-i Cevâmi', I, 28-29, nr. 144; Halil Edhem (Eldem), Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 90-92; Semavi Eyice, İstanbul-Petit Guide à Travers les Monuments Byzantins et Turcs, İstanbul 1955, s. 39-40; Tahsin Öz, İstanbul Câmileri, Ankara 1962, I, 43; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 364, 366; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 370; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 156-157; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 309-310; Hüsnü Kınaylı, "Çorlulu Ali Paşa Camii, Medresesi, Kütüphânesi", İst.A, VIII, 4105-4108.

M. Baha Tanman

ÇORLULUZÂDE MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA

(bk. MAHMUD CELÂLEDDİN PAŞA)

ÇORUM

Karadeniz bölgesinin İç Anadolu’ya yakın kesiminde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Aynı adı taşıyan tarıma elverişli ovanın kuzeydoğu kenarında, Çorum çayının doğusunda denizden yaklaşık 800 m. yükseklikte yer alan şehrin ne zaman kurulduğu ve adının nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda pek çok görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan biri, Bizans dönemindeki Eukhaita şehrinin bugünkü Çorum olduğudur. Ancak bu görüş birçok kimse tarafından benimsenmemiştir. Diğer bir görüş ise bölgenin Türkler tarafından fethinden sonra Çorumlu adıyla bilinen bir Türkmen oymağının buraya yerleştiği ve şehri kurduğudur. Kesin olmamakla birlikte Osmanlı döneminde bu bölgede de Çorumlu adını taşıyan bir oymağın bulunması, ayrıca XVI. yüzyıl sonlarına kadarki belge ve resmî yazışmalarda şehrin adının Çorumlu olarak geçmesi bu fikri destekler mahiyettedir. Bu yüzyıldan sonraki resmî belgelerde Çorumlu adı yerine Çorum şekli kullanılmaya başlanmıştır.

Şehrin Osmanlı öncesi devri yeterince bilinmemesine rağmen Çorum yöresinin tarihi antik dönemlere kadar iner. Bölgede yapılan kazılarda, yerleşmelerin Kalkolitik dönemde (m.ö. 4000-3000) başladığı ve Tunççağı’nda (m.ö. 3000-1200) yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Yörenin milâttan önce 2000 yıllarında Hattiler’in, daha sonra ise Hititler’in hâkimiyetinde bulunduğu ve Hititler’in başşehrinin ise Hattuşaş (Boğazköy) olduğu bilinmektedir. Milâttan önce 1200’lerde Hitit Devleti’nin yıkılması ile yöre Frigler’in hâkimiyetine girdi. Milâttan önce 676’da Frigya Devleti’nin Kimmer istilâsına uğraması üzerine yörede Lidyalılar üstünlük

sağladı. Ancak bu üstünlüğe milâttan önce 546’da Persler tarafından son verilince buranın da içinde bulunduğu geniş bir alan Kapadokya satraplığı adı altında Pers Krallığı’nın idaresine geçti. Persler’in milâttan önce 332’de Makedonya Kralı İskender’e yenilmesiyle Kapadokyalılar İskender’in egemenliğini kabul etmeyerek bağımsız bir krallık oluşturdular. On yıl

kadar yaşayabilen bu krallık İskender'in ölümüyle birlikte Makedonlar'ın yoğun baskısına dayanamadı ve onların idaresine girdi. Kapadokya Krallığı, Makedonyalılar'la yirmi yıl kadar süren iç çatışmalardan sonra tekrar bağımsızlığını kazandı (m.ö. 302). Ardından Galatlar'ın istilâsı başladı ve Çorum yöresinin güney tarafı Galatlar'ın eline geçti. Kapadokya Krallığı ise sadece kuzey kesimi denetimi altında tutabildi. Krallık iç meseleler ve dış baskılar sonucu çökünce yöreye Pontus Krallığı hâkim oldu. Ardından yörenin paylaşımı konusunda Roma İmparatorluğu ile Pontus Krallığı arasında yoğun mücadeleler meydana geldi ve sonunda bu çevrede Roma'nın nüfuz ve etkisi hâkim olmaya başladı. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan Çorum yöresi Emevî ve Abbâsîler'in Anadolu'ya yaptığı akınlardan etkilendiyse de Türkler'in Anadolu'ya girmelerine kadar bu hâkimiyet devam etti.

Çorum yöresini Türkler'in ne zaman fethettiği kesin olarak belli değildir. Ancak 1071 Malazgirt Savaşı'ndan kısa bir süre sonra yörenin Dânişmendliler tarafından fethedildiği ve Türkmenler'ce yurt ve otlak olarak kullanıldığı bilinmektedir. Çorum ve çevresi, XII. yüzyılda Anadolu Selçukluları ile Dânişmendliler arasında birçok defa el değiştirmesine rağmen uzun süre Dânişmendliler'in hâkimiyetinde kaldı. Bu hâkimiyet, Dânişmendli topraklarının Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan (1155-1192) tarafından ilhakına kadar sürdü. Daha sonra Baba İshak liderliğindeki Babaî isyanlarından oldukça etkilenen yöre, 1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonra Anadolu'yu istilâ eden Moğollar'ın nüfuzu altına girdi. Bu dönemde Moğollar, Çorum ve çevresinde göçebe hayata elverişli bütün yurt ve otlakları işgal ettiler. Anadolu'da Moğol nüfuzu zayıflamaya başlayınca önce Sivas ve Kayseri'de hüküm süren Eretnaoğulları'nın, ardından da 1360'larda Amasya'daki Emîr Hacı Şadgeldi'nin idaresine girdi. Hacı Şadgeldi dönemi, Osmanlı Beyliği'nin bu yöre ile ilişkisinin arttığı bir dönem oldu. Nitekim I. Murad zamanında Karamanoğulları üzerine başarılı bir sefer yapan Osmanlı kuvvetleri Çorum çevresine kadar ilerlediler. Ancak daha sonra Kadı Burhâneddin'in Eretna Beyliği topraklarını ele geçirmesi, Osmanlılar ile Kadı Burhâneddin'i bu yörede karşı karşıya getirdi. Çorum yakınındaki Kırkdilim mevkiinde iki taraf ordusunun yaptığı savaşta Osmanlılar yenilgiye uğradı (1392). Kadı Burhâneddin, Çorum yöresinde yaşayan Moğollar'ın da desteğiyle bölgedeki bazı yerleşim

yerlerini yağmaladı. Ancak 1398'de Akkoyunlu Beyi Karayülük Osman'a yenilip beyliğinin ortadan kalkmasından sonra ona bağlı bütün yöreler ve bu arada Çorum Osmanlı idaresine girdi.

Çorum Amasya'da bulunan Şehzade Çelebi Mehmed'in yönetimine bağlıydı. Çelebi Mehmed, Timur'un Anadolu seferinden sonra Çorum'u ve çevresini Osmanlı idaresinde tutabilmek için birçok Türkmen beyi ile çarpıştı. Bu durum Osmanlı Devleti'nin birliğinin sağlanmasına kadar devam etti (1413). Birliğin sağlanmasından sonra Çorum ve İskilip taraflarında yaşayan Kara Tatarlar Çelebi Mehmed tarafından Rumeli'ye geçirildi ve Filibe ve çevresine yerleştirildi (1416). 1461'de Trabzon fethedilince Çorum'dan Trabzon'a nüfus nakli yapıldı (H. Lowry, s. 20-21).

XV. yüzyıl sonları ve XVI. yüzyıl başlarında Safevî tahrikleriyle doğu bölgelerinde çıkan isyanların tesiri altına giren Çorum, 1509'daki Şahkulu İsyanı'nın önemli merkezlerinden biri oldu. Ayrıca burası XVI. yüzyılın ikinci yarısında da suhte ayaklanmalarının yoğun olarak ortaya çıktığı yerlerden biriydi. Ardından XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'yu kasıp kavuran Celâlî isyanlarından da oldukça etkilendi. XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılda ise Çapanoğulları'nın nüfuz sahasında kaldı.

Osmanlı idaresine girinceye kadar düzenli bir gelişme gösteremeyen Çorum Osmanlı idaresi döneminde nüfus, fizikî yapı ve ekonomik yönden gelişti. Burası önceleri bir kale-şehir durumundaydı. Hangi tarihte inşa edildiği kesin olarak bilinmeyen Çorum Kalesi, Dânişmend veya Selçuklu yapısı olarak değerlendirilir. Evliya Çelebi ise kalenin bir Selçuklu yapısı olduğunu belirtir. Kale XVI. yüzyıl ortalarında mâmur bir halde idi ve içinde dört mahalle bulunuyordu. Bu durum yerleşmenin önce kale içinde olduğunu ve daha sonra kale dışına taştığını gösterir. Şehrin 1456'da altı mahallesi vardı. Bunlar Debbâğan Mescidi, Alaca Mescidi, Cebelü Mescidi, Ahî Münevver, Ahmed Çelebi ve Makbere adını taşıyordu. Bu mahallelerden başka, çeşitli sebeplerden dolayı kendilerine özel bir statü verilen iki zümre de şehirde bulunuyordu (BA, MAD, nr. 354, s. 122-130). 1521'de ise mahalle sayısı otuz bire yükseldi (BA, TD, nr. 387, s. 390). Bu da şehrin 1456-1521 döneminde hızlı bir gelişmeye sahne olduğunu gösterir. 1576'da mahalle sayısının kırk sekize ulaşması, büyüme hızının 1521-1576 tarihleri arasında da sürdüğüne işaret eder. Evliya Çelebi'ye

göre XVII. yüzyıl ortasında şehirdeki mahalle sayısı kırk iki idi. Muhtemelen XVIII. yüzyılda bu durumunu koruyan Çorum, 1824-1836 tarihleri arasında kırk yedi, 1876'da kırk altı ve 1900'de kırk sekiz mahalleye sahipti. XVI. yüzyıldan sonra mahalle sayısının hemen hemen sabit kalması, şehrin XVII. yüzyıldan itibaren fizikî bakımdan fazla bir değişikliğe uğramadığını düşündürmektedir. Bu durum ayrıca nüfusla da bir denge oluşturmaktadır.

1456 yılında şehirde tamamını müslüman ahalinin oluşturduğu yaklaşık 2300 kişi yaşıyordu. 1521'de bu sayı 5000 civarındaydı; bu tarihte altmış yetmiş kişilik bir yahudi grubu da şehirde bulunuyordu. Bunlar muhtemelen II. Bayezid döneminde Osmanlı ülkesine gelip çeşitli yerlerde iskân edilen İspanyol sürgünlerinden küçük bir cemaatti. Fakat bu cemaat kısa süre sonra şehirdeki iktisadî ve sosyal ortamı kendileri için yetersiz bularak başka bir yere gitmiş olmalıdır. Zira 1555'te şehri ziyaret eden Hans Dernschwam Çorum'u tamamıyla Türkler'in oturduğu bir şehir olarak andığı gibi 1576 tarihli tahrire göre burada bulunan tahminî 10.000 kişinin tamamını müslümanlar teşkil etmekteydi. Ayrıca nüfusa dair tesbit edilen rakamlara dayanarak XV. yüzyılın ortalarından itibaren XVI. yüzyıl boyunca şehirde hızlı sayılabilecek bir nüfus artışının meydana geldiği söylenebilir. Bu nüfus artışında özellikle göçlerin de rolü olduğu anlaşılmaktadır. XVII. yüzyıl ortalarında Evliya Çelebi'nin şehri anlatırken, "Dört bin üç yüz bağlı, bağçeli evleri vardır" demesi, şehir nüfusunun bu dönemde biraz arttığının işareti olmalıdır. Ancak genel olarak fizikî kapasitedeki gelişmeye paralel bir şekilde, şehir nüfusunda XVII. yüzyıldan itibaren pek fazla bir değişme olmamıştır. Nitekim XVIII. yüzyılda hemen hemen aynı kalan nüfus, 1850'de 8000-10.000, 1890'da 12.000-13.000 ve 1907'de 18.858 idi.

Çorum, Anadolu'da bir iç şehir durumunda olmasına rağmen ekonomik faaliyetleri gösteren bazı yapılara sahipti. 1456'da şehirde bir boyahane, XVI. yüzyıl ortalarından sonra ise bir bedesten, iki han ve vakıflara ait en az 148 dükkân vardı. Çorum'un ekonomisinde özellikle dokumacılık ayrı bir yer işgal ediyor, 1456'da en az elli sekiz kişi bu meslek dalıyla uğraşıyordu. Bunların içinde en kalabalık grubu teşkil eden sofcuların sayısı yirmi dörttü. Bundan başka altı hayyât (terzi), altı külâhçı, altı bezzâz, beş cullâh (dokumacı) ve dört kuşakçı dokuma dalında çalışmaktaydı. 1456'da

şehirde dokunan kumaşların hazırlanmasında kullanılan sof cenderesi vardı. XVI. yüzyılda bu cendereye rastlanmamaktadır. Daha sonraki dönemlerde de varlığını devam ettiren dokumacılık, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında önemli bir faaliyet kolu idi. Dokuma tezgâhlarında özellikle çamaşırlık bez, şal kuşak, yünden yapılma abâ, siyah şalvarlık kumaş, kilim ve seccade dokunuyordu. Bu ürünler halkın ihtiyacını karşılamanın yanında çevre şehirlere de satılıyordu.

Dokuma sektöründen başka diğer kalabalık bir meslek grubunu dericilik ve deriyle ilgili sanat dalları meydana getiriyordu. Bu meslek grubunun 1456'daki sayısı en az otuz beşti. Bunların arasında en kalabalık grubu, on yedi kişiyle debbâğlık yapanlar oluşturuyordu. Bunu dokuz kişiyle kefşger (ayakkabıcı),altı kişiyle saraç, iki kişiyle postindûz (kürk dikici) ve bir kişiyle pabuççu takip ediyordu. Dericilikle ilgili meslek grubunun önemli bir yer tutmasında bölgede yapılan hayvancılığın rolü vardır. Küçümsenemeyecek bir debbâğ grubunun mevcut olması ise şüphesiz buradaki Ahîlik teşkilâtının fonksiyonu ile ilgilidir. Nitekim Osmanlı döneminde Ahîliğin gelenek ve kuralları Çorum'da da yaygın olarak uygulanıyordu. Oldukça küçük iş yerlerinden oluşan Çorum tabakhânelerinin XX. yüzyıl başındaki sayısı yetmiş üçtü ve buralarda işlenen deriler civar illere de gönderilmekteydi.

Bu meslek gruplarının yanı sıra bakırcılık ve demirciliğin Çorum'da önemli bir yeri vardı. 1461'de şehirde en az üç haddâd (demirci), bir tîrger (okçu) kayıtlı idi. XVI. yüzyılda burada haddâd ve nalbantçılar çarşısının bulunması bunların sayıca az olmadığını göstermektedir. Çorum esnafı bakır için gerekli ham maddeyi Ergani'den sağlıyordu. Ancak XIX. yüzyılın sonlarında bu ham maddenin sağlanmaması bakırcılığın yavaş yavaş yok olmasına sebep oldu. Buna karşılık XX. yüzyılın başlarında Çorum'da demircilik ön plana çıktı. Bunda yetiştirdikleri sebze, meyve ve tahıl ürünlerini dış pazarlara gönderen çiftçilerin üretimlerini arttırmak için daha fazla demir tarım aletlerine ihtiyaç duymalarının rolü olmuş, böylece demircilik ve tarım aleti imalâtı kolu gelişme göstermiştir.

Çorum az da olsa bazı tarihî eserlere sahiptir. Bu eserlerin azlığı, şehrin kuruluşunun çok eskiye gitmediğinin bir işareti olmalıdır. Şehirdeki eserlerin başında Çorum Kalesi gelir. Şehrin en meşhur camii olan

Ulucami'nin ne zaman yapıldığı belli değidir. Camideki 706 (1307) tarihli minbere dayanılarak Selçuklu devrinin sonunda inşa edildiği tahmin edilir. Bundan başka Hamîd Camii (XVI. yüzyıl), Han Camii (XVI. yüzyıl), Hıdırlık Camii, Kubbelicami (XIX. yüzyıl), Kulaksız Camii, Paşa Hamamı ve Güpür Hamamı önemlidir. Ayrıca çevrede bazı tarihî eserler de vardır. Alaca ilçesinin 3 km. güneyindeki Hüseyin Gazi Medresesi (XIII. yüzyıl), Mecitözü'nün kuzeyindeki Elvan Çelebi Zâviyesi (753/1352) ve İskilip'teki Şeyh Muhyiddin Yavsî Camii (XV. yüzyıl) bunlar arasında sayılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığına ait 1992 yılı istatistiklerine göre Çorum'da il ve ilçe merkezinde 204, bucak ve köylerde 911 olmak üzere toplam 1115 cami bulunmaktaydı. İl merkezindeki cami sayısı ise elli üçtü.

Çorum şehrinin nüfusu 1927'de 19.739, 1935'te 20.151 ve 1950'de 22.833'tü. 1927-1950 döneminde nüfus artışının

çok az olması, Çorum'dan çevre şehirlere ve özellikle Ankara'ya yönelik göçlerle ilgilidir. 1975'te şehrin 64.852 kişilik nüfusa sahip bulunması 1950'den sonra nüfusun hızla arttığını gösterir. Bu durum kır kesiminden şehre olan göçlerden ileri gelmiştir. 1980 yılında 75.726'yı bulan şehir nüfusu 1990'da 116.810'a ulaştı. Çorum'daki önemli fabrikalar un, tuğla ve kiremit, çimento, metal, plastik, mobilya, parke ve gıda üretimiyle ilgilidir. Cumhuriyet döneminde eğitim ve öğretim kurumlarının sayısında da artış olmuş, pek çok ilk ve orta dereceli okul açılmıştır.

Şehrin merkez olduğu aynı adı taşıyan sancağın Osmanlı idarî teşkilâtındaki ilk dönemleri tam olarak bilinmemektedir. 1456 yılında idarî kademedeki yeri vilâyet olarak belirtilmiştir (BA, MAD, nr. 354, s. 122). Ancak o zaman vilâyet kelimesi genellikle küçük bir idarî birim için kullanılmakta ve anlamı nahiye kelimesine yakın sayılmaktadır. Bu bakımdan Çorum'un XV. yüzyılın ikinci yarısında sancak statüsünde olup olmadığı konusunda açıklık yoktur. Buna karşılık 1521'de Rum (Sivas) eyaletine bağlı bir sancak olarak görülmektedir. Bu tarihte sancak beş kazadan oluşmaktaydı. Bunlar Çorumlu, İskilip, Osmancık, Demirli Karahisarı ve Katar'dı. 1576 yılında bu idarî yapıyı aynen muhafaza eden Çorum sancağı, XVI. yüzyılın son çeyreğinde bazı idarî değişikliklere uğradı ve sancağa bağlı kazaların sayısı sekize kadar yükseldi. Burası XVII. yüzyılda yine Rum eyaletine bağlı bir sancak merkeziydi. Bu yüzyılın ortalarına doğru sancağa bağlı

kaza sayısı daha da arttı. XVIII. yüzyılda Sivas eyaletine bağlı sancaklık durumunu koruyan Çorum, 1831'deki ilk nüfus sayımında da yine aynı eyaletin sancağıydı. Ancak bu sayımdan hemen sonra Ankara sancağına bağlı bir kaza oldu. 1836'da tekrar sancak statüsüne getirildi. 1856'da bu defa Bozok sancağına bağlı bir kaza olduysa da 1893'te yeniden sancaklık statüsünü kazandı ve Cumhuriyet'in ilânından sonra il oldu.

Çorum şehrinin merkez olduğu il Çankırı, Kastamonu, Sinop, Samsun, Amasya, Yozgat ve Kırıkkale illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Alaca, Bayat, Boğazkale, Dodurga, İskilip, Kargı, Lâçin, Mecitözü, Oğuzlar, Ortaköy, Osmancık, Sungurlu, Uğurludağ adlarında on üç ilçeye ayrılmıştır. 12.820 km² genişliğindeki Çorum ilinin 1990 sayımına göre nüfusu 609.863, nüfus yoğunluğu ise 48 idi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 354, s. 122-131; BA, TD, nr. 387, s. 390, 398, nr. 444, s. 1-6; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 407-410; Cuinet, I, 299-300; Heath W. Lowry, Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi (1461-1583) (trc. Demet ve Heat Lowry), İstanbul 1981, s. 20-21; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, s. 34, 304; a.mlf., "Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum", Çorum Tarihi (haz. 5. Hitit Festival Komitesi), Çorum 1990, s. 79-120; Kemal H. Karpat, Ottoman Population 1830-1914, Madison 1985, s. 113, 126; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 267-271; Sevim Uluç, "Çorum ve Çevresi", Çorum Tarihi (haz. 5. Hitit Festival Komitesi), Çorum 1990, s. 19-50; Ömür Bakırer, "Bizans, Danişmend, Selçuklu ve Beylikler Döneminde Çorum", a.e., s. 51-78; Sevgi Aktüre, "19. Yüzyılda ve 20. Yüzyıl Başında Çorum", a.e., s. 121-166; İlhan Tekeli, "Mütareke ve Kurtuluş Savaşında Çorum", a.e., s. 169-194; a.mlf., "1923-1950 Döneminde Çorum'daki Gelişmeler", a.e., s. 197-232; a.mlf., "1950-1980 Döneminde Kentin Faaliyetindeki Gelişmeler", a.e., s. 235-284; Huricihan İslamoğlu-İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü,

İstanbul 1991, s. 144-149, 208 ve tür.yer.; Abdullah Gündoğdu, "İki Numaralı Şer'iyye Siciline Göre Çorum Kazasının Mülki Taksimatına İlişkin Yeni Bilgiler", Otam, sy. 1, Ankara 1990, s. 163-170; Üçler Bulduk, "XVI. Yüzyılda Çorum Sancağı", a.e., sy. 3, Ankara 1992, s. 129-167; Fr. Taeschner, "Corum", EI² (İng.), II, 62.

İlhan Şahin

ÇORUM ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ)

ÇORUMLU

Çorum Halkevi tarafından 1938-1946 yılları arasında yayımlanan dergi.

Çorum Halkevi'nin dil, edebiyat ve tarih komitesi tarafından hazırlanan derginin ilk sayısı 15 Nisan 1938'de basılmıştır. Birinci sayının başında Halkevi başkanı Bedri Bilginer tarafından yazılan "Çorumlu'yu Neden Çıkarıyoruz?" başlıklı kısa yazıda bu yayının gayesi açıklanmış, arkasından da yapılacak çalışmaların otuz iki maddelik listesi verilmiştir. Bundan başka şu dallarda çalışmalar yapılacağı belirtilmiştir: Selçuklular ve Osmanlılar zamanında Çorum, Cumhuriyet devrinde Çorum ve civarı, muhtelif devirlerde mülkî teşkilât, Çorum muhitinin yetiştirdiği şairler, ilim ve hükümet adamları, Çorum ve yöresine ait halk şarkıları ve mânileri, atasözleri, muhitteki kütüphanelerde bulunan eserlerin tasnifi ve yazma fihristlerinin neşri, civardaki geçitler ve tarihî eserler, tarihî değeri olan vesikalar, insan ve yer adlarının derlenmesi.

İlk sayıda Neşet Köseoğlu'nun "Osmancıklı Mehmed Paşa'nın İki Vakfiyesi" ile "Çorum Havalisinde Manalı Aşireti ve Ömer, Osman Paşalar" başlıklı iki önemli makalesi yer almıştır. Ayrıca ilk sayılarda mâniler, halk inanış ve âdetleriyle ilgili yazılar bulunmaktadır. Derginin çeşitli sayılarında Neşet Köseoğlu'nun Çorum'daki eski eserlere dair araştırmaları büyük yer tutar. Bunlar arasında 3. sayıda yayımlanan Muzaffer Paşa Camii'ndeki değerli ahşap minberle ilgili yazı ve resimler, Cemilbey nahiyesi civarındaki eski bir caminin, Osmancık'ta Koyun Baba Türbesi'nin, Baltacı Mehmed Paşa Çeşmesi ile Mukbil Bey Mescidi kitâbelerinin fotoğrafları, metinleri ve haklarındaki açıklamalar, hem sanat hem de tarih bakımından değerli vesikalardır.

Çorumlu'nun devamlı yazarlarından olan Hikmet Turhan Dağlıoğlu'nun tarih, Eşref Ertekin'in halk şiirleri konusundaki yazıları da önemlidir. Derginin her sayısının sonunda 10-14 sayfa tutarında tarihî belge kopyaları bulunmaktadır. İhsan Sabuncuoğlu tarafından yazılan "Hesap Veriyoruz" başlıklı makalede (sy. 11-13), Çorum ve çevresiyle ilgili tarih ve eski eser araştırmalarına dair ilk programda belirtilen çalışmaların ne durumda

olduğu anlatılmıştır.

Çorumlu'daki dikkate değer yazılardan biri de Nazmi Tombuş'un "Müverrih Âli ve Ahfadı Çorum'da" başlığı ile yayımladığı makaledir (sy. 18-20). Derginin neşrettiği belgeler arasında Tâceddin İbrâhim Paşa'nın Çorum'daki hamamı ile hanına dair olanlar da önemlidir (sy. 22-24). Eşref Ertekin tarafından cönklerden derlenen manzum parçalar içinde,

Sultan II. Mahmud'un vefatı üzerine tertip edilen bir destanla (sy. 27 [1940], s. 836-837) Hâki adında bir şairin Üsküp'te Hasan Çavuş Camii'nin tamiri için söylediği üç dörtlük halindeki uzun tarih ve Girit'te Kandiye'de Kethüdâ Mustafa Ağa Çeşmesi için Bedir adlı şairin yazdığı tarihe rastlamak şaşırtıcıdır. Çorum Kalesi'ne bir varoş inşasına dair belgeler de bu yerleşim yerinin tarihi bakımından çok değerlidir (sy. 28, 31). Pek çok sayıda devam eden Abdal Atâ Zâviyesi ile ilgili belgeler, Anadolu'da tarikat ve tasavvuf tarihi bakımından dikkate değer. Nuri Uğur imzası ile yayımlanan "Çorumlu Hacı Hasan Paşa" başlıklı yazı ise (sy. 36-37 [1942], s. 1096-1099) Çorum'da bir saat kulesiyle bir vakıf kütüphane yaptıran II. Abdülhamid devrinin ünlü Beşiktaş muhafızı "Yedisekiz" lakabı ile tanınan Hasan Paşa hakkındadır. Yine Hasan Paşa hakkında daha etraflı bir biyografyayı iki fotoğrafla beraber Çorumlu'nun sonraki sayılarında Nazmi Tombuş yayımlamıştır (sy. 52-54). 38. sayıdan itibaren aynı yazar tarafından kaleme alınan bir dizi yazı ile ekli belgelerde ahî teşkilâtı ve fütüvvetnâmeler konusu işlenmiştir. 45. sayıda Eşref Ertekin'in bir cönkten derlediği Mustafa Paşa destanı da belki Alemdar Mustafa Paşa ile ilgilidir. Çorum'un Elvan Çelebi köyündeki zâviye ve türbeye dair Neşet Köseoğlu'nun makalesi ise (sy. 46-48) Anadolu'nun Türkleşme ve İslâmlaşmasında büyük rolü olan bir fütüvvet eseri hakkında değerli bilgiler vermektedir.

Çorumlu dergisinin görebildiğimiz kadarı ile son sayısı 1946 yılı Ağustos ayında çıkan 61. sayısıdır. İçinde mahallî folklora dair tesbitler, pek çok destan, mâni, tarih araştırması, vakfiye, kadı sicili, hüccet vb. sûreti ile Koyun Baba, Abdal Atâ zâviyelerine dair belgeler yer almıştır.

O yıllarda sayıları otuz altıyı bulan halkevi dergileri arasında en düzenli çıkan ve içindeki yazıların değeri bakımından en başta geleni olan Çorumlu,

“İhtiva ettiği mevzuların değerlerinden başka, maksadın lâfa boğulmadan, mehaz göstererek; en kısa yollardan ifadesi, diğer bazı halkevi dergilerinin de örnek alması lâzım gelen bir hususiyettir” cümleleriyle övülmüştür (Ülkü-Halkevleri Dergisi, XII [1938], s. 274).

Semavi Eyice

ÇÖĞEN

(bk. ÇEVGÂN)

ÇÖĞÜR

Türk halk mûsikisi sazlarından.

Telli-mızraplı, tekneli-göğüslü ve kollu-perdeli bir çalgıdır. Çoğur şeklinde de kullanıldığı görülen adının, Dîvânü lugāti't-Türk'te "yüksek ses, gürültü" anlamında geçen çağ çuğ, çağı, çoğı, çuğı kelimeleriyle ilgili bir ses taklidi kelime olduğu düşünülebilir. Ayrıca İç Asya'nın kuzeyi ve doğusundaki Türk kültür çevrelerinde kaval, düdük, boru gibi nefesli sazlar için Teleütler'de çogur, çogor, şogor; Altay Türkleri'nde çokur, çookur, şogor; Tuva Türkleri'nde şoor; Kuzey Türkleri'nde şoor, şogor, çurana; Kırgızlar'da çoor, çoor kuray, çoyorno şekillerinde kullanılan kelimeleri de zikretmek gerekir. Araştırmacı Mahmut Ragıp Gazimihal ise ismin kopuzdan geldiğini (kopuz kobuz kovur kövür çöğür) ileri sürmektedir.

Çöğürle ilgili ilk tanımlamalara yer verenlerden Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde bu sazın mûcidinin Germiyanoğulları'ndan Ya'kūb-ı Germiyânî olduğunu söyler. M. Ragıp Gazimihal, Sadık Uzunoğlu, Fahrettin Kırzıoğlu da bu kanaati paylaşırlar. Evliya Çelebi çöğürü "beş kıllı, tahta göğüslü ve yirmi altı perdeli büyük bir saz" olarak tarif eder. XVII. yüzyıla ait çöğür tavsiflerinde diğer mızraplı aletlerden boy ve şekil itibariyle ayrıldığı görülen bu sazın hayli uzun bir sapı ve oldukça büyük bir gövdesi olduğu ve dairevî bir göğüse sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıla ait bazı bilgilerde de çöğürün tanbur, tanbura ve bağlamadan daha büyük olduğu yolundaki görüşler kuvvet kazanmaktadır. Diğer taraftan Evliya Çelebi'deki kıl ifadesinin at kılı olmayıp tel mânasında kullanıldığını kabul etmek gerekir. XVI-XIX. yüzyıllar arasında Osmanlı ülkesindeki çöğür tipleri incelendiğinde sonuç olarak değirmi yüzlü, yarım karpuz tekneli ve uzun kollu bir saz ortaya çıkmaktadır.

Bu ilk çöğür XIX. yüzyılda tarihi tesbit edilemeyen bir zamanda ortadan kaybolmuştur. Yüzyılın sonuna doğru armudî biçimli göğüs ve teknesiyle çöğür yeni bir şekle büründü. Daha sonraki yıllarda bağlama ailesinden bir tür olarak saz, âşık sazı, meydan sazı ve bazan da çöğür adı altında kullanılmaya başlandı. Meselâ Tanbûrî Cemil Bey'in (ö. 1916) çaldığı

çöğür incelendiğinde şekil ve boyut olarak bilhassa 110-120 santimlik uzunluğu ile bugünkü divan sazına benzediği görülmektedir.

XX. yüzyıla gelindiğinde bazı araştırmacıların açıklamaları ile çöğürün aldığı biçim ve perdelerin şu şekilde olduğu ortaya çıkmaktadır. A. Adnan Saygun Sarıkamış'ta rastladığı çöğürü şöyle anlatır: "Teknesi diğer bağlamalardan daha büyük, altı telli ve kulaklı, on dört perdeli, eşikli göğsü bulunan, tezene ile çalınan ve Anadolu'nun diğer bölgelerindeki bağlamaya benzeyen bir sazdır".

Üç çift tel ise şu şekilde akort edilmiştir: Alt çift lâ, orta çift lâ-re, üst çift sol. Eskiden çöğür olarak adlandırılan sazın bugünkü saz-bağlama olduğunu söyleyen Avni Özbenli ise çöğür hakkında şu bilgileri verir: "Armut şeklinde ve oyma olan gövdesi çam, kestane ve dut ağaçlarından yapılır. Kolu uzun olup daha çok ardıç, köknar gibi çabuk eğilmeyen ağaçlar tercih edilir. Kol üzerindeki kiriş perdeler, göğüs üzerinde bulunan yapıştırma kamış perdelere kadar uzanır. Perdeler toplam yirmi dört adet piyano taksimatı seslerine uygun olarak tam ve yarım sesleri ihtiva eder". Buradaki perde taksimatı, 1940'lı yıllarda devlet radyolarında

halk sazlarının perdelerine müdahale edilerek piyano ses sistemine uygun hale getirilme işleminin bir sonucu gibi görünmektedir. Fakat sazın şematik çiziminde yirmi yedi perde mevcuttur. Açık tellerin alt ve üst sıradakileri beyaz ince çelik tel, ortadakiler de biraz daha kalın sarı pirinç teldir. Bu tellerin düzeni saz ve bağlama düzeni olmak üzere iki türlüdür: Sazın göğsü çalgının en hassas yeri olup ince muntazam elyaflı çam tahtasından bombeli bir biçimde kapatılmıştır. Göğsün iki yanı "peş" denilen sert ağaç parçalarıyla kaplanır. Gövde kısmı ağacın oyulması suretiyle yapıldığından bunun elyafı ile göğüs tahtasının elyafı arasında doku ve senevî halkalar bakımından sıkı bir münasebet aramak icap eder. Sadık Uzunoğlu, Kütahya dolaylarında kullanılan çöğürün 110 cm. uzunluğunda, otuz iki perdeli ve on iki telli olduğunu, en üst tel grubuna "bam teli" tabir edildiğini söylemektedir. Etem Ruhi Üngör incelemeleri sırasında Silifke'de gördüğü 150 yıllık çöğürü şu şekilde tanıtır: "Teknesi dut ağacından oyulmuş, 112 cm. uzunluğunda, on perdeli ve beş telli olup iki düzenle çalınır: a) Çöğür düzeni: Üst tel sol, orta iki tel re, alt iki tel lâ b) Kara düzen: Üst tel mi, orta iki tel re, alt iki tel lâ.

Şenel Önaldı, bağlamaya benzeyen ve bazı yörelerde meydan sazı veya divan sazı adıyla da anıldığını söylediği çöğürde iki düzen kabul etmektedir:

Ayrıca Güney Anadolu'daki Türkmen zümrelerinde rastlanan bir diğer çöğürün, profilden bakıldığı zaman derin teknesinin arkasında ortaya yakın bir yerde içe doğru hafif bel vermiş, 103 cm. uzunluğunda, on beş perdeli ve dokuz telli olduğu görülür. Bu yörede altı telli çöğüre de rastlanmıştır. İlk perdeye "baş perde", 2-5. perdelere "orta perdeler", 6, 9-10. perdelere "sağır", 7-15. perdelere "zil perdeleri" denir. İlk beş perdeyle çalınan havalara "kulak havaları", diğer perdelerle çalınanlara da "yumuşak havalar" adı verilir. Güney Azerbaycan'da âşıkların çaldıkları armudî göğüs ve tekneli çöğür de dokuz tellidir.

Cafer Açın günümüzdeki çöğürle ilgili şu bilgileri vermektedir: "Çöğür tipinin de bulunduğu bir bağlama ailesi şu sazlardan müteşekkildir: Meydan sazı, divan sazı, çöğür, bağlama, bozuk, âşık sazı, kara düzen, tanbura, cura bağlama, bulgarı, ırızva, bağlama curası, tanbura curası. Bu aileden çöğür, divan sazına yakın büyüklükte olup altı ile dokuz teli ve on beş kadar perdesi bulunmaktadır. Akordu şu şekildedir: Alt iki tel lâ, orta teller lâ-re, üst teller sol." Mustafa Akdeniz adlı saz yapım ustasından da şu bilgiler edinilmiştir: "Bağlama ailesi içerisinde yer alan iki çeşit çöğür tipi vardır. Bunlardan fazla kullanılmayan uzun saplı çöğürün tekne boyu 34 cm. olup tekneye kadar yirmi dört perde bulunmaktadır. Daha çok aranılan kısa saplı çöğürün tekne boyu 38 cm. olup tekneye kadar olan bölümde yirmi perde bulunur."

XVII. yüzyıldan itibaren büyük rağbetle kullanılan çöğürün eğitiminin yoğun olduğu en önemli merkez Yeniçeri Ocağı olmuştur. Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'deki "... ekser Yeniçeri Ocağı'na mahsustur..." sözleri, Naîmâ'nın yeniçeri şairlerinin çöğür çaldıkları tesbitiyle desteklenmektedir. Bu sebeple H. G. Farmer çöğürü bir askerî mûsiki çalgısı olarak kabul eder.

Klasik çöğürün repertuvarına XVII. yüzyılda varsağılar, şarkılar, çeşitli türküler, oyunlar, yelteme havaları dahil olduğu gibi bu repertuar 300 yıllık bir gelişmeyi içine alacak biçimde günden güne genişlemiştir. Aynı

yüzyılda fasılların icrasına çöğürlerin de katıldığı anlaşılmaktadır. Çöğür bu yönüyle XVII-XVIII. yüzyıllar fasıl mûsikisinde de yerini almıştır.

Son zamanlarda kısa saplı çöğüre büyük bir rağbet olduğu görülmektedir. Bu çeşit çöğür boyu bağlamanın, sap boyu kısaltılmak suretiyle tellerinin daha tiz perdelere çekilmesi sağlanmıştır. Diğer taraftan tekne boyu uzatılarak ses sonoritesinde tını değişikliğine gidilmiştir. Yeni boyutlu çöğür daha çok bağlama düzenine akortlanarak bununla semah, nefes gibi parçalar çalınmaktadır. Günümüzde bu boy saz, meşk derslerinde öğretmen enstrümanı olarak da kullanılmaktadır.

Çöğür Şairleri. Besteledikleri türkülerini çöğür eşliğinde çalıp okuyan saz şairlerine bu ad verilir. XVII. yüzyılda büyük itibar gören çöğür, bu yüzyılda ordu ve halk zümreleri içinde geniş kitlelere hitap eden saz şairlerinin başlıca sazlarından olmuştur. İstanbul'da yaklaşık 300 sâzendenin çöğür çaldığını ifade eden Evliya Çelebi, bunlar arasında Demiroğlu, Molla Hasan, Kuroğlu, Gedâ Muslu, Kara Fazlî, Celeb Kâtibî, Sarı Mukallid, Kayıkçı Mustafa, Celeb Gedâyî, Hâkî ve Türâbî'nin isimlerini zikretmektedir. "Çöğürcü" tabirine ancak XVII. yüzyılda rastlanıyorsa da "çöğür şairleri" sözünün o yıllarda henüz kullanılmadığı bilinmektedir. Bu dönemde çöğür çalmakla tanınmış sâzendelerden yeniçeriler arasında yetişenlere "yeniçeri şairi" veya sadece "şair" denilmekteydi. Bu sebeple ünlü saz şairi Âşık Ömer'in Şâirnâme'sinde "çöğür şairi" tabirine rastlanmamaktadır. Bu şairlerin bir kısmı yeniçeri seğirdim odalarında veya diğer yeniçeri topluluklarında, bir kısmı da halkın ve devlet erkânının arasında sanat faaliyetlerini sürdürmekteydi. XVII. yüzyılda çöğürün Osmanlı sarayına kadar yükseldiği, Sultan IV. Murad'dan (1623-1640) Sultan II. Ahmed'e (1691-1695) kadarki devrede saraydaki yerini koruduğu görülmektedir. Asrın tanınmış çöğürcülerinden Mehmed Ağa'nın IV. Murad'ın huzurundaki icralarda fasıl heyetinde yer alması ve buna benzer daha birçok örnek, bu yüzyılın ilk yarısında çöğüre olan rağbetin bir göstergesi olduğu gibi

çöğürün sadece bir saz şairi çalgısı olmayıp Türk mûsikisinde fasıl sazı hüviyetini aldığını göstermesi bakımından da ilgi çekicidir. Kapsam olarak birçok halk çalgısını içine alacak şekilde gelişen çöğür, yüzyılın sonunda her türlü halk çalgısı için kullanılan genel bir terim mahiyetini almıştır.

Ayrıca IV. Murad'ın huzurunda yapılan bir alayda altı fırka halinde geçen mûsiki takımının sonuncusu olan çöğürcülerin büyük bir takdirle izlendiği nakledilmektedir.

Çöğür şairleri tabiri XVIII. yüzyılın başlarında ortaya çıktı. Çöğür eğitimi de önceki yüzyıldaki şekliyle devam etti. Bu dönemde Osmanlı sarayında çöğür dersi veren birçok sanatkâr arasında ünlü nakkaş ve saz şairi Levnî de (ö. 1732) bulunuyordu.

II. Mahmud tarafından 1826'da yeniçeriliğin kaldırılması sırasında onları hatırlatacak her türlü maddî ve mânevî kültür zarar gördüğü gibi mehterhâne kapatılmak suretiyle asırlardır dayanışma halinde olan mehter mûsikisi-saz şairleri kültürü arasındaki bağ koparılarak yerine Avrupa bandosu kuruldu. Çöğür şairleri de büyük ihtimalle yeniçerilikle ilgilerinin devam etmemesi için II. Mahmud zamanında kurulan bir teşkilâta bağlandı. Böylece Osmanlı Devleti'nde mûsiki alanında Batılılaşma hareketi başlarken çöğür şairleri tabiri de gittikçe unutularak yerini "âşık" ve "saz âşıkları"na bıraktı. Âşıkların en önemli sazı olan çöğür ise zamanla meydan sazı, divan sazı gibi adlarla anılmaya başlandı. Ancak Tanzimat'tan sonra Batı tesiri altına giren Türk edebiyatı, bir sadeleşme ve halk edebiyatı verimlerine yönelme hareketi içine girince çöğür şairleri de bu özellikleriyle hatırlanmışsa da bu durum çöğür şairleri devrinin sona ermesine engel olamamıştır.

XX. yüzyılın başında millî edebiyat ve Türkçü düşüncelerin tesiriyle halk edebiyatı yeniden gündeme geldiğinde çöğür şairleri tabiri de zaman zaman kullanıldı. Bunlar arasında Rıza Nur'un Tanrıdağ Mecmuası'nda yayımlanan halk şiiri araştırmaları zikredilebilir. Günümüzde ise hemen hemen unutulan çöğür şairleri, mûsiki unsuruna ağırlık vererek saz şairleri hakkında araştırmalar yapan Haydar Sanal tarafından bir incelemeye konu edildiği gibi (Çöğür Şâirleri I: Armutlu) İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuarı'nın mûsiki tarihi dersleri müfredat programında da yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 128, 225, 324, 325; Süleyman Efendi, Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî, İstanbul 1298, s. 157; Türk Lugatı, IV, 452, 454; Tarama Sözlüğü, II, Ankara 1965, s. 944; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 638-641; A. Adnan Saygın [Saygun], Rize, Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malûmat, İstanbul 1937, s. 57-58; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century as Described in the Siyahatnama of Ewliya Chelebi, Glasgow 1937, s. 39-40; Ali Rıza Yalgın, Cenupta Türkmen Çalgıları, Adana 1940, s. 27-28; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 209-212; a.mlf., Türk Saz Şâirleri, Ankara 1962, I, 20; Haydar Sanal, Çöğür Şairleri I: Armutlu, İstanbul 1974; a.mlf., Musiki Tarihi Ders Notları (basılmamış teksir notları); a.mlf., "Çöğür Şairleri", TDEA, II, 165; M. Ragıp Gazimihal, Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız, Ankara 1975, s. 72-79, 89, 93, 150-153, 157-158, 161-162; a.mlf., "Kövür'den Çöğüre", TFA, sy. 101 (1957), s. 1609-1611; a.mlf., "Güney Köyü Folkloru", a.e., sy. 156 (1962), s. 2786; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1987, VIII, 447, 449, 471-474, 506-507, 509; IX, 72-74, 165-168; Sadık Uzunoğlu, "Kütahya'da Kopuzlu Ozanlar", TFA, sy. 4 (1949), s. 54; a.mlf., "Çöğür Sazı ve İcad Olunduğu Yerde Bugünkü Durumu", a.e., sy. 9 (1950), s. 133-134; a.mlf., "Kütahyalı Çöğür-Çökür'e Ait Yeni Bir İnceleme", a.e., sy. 16 (1950), s. 251-252; Avni Özbenli, "Halk Ezgileri ve Halk Sazları", TMD, sy. 26 (1949), s. 5, 20; sy. 27 (1950), s. 7; M. Çağatay Uluçay, "Mehterhâne ve Sâzendelere Dair Birkaç Vesika", MM, sy. 45 (1951), s. 22; Hedwig Usbeck, "Türklerde Musiki Âletleri", a.e., sy. 242 (1969), s. 28; Etem Ruhi Üngör, "Halk Çalgılarımız Üzerine İnceleme Gezisi Notları", a.e., sy. 267 (1971), s. 11; a.mlf., "Halk Ezgilerini Notaya Almada Makamla İlgili Sorunlar (Tebliğ)", a.e., sy. 354 (1979), s. 7-8; Cafer Açın, "Türk Halk Çalgıları: Bağlama ve Ailesi", Türk Halk Müziği ve Oyunları, sy. 3, Ankara 1982, s. 118-119; sy. 5 (1983), s. 216-217; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Çöğür", TDEA, II, 164-165; Şenel Önaldı, "Çöğür", Türk Halk Musikisi Ansiklopedisi, İstanbul 1979, II, 327-328, 332.

Haydar Sanal

ÇÖLE İNEN NUR

Necip Fazıl Kısakürek’in (ö. 1983) Hz. Muhammed’in hayatına dair eseri.

Özellikle genç aydınlara hitap edecek seviyede dinî yayınların bulunmadığı 1950 öncesinde Necip Fazıl’ın İslâmî konularda önemli çalışmaları olmuştur. Hayatının son yıllarına kadar devam eden bu çalışmaların her biri ilmihal, siyer, hadis, tasavvuf, evliya menâkıbı, İslâm tarihi, na‘t, silsilenâme gibi Türk-İslâm geleneğinde yüzyıllardan beri süregelen tür ve biçimleri daha edebî bir üslûpla ve yeni terkiplerle deneme mahiyetindedir. Çöle İnen Nur, Necip Fazıl’ın siyer geleneği etrafında kaleme aldığı bir eserdir.

Tefrika edilmesi, baskı düzeni ve üzerinde yaptığı değişikliklerden dolayı Necip Fazıl’ın eserlerinin çoğu gibi karışıklık gösteren Çöle İnen Nur, ilk defa Büyük Doğu dergisinde (sy. 57, 6 Aralık 1946) yayımlanmaya başlanırsa da derginin kapatılmasıyla yayıma ara verilir. Büyük Doğu yeniden çıkınca yazarın konuya hayatî çapta değer verdiği belirtilerek okuyucunun beklemesi istenir. Bu serinin sonuna doğru (sy. 85-87, Mart 1948) tefrikaya yeniden başlanır. Eserin en uzun süreli yayımı, derginin 1949-1951 yılları arasında çıkan III ve IV. serilerinde seksen beş tefrika sayısına kadar ulaşan neşri olur. Tefrika edilen bölümler eserin tamamının ancak dörtte biri kadardır. Bu tefrikasında eser Abdülhakim Arvâsî’ye ithaf edilir ve kitap halindeki baskılarında da aynı ithaf devam eder. Büyük Doğu’nun IX. serisinde (1959) “O Ki O Yüzden Varız” başlığı ile yeniden yirmi üç sayı daha devam edecek tefrikasına başlanır.

Eserin kitap haline gelmesinde de aynı karışıklık vardır. 1961’de O Ki O Yüzden Varız (Kâinatın Efendisinin Hayatı), 1969’da Çöle İnen Nur adlarıyla yayımlanır. Gerek tefrikalarında gerekse yazarının ölümüne kadar yapılmış değişik baskılarında, bölümlerinin terkiplerinde, ifadelerde zaman zaman değişiklikler görülmektedir. O Ki O Yüzden Varız, her biri ara başlıkları da ihtiva eden altmış üç fasıldan kurulmuşken aynı hacimdeki metin Çöle İnen Nur’un ilk baskısında doksan dokuz, sonrakilerde doksan iki fasıl olarak tertip edilmiştir.

Çöle İnen Nur, Hz. Peygamber'in hayatını tarihî bir biyografi olarak değil genellikle İslâmî gelenek ve kaynaklardan gelen bilgiler edebî bir üslûpla geliştirilerek vücut bulmuş bir eserdir. Müellifin pek çok eserinde olduğu gibi bunda

da ne metin içinde ne de dipnotu veya bibliyografya yoluyla kaynak gösterilmiştir. 1969 ve 1975 baskılarına ilâve edilen iki kısa "Takdim"in ardından "İthaf"a yer verilir. Daha sonra da "Bu Eser" başlıklı yazıda eserini tefsir, hadis, siyer ve nakil olarak en emin kaynaklardan devşirerek kaleme aldığını belirten Necip Fazıl, bunun bir ilim değil sanat eseri olduğunu, bundan dolayı kaynak göstermek endişesinden uzak bulunduğunu beyan eder. Böylece eser bilgi vermekten çok inanan insanın Hz. Peygamber'e olan sevgisinde ruhen tatmin olmasını hedef almıştır.

Necip Fazıl Çöle İnen Nur'da yer yer veciz, yoğun ve çarpıcı sıfatlarla zenginleşmiş bir şiir dili kullanmıştır. Özellikle diyaloglarda, kısa ve özlü vak'aların ifadesinde, daha önce kaleme aldığı Halkadan Pırıltılar'ın diline ve üslûbuna yaklaşmıştır. Eserine uzunca bir "Başlangıç"la giren yazar, temelini "Lev-lâke..." hadîs-i kudsîsine dayandırdığı, yaratılmış bütün varlıklar adına peygamberi minnetle övmeye başlar. Derin bir aşk, acz ve günah hissi, şefaat niyazı bu başlangıçta yer yer coşkun bir lirizme ulaşan cümlelerle ifade edilmiştir. Şubat 1992'de 11. baskısı yapılan eserin bütünü doksan iki fasılda şu temel konularda geliştirilmiştir: Hz. Peygamber'in nesebi, yaşadığı dönem ve coğrafya, doğumu, çocukluk devri, ticaret ve aile hayatı, ilk vahiy, ilk müminler, Mekke mücadeleleri, mi'rac, hicret, Medine hayatı, gazveler, Kâbe'nin fethi, hayatından ve sünnetinden ibret levhaları, vefatı.

Necip Fazıl Kısakürek'in uzun bir na't karakterinde olan Esselâm-Mukaddes Hayattan Levhalar (İstanbul 1973) adlı kitabı da gerek yapı gerekse muhteva bakımından Çöle İnen Nur'un bir anlamda şiirleştirilmiş şeklini hatıra getirmektedir. Özellikle O Ki O Yüzden Varız ile (İstanbul 1961) Esselâm gerek fasıl-şiir sayısı (her ikisi de Hz. Peygamber'in yaşına telmihen altmış üç), gerekse bu fasıl ve şiirlerden bazılarının ortak başlıkları bu benzerliği düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muzaffer Doğan, “Necip Fazıl Kısakürek’in Eserleri”, Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1984, İstanbul 1984, s. 233; Mustafa Miyasoğlu, “Çöle İnen Nur”, TDEA, II, 165-166.

M. Orhan Okay

ÇÖLEMERİK

(bk. HAKKÂRİ)

ÇÖMEZ

Müderrislere ve henüz icâzet almamış olmakla birlikte medresede oda sahibi olan dânişmendlere hizmet eden talebelere verilen ad.

Türkçe'de ne zamandan beri kullanıldığı bilinmemekle beraber XVII. yüzyılın sonlarında Çömez Ahmed Efendi, Çömezzâde İsmail Efendi gibi çömez lakabını taşıyan âlimlerin bulunması (Şeyhî, I, 476; II, 270), bu tabirin en azından o dönemden beri kullanıldığını göstermektedir. Yalnız Osmanlı Türkçesi'nde bulunan ve yakın zamanlara kadar yazılı kaynaklarda kullanılmadığı görülen kelimenin Latince "dost, yol arkadaşı" anlamındaki comesten geldiği sanılmaktadır.

Çömezlik Türk-İslâm dünyasındaki usta-çırak, üstat-şâkird, şeyh-mürid geleneğinin bir başka halkasını teşkil etmektedir. Müderrisin yanında bulunan çömez hocasına hizmet eden, çantasını, cübbe ve sarığını hazırlayıp taşıyan, bu arada ondan usul erkân öğrenen, onun bilgisinden ve muhitinden faydalanan genç talebedir. Ayrıca bazı âlimlerin ve ilme değer veren kibar ailelerin sırf bilgi ve görgülerini arttırmaları için çocuklarını tanınmış hocaların yanına çömez olarak vermeleri de bilinen bir uygulamadır. Medresede oda sahibi dânişmend* ve suhte*lere hizmet edenlerse daha alt seviyede ve muhtaç durumda olan talebelerdir. Bunlar ağabeyi durumunda olan dânişmendlerin odalarını temizler, yiyecek ve erzakını alır, gerektiğinde yemeğini pişirirdi. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa'nın medresede okuduğu sırada ailesinden düzenli para geldiği dönemlerde kendisine bir çömezin hizmet ettiği bilinmektedir.

Reşat Ekrem Koçu'nun bir iki nâdir örnekten hareketle çömezlerin dânişmendler tarafından kötü maksatlarla kullanıldığını ileri sürmesi zoraki bir yorumlamadır. İlimle ilgisi olmayan, bir yolunu bularak medreselerde oda sahibi olan bazı kötü niyetlilerin davranışlarını genelleştirmek doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Effendi Kerestedjian, Dictionnaire Étymolagique de la Langue Turque, Londres 1912, s. 185; Türk Lugatı, II, 458; F. Gaffiot, Dictionnaire Illustré Latin-Français, Paris 1934, s. 347; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 476; II, 270; Fatma Âliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 11; Pakalın, I, 381; R. Ekrem Koçu, "Çömez", İst.A, VIII, 4114.

Mehmet İpşirli

ÇÖMLEKÇİZÂDE RECEB ÇELEBİ

(bk. RECEB ÇELEBİ, Çömlekçizâde)

ÇÖREKÇİZÂDE AHMED MÜNÎR

(bk. AHMED MÜNÎR BAHÂEDDİN)

ÇUHACI HANI

İstanbul’da Kapalı Çarşı civarında XVIII. yüzyılda yapılmış han.

Nuruosmaniye Camii avlusunun kuzeyinde, Büyük Çarşı’nın (Kapalı Çarşı) yakınında Mahmutpaşa Yokuşu başında bulunmaktadır. Sultan III. Ahmed’in sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından hayır eserlerine gelir sağlamak üzere yaptırılan han, kurucusunun 1718-1730 yılları arasındaki sadâreti sırasında inşa edilmiş olmalıdır.

İlk yapıldığında çuhacı tüccar ve esnafı burada toplandıktan başka çuhacılar loncası kethüdâsı da bu handa oturduğundan Çuhacılar Hanı olarak da anılmıştır. Bu büyük yapının esasının Bizans devrine ait olduğu yolundaki C. Gurlitt tarafından ortaya atılan söylenti hiçbir esasa dayanmaz. Çuhacı Hanı temelden itibaren bir Osmanlı devri Türk eseridir. Yalnız İbrâhim Paşa hanı yaptırmadan önce aynı yerde İğneci Elhac Hasan Ağa tarafından vakfedilmiş bir mescidin bulunduğu Hüseyin Ayvansarâyî’nin ifadesinden anlaşılmaktadır. İbrâhim Paşa hanı inşa ettirdiğinde mescidi de hanın kapısı üstündeki mekânda ihya ettirmiş, aynı zamanda minber de koydurmuş olmalıdır. Ayvansarâyî’nin ifadesinden, han yapıldıktan sonra Hasan Ağa’nın mescid vakfetmiş olamayacağı bellidir.

Hanın 22 Zilhicce 1163 (22 Kasım 1750) tarihindeki büyük Hocapaşa yangınında zarar gördüğünü Vâsıf tarihinde kaydetmiştir. Herhalde bu yangında içindeki tüccar malları ile ahşap kısımlar yanmıştır. XIX. yüzyıl başlarında handan çuha tüccar ve esnafı uzaklaşmış ve bunların yerini kuyumcu kakmacıları almış, günümüze kadar da bu esnafın toplandığı yer olarak gelmiştir. 1964 yılında Hakkı Göktürk’ün tesbitine göre ancak dörtte biri vakıflara ait olan handa esnafın çoğunluğunu kakmacı kuyumcular teşkil ediyordu. Bunların dışında gümüş, elmas, altın işleyen sanatkârlarla diğer bazı esnaf atölyeleri de vardı.

Temiz bir işçilikle tuğla ve taştan karma teknikte yapılmış olan Çuhacı Hanı, bu çeşit yapıların ekserisinde olduğu gibi iki katlıdır. Ortasında dikdörtgen biçimde bir iç avlu (21x28,5 m.) bulunur. Üst kat odalarının

önlerinde pâyelere oturan kemerlerin teşkil ettiği revaklar vardır. Önceden mevcut sokağa uyması için bir cephenin üst katı taş konsollar üzerinde çıkmalı olarak yapılmıştır. Gerek üst kattaki odaların üstleri, gerekse revakın her bir bölümü, kurşun kaplı olan manastır tonozları ile örtülmüştür. Bütün benzeri hanlar gibi bu eser de kullananlar tarafından merhametsizce tahrip edilmiş, yapılan eklemeler ve değişikliklerle mimarisi bozulmuştur. Ayrıca avlunun ortasına çirkin binalar yapılmış, revakların önleri kapatılmış, hatta buralara son derece çirkin cepheler eklenerek mimari düzeni alt üst edilmiştir. Çuhacı Hanı'nın girişe göre sol tarafı, mevcut sokak dokusuna uymak mecburiyeti yüzünden intizamsız bir dış çizgiye sahiptir. Giriş ise başka hanlarda rastlanmayan biçimde uzun bir dehliz halinde olup iki yanında bu dehlize dönük odalar bulunur. Böylece Çuhacı Hanı, benzerleri arasında mimarisi bakımından değişik özelliklere sahip önemli bir eser olarak ortaya çıkmaktadır. İçindeki mescid ise kapının üstünde bulunuyor ve bir merdivenle çıkılıyordu. 1914 yılına kadar kullanılan bu ibadet yeri daha sonra atölye haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 78; Vâsıf, Târih, I, 66; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-12, s. 50 ve lv.; A. M. Schneider, Konstantinopel, Mainz 1954 (hanın yüksekten çekilmiş fotoğrafı); Feridun Akozan, "Türk Han ve Kervansarayları", Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 137, 149 (plan), 163 (fotoğraflar); Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 57; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, İstanbul, ts., s. 117-118, 220 (plan), s. 248, rs. 13, 14; Hakkı Göktürk, "Çuhacıhanı" ve "Çuhacılar Hanı Mescidi", İst.A, VIII, 4150-4151.

Semavi Eyice

ÇUHADAR

چوخه دار

Osmanlı Devleti’nde Enderun teşkilâtında Has Oda ağalarından biri.

Çuhadar, Farsça’da “yün kumaş” mânasına gelen çuhaya, “sahip olan” anlamındaki dâr kelimesinin ilâvesiyle oluşmuştur. Selçuklular’daki câmedar*ın karşılığıdır. Yaygın olarak çukadar şeklinde de kullanılır. Çuhadarlık Çelebi Sultan Mehmed zamanında (1413-1421) ortaya çıkmıştır. Başçuhadar ağa ve maiyetindeki ikinci ve üçüncü çuhadarların başlıca görevleri padişahın yağmurluğunu, kürk, kaftan, ayakkabı ve çizmelerini korumak, merasimlerde ve biniş*lerde bunları bir yerden bir yere taşımak, bayram törenlerinde halka para serpmekti. Başçuhadar ağa aynı zamanda padişah bir yere giderken veya cuma selâmlığına çıkınca gerektiğinde çuhadarlarla birlikte bostancıbaşı, büyük ve küçük mîrâhur ağalarla kapıcılar kethüdâsının, solakların ve sandalcıların nâzırlığını yapardı.

Başçuhadarın teşrifat görevleri de vardı. Meselâ vezîriâzam, şeyhülislâm, Kırım hanı ve rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına tayin edilenleri sarayın Soğukçeşme Kapısı’nın iç tarafında karşılar, yanındaki peyk ve solaklarla birlikte bunları Orta Kapı’ya kadar götürürdü. Padişah Beşiktaş’taki sarayda ise, adı geçen görevlileri Çinili Meydan’da karşılayarak padişaha götürür ve görüşme bittikten sonra geri getirirdi. Bu hizmetlerine karşılık yeni tayin edilen mevki sahibinden belli miktarda bir para alırdı. Çuhadarın XVI. yüzyılda yevmiyesi 20 akçe idi. Bu ücret XVIII. yüzyılda 35 akçeye çıkmıştır; ayrıca zeâmet*i vardı. Fâtih Sultan Mehmed, öteki Has Oda ağaları gibi çuhadara da yılda dört kaftan verilmesini emretmektedir (Özcan, s. 46). Çuhadar mevlidlerde 170 altın bahşiş alırdı. Çuhadar odasının âmiri olan başçuhadar terfi ederse silâhdar, dış hizmete çıkarsa XVII. yüzyılda beylerbeyi ve vezir olurdu. Yeniçeri ağalarının bir ara ağa bölüklerinden tayin edilmesi sırasında bazı çuhadarların ağa olarak da görevlendirildiği olmuştur.

Çuhadar XVIII. yüzyıl başlarına kadar protokolde has odabaşıdan hemen

sonra gelirken Çorlulu Ali Paşa'nın silâhtarlığı zamanında silâhtarlığın altına düşmüş ve silâhtar ağanın yokluğunda onun vekilliğini yapar olmuştur. Kendisinden sonra rikâbdar ağa gelirdi. "Çâr erkân-ı cüvânî" denilen has odabaşı, silâhdar, çuhadar ve rikâbdar ağalar padişaha doğrudan arzda bulunma yetkisine sahiptiler. Padişah bir yere gittiğinde başçuhadar ağa rikâb-ı hümâyunun sağında yürür, ikinci çuhadar kırmızı atlas kese içindeki ayakkabıyı belindeki gümüş paftalı kuşağın yan tarafında asılmış durumda taşıyarak giderdi. Çizmeci denilen üçüncü çuhadar başçuhadarın ardından yürüyerek padişahın yedek çizmesini taşır, dördüncü çuhadar ise onun ardından yürürdü. Öteki çuhadarlar

rikâb-ı hümâyunla birlikte giden peyk ve solakların iç tarafında bulunurlardı. Bu kırk çuhadarın ilk yirmisi bellerine tokaları saf gümüşten altın yaldızlı kuşak bağlarlardı. Bu kuşaklar kendilerine hazîne-i hümâyundan geri alınmak üzere verilirdi. Çuhadarlar bellerine ayrıca kendi malları olan mücevherli bıçak takarlardı. Öteki yirmi çuhadar ve mülâzımlar ise bellerine çarşaf kuşanırlar ve hançer takarlardı. Çuhadarlara yılda bir defa mevsime göre üçer çuha dolama, birer çuha, birer şâli çakşır, kavuk, sarık, atlas hâre, sade üçer kaftan, üçer entari ve üç ayda bir olmak üzere çizme parası verilirdi. Saltanat binişleri sırasında padişaha sunulan arzuhaller çuhadar ağa vasıtasıyla silâhdar ağaya verilir, o da padişaha takdim ederdi.

Çuhadarların maiyetlerinde Has Oda'dan ikişer lala, aşağı koğuşlardan birer kullukçu ve birer zülüflü baltacı ile ikişer sofalı, birer heybeci ve ikişer yedekçi vardı. Fakat Çorlulu Ali Paşa zamanında Enderun'da silâhdarların ön plana geçmesinden sonra çuhadarın görevi onlara verilmiştir. Bu yüzden geçimleri için kendilerine yıllık 60-70.000 kuruştan 100.000 kuruşa kadar ücret bağlanmıştır.

Başçuhadar ağa dış hizmete çıkınca veya ölünce iç hazinede bulunan kişilerin tamamının hazır bulunmasıyla uhdesinde demirbaş olarak kayıtlı her şey halefi olan çuhadara devredilir ve hazırlanan defterin biri padişaha, diğeri de yeni çuhadara teslim edilirdi. XVIII. yüzyılda ilk tayini sırasında çuhadara 11.300 çürük akçe verilirdi.

Osmanlılar'da sadrazamların sivil taharrî görevlilerine de çuhadar denirdi.

Bunlar belgelerde “tebdil çukadarı” olarak geçmektedir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 23.659). Şeyhülislâmların, mevleviyete kadar yükselmiş kadıların, kaptanpaşaların, tersane emininin, yeniçeri ağalarının, sekbanbaşı ve çavuşbaşı gibi yüksek devlet ricâlinin de özel çuhadarları vardı. Taşrada vali ve mutasarrıfların hükümet merkezinde kapı kethüdâsı ve çuhadar adı altında memurları olduğu gibi 1908’e kadar resmî dairelerin de kapı çuhadarları mevcuttu. Aynı şekilde topçubaşı ve arabacıbaşı gibi kapıkulu ocaklarının ileri gelen zâbitlerinin kapı çuhadarlarının bulunduğu da belirtilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî, III, nr. 18396; BA, Cevdet-Askerî, nr. 23659; BA, Cevdet-Saray, nr. 2647, 2790, 5848; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 82; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 631; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî, İstanbul 1340, s. 97; Silâhdar, Târih, I, 182; Râşid, Târih, I, 91; d’Ohsson, Tableau générâl, VII, 35-37; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 10, 28-29, 138-141, 147, 328, 329, 338, 429, 435; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 53, 58, 66; Atâ Bey, Târih, V, 30, 201-204, 208, 209, 253; Uzunçarşılı, Medhal, s. 35, 84; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 136, 139, 141, 196; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 72, 322-323, 327, 348-350; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 152, 179, 182, 192, 403; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 209, 314; Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1982), s. 42-43, 46; Pakalın, I, 384-386; TA, XII, 140-141; R. Ekrem Koçu, “Çuhadar, Çuhadar Ağa, Rikab Başçuhadarı Ağa”, İst.A, VIII, 4159-4160.

Abdülkadir Özcan

ÇUKA ADASI

Mora yarımadasının güneydoğusunda Lakonia körfezinin ağzında bir ada.

Eski Yunanca'sı Kythera, Latince'si Cytera, İtalyanca'sı Cerigo'dur. Osmanlı kaynaklarında Çuha şeklinde de geçmektedir.

Pîrî Reis Çuka'yı Benefşeburnu'ndan (Monemvasia) 15 mil güneybatıya doğru çevresi 60 mil bir ada olarak tarif eder (Kitâb-ı Bahriyye, s. 291). Avrupalı coğrafyacılar burayı genelde Girit adasının bulunduğu adalar grubu ile Yedi Adalar diye tanınan takım içinde sayarlar. Çünkü ada gemiler için bir geçit ve barınma yeri olarak kullanılırdı. Bu kayıtlardan faydalanan Pîrî Reis de eserinde liman ile kalesini tarif ederken Çuka'nın etrafındaki adalarla birlikte güvenli bir sığınma yeri olduğunu söyler. Çuka adası Seyyid Nuh adlı bir denizcinin kitabında da bir haritada gösterilmiştir.

Çuka adasına 1204 yılında Venedik Cumhuriyeti sahip oldu, idaresi ise Venier adlı bir aileye bırakıldı. Adadan ilk Osmanlı-Venedik antlaşmalarında söz edilmiş ve burada Nakşa adası ve ona tâbi yerlerde dostluğun devam etmesine dair bir ibare yer almıştır. Bu kayıttan, mahallî Venedik aileleriyle Osmanlı yöneticileri arasında önemli bir problem bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca zimmetine para geçiren bir âmilin (vergi memuru, Venedik kaynaklarında amaldaro) adalara kaçması halinde iadesinin Venedik'ten isteneceğinin belirtilmesi, ada yöneticilerinin kaçaklara karşı daha dikkatli olmasını sağlamıştır. Çuka adasının çok iyi korunmasına rağmen 1537'de başlayan savaşta Türkler'in buradan 7000 esir götürdükleri rivayet edilmektedir. Bu olaydan başka Türkler'in adaya yönelik herhangi bir akını kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak 1715 yılında ada Osmanlı yönetimi altına girmiş, fakat bir süre sonra imzalanan

Pasarofça Antlaşması'nın (21 Temmuz 1718) 3. maddesinde yer alan hüküm gereğince iade edilmiştir. Bu tarihten seksen yıl kadar sonra Venedik Cumhuriyeti'nin yıkılması üzerine sahipsiz kalan ada, Yedi Adalar statüsü içine sokulduktan bir süre sonra Yunanistan'a devredilmiştir. Mora yarımadasına uğrayan Batılı seyyahlar Çuka'yı ve yakınındaki Cerigotto

adasını da mutlaka ziyaret ederlerdi.

BİBLİYOGRAFYA

Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye (nşr. Ali Haydar Alpagut – Fevzi Kurtoğlu), İstanbul 1935, s. 291, 292; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1294, I, 181; Ermanno Armao, Ingiro per il Mar Egeo con Vincenzo Coronelli, Note di topologia, toponomastica e storia medievali dinasti e famiglie ittaliane in Levante, Firenze 1951, s. 313-319; H. J. Kissling, Der See-Atlas des Sejjid Nûh, München 1966, s. 68; B. S. Slot, Archipelagus Turbatus, Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718, İstanbul 1982, s. 210, 241, 251-252; C. F. Beckingham, "Coka Adasi", EI² (İng.), II, 57.

Mahmut H. Şakiroğlu

ÇUKUR ÇEŞME HAMAMI

İstanbul'da Lâleli semtinde Fâtih devrine ait ortadan kaldırılmış tarihî hamam.

Lâleli Hamamı olarak da adlandırılan Çukur Çeşme Hamamı Camcı Ali mahallesinde, Zeynep Kâmil ve Ahmed Şuayb sokaklarının Fethi Bey caddesine açıldıkları yerde bulunuyordu. İstanbul'un en başta gelen büyük çifte hamamlarından biri olan Çukur Çeşme Hamamı'nın kimin tarafından ve hangi tarihte yaptırıldığı önceleri bilinmemekle beraber bir vakıf eseri olduğu kabul ediliyordu. Hemen yakınında Sultan III. Mustafa'nın 1760-1764 yılları arasında yaptırdığı Lâleli Camii manzumesinin bulunması, bu eserin de külliyenin bir unsuru olarak inşa edilmiş olabileceğini hatıra getiriyordu. Ancak III. Mustafa 1182 Rebîülevvelinde (Temmuz 1768), İstanbul'da su ve odun sıkıntısı çekilmemesi için yeni hamam yapımını yasaklayan bir ferman çıkardığına göre bu külliyenin bir de hamamı olduğuna ihtimal vermek zordu.

Şinasi Akbatu tarafından yapılan ve şimdiye kadar yayımlanmamış teşhise göre Çukur Çeşme Hamamı, Fâtih Sultan Mehmed vakfiyelerinde adı geçen Kazasker Hamamı'dır. Fâtih İmareti'nin gelirlerini gösteren 894-895 (1489-1490) ve 895-896 (1490-1491) yıllarına ait Muhasebe Defteri'nde, "Muhâsebe-i câmi-i cedîd-i Sultân Mehmed tâbe serâhu der Konstantiniyye maa medâris ve imâret ve dârüşşifâ" başlığı altında geliri bir yıl 39.583, diğer yıl 37.417 akçe olarak gösterilen, "Hammâm-ı Mevlânâ Ali Çelebi, Veled-i Fenârî, Kadıasker-i Köhne" kaydı ile zikredilen ve sadece Kazasker (Kadıasker) Hamamı olarak anılan yapının gerçek ve tam adı ortaya konulmaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda Muallim Cevdet yazmaları arasında (nr. 91, vr. 16) bulunan bu defterdeki kayıt, Kazasker Hamamı'nın Tahtakale Hamamı'ndan sonra geliri en yüksek ikinci tesis olduğunu gösterdikten başka bu yapının eski Kazasker Fenârîzâde Ali Çelebi'nin adıyla anıldığını belli eder. Fenârîzâde Ali Çelebi Cağaloğlu'nda bir mescid kurmuş, ayrıca Vatan caddesi kenarında halen cami olarak hizmet veren eski Lips Manastırı Kilisesi'ni de zâviye-mescide çevirmişti. Bursa'da da hayratı olan Fenârîler'e temlik edilen bir köy İstanbul-İzmit

yolu üzerinde olup bugün Molla Fenârî adıyla bilinmektedir. Fakat gerek Kazasker Hamamı gerekse Hacı Üveys mahallesinde Sinan Paşa Hamamı'nın, Fâtih evkafından oldukları halde başkalarının adlarıyla anılmaları çözümlenememiş bir meseledir. Bu semtteki hamamın gerçekte Kazasker Hamamı adıyla tanındığı eski su yolları şebekesi tahsis listesinden de bellidir.

Şinasi Akbatu'nun notlarına göre, 22 Rebîülevvel 1076 (2 Ekim 1665) tarihli bir ilâmda bulunan (İstanbul Evkaf Müfettişliği Mahkemesi, Defter, nr. 57, s. 136) "Mahmiyye-i İstanbul'da merhum ve mağfûrun leh Ebü'l-feth Sultan Mehmed Han Câmi-i şerifi ve medâris-i münîfesi ve imâret-i âmiresi vakfından Kazasker Hamamı denmekle mâruf çifte hamam"ın tamiri gerektiği ve "...iki kebîr kubbenin tûlen ve arzen be-hisâb-ı terbî' 200 zirâ sıvası..." kaydından, Kazasker-Çukur Çeşme Hamamı'nın iki büyük soyunma yeri (camekân) kubbesine sahip bir çifte hamam olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka arşiv belgesinde ise 1129 yılı Safer ayında (Ocak 1717), "Çukurçeşme civarında Ebü'l-feth Sultan Mehmed Han evkafından Kazasker Hamamı" kaydı bulunduğuna göre Çukur Çeşme Hamamı'nın adı, kurucusu ve yapıldığı tarih hususunda hiçbir şüphe kalmamaktadır (BA, Umumi Şikâyet Defteri, nr. 70, s. 406). Nihayet 3 Zilkade 1267 (30 Ağustos 1851) tarihli, "Çukurçeşme'de kâin Kazasker Hamamı denmekle mâruf camekânları dahi kâgir ve çifte olarak bir kebîr hamam" şeklindeki bir gazete ilânından da (Cerîde-i Havâdis, sy. 549, 3 Zilkade 1267) Çukur Çeşme Hamamı'nın Fâtih döneminin Kazasker Hamamı ile aynı olduğu açıkça belli olmaktadır.

İçinde 1894 yılında bir cinayet işlendiğine göre (bk. İst.A, VIII, 4170) bu tarihte işler durumda olan Çukur Çeşme Hamamı, aynı yıl meydana gelen zelzelede büyük ölçüde zarar görmüş ve bir gazete haberinde hamamın bazı duvarları ile kubbelerinden bir kısmının yıkıldığı bildirilmiştir (Sabah, 29-30 Haziran ve 1-3 Temmuz 1310). Bu zelzelede yıkıldığı tahmin edilen kadınlar kısmı soyunma yeri kubbesi daha sonra ahşap olarak kapatılmış olmalıdır. 10 Temmuz 1327 (23 Temmuz 1911) günü şehrin büyük bir kısmını mahveden Uzunçarşı-Mercan-Aksaray yangınında tekrar harap olan hamam bir daha tamir edilmemiş, uzun süre harabe halinde bırakılıp sağlam kısımları depo olarak kullanılmıştır.

Şehremâneti tarafından Şehremini Cemil (Topuzlu) Paşa'nın isteğiyle, yanan yerler için çizilen şehir planında eski eserleri hiç dikkate almayan düzenlemede bu eski eser de feda edilmiştir. Esasen Türk devri eserlerini şehrin "Avrupaî" bir görünüm almasında en büyük engel olarak gören Cemil Paşa'nın bu hamamı kurtarması düşünülemezdi. Halbuki 1916-1917 yılları arasında İstanbul hamamlarını inceleyen H. Glück burayı gördüğünde binanın kâgir kitlesi fazla zarar görmemişti. Glück, sadece kadınlar kısmının soyunma yerinin kubbesi çöktüğünden üstünün açık olduğunu belirtir. Şehremânetinin 1918'de bastırdığı şehir planında ise yangın sahası tamamen boş gösterilerek Çukur Çeşme Hamamı'na işaret bile edilmemiştir. Glück'ün burayı incelediği tarihte erkekler kısmının

soyunma yeri gaz deposu olarak kullanılıyor ve kubbesinin kurşun örtüsü bile kısmen duruyordu. Çukur Çeşme Hamamı'nın yıkılmasından endişe duyan bazı tarih ve sanat severler bu husustaki görüşlerini açıkça bildirmişlerdi (İkdam, 24 Ağustos 1923). Fakat yıkım önlenememiş ve Fâtih döneminin İstanbul'daki en büyük çifte hamamlardan biri 1923-1936 yılları arasında parça parça yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır. 1935'te yapının neresine ait olduğu anlaşılamayan bazı duvar kalıntıları görülebiliyorsa da bugün artık bunlardan da bir iz yoktur.

Çukur Çeşme Hamamı bir çifte hamamdır. Bunlar yan yana bitişik olup kadınlar kısmının girişi 5 m. daha geride bulunuyordu. Erkekler kısmı, çapı 13 metreyi bulan büyük bir kubbe ile örtülü bir soyunma yerine sahipti. Ilıklık kısmı, ortada kubbeli bir bölümü olan bir dehliz halindeydi. Solda helâlar ve ne olduğu anlaşılamayan çok dar ve küçük bir hücre vardı. Halvet kısmı çok değişik bir düzenleme gösteren yapıda göbek taşı etrafında dört eyvanlı tipte bir mekân düşünülmüş, fakat giriş tarafına eyvan yapılmadığından üç eyvanlı olarak kalmış, dolayısıyla yalnız iki halvet hücresi kubbeli inşa edilmiştir. Dört hücre bulunduğu hissini vermek için de mevcut hücrelerin köşelerdeki girişlerinin simetriği olarak hücresiz taraftaki iki duvar çıkıntısına birer niş yapılmıştır. Eyvanların üzerleri küçük birer kubbe ile örtülmüştür. Böylece burada eski Türk yapı geleneğini devam ettiren dört eyvanlı şema, iki unsuru eksilmiş olarak uygulanmak suretiyle değişik bir çeşitleme ortaya konulmuştur.

Erkekler kısmının sağına bitişik olan kadınlar kısmı daha küçüktü.

Soyunma yeri, her bir kenarı 11,60 m. ölçüsünde bir kare biçimindedir. Glück, burada başka hamamlarda rastlanmayan bir özellik tesbit etmiştir ki bu da duvara oyulmuş bir niş içindeki bir kuyu ağzıdır. Genellikle her Türk hamamında bulunması gerekli ılıklık kısmı burada yoktur. Bunun yerini küçük bir kubbe ile örtülü çok küçük bir bölüm almıştır. Halvet ise bitişiktekinden tamamen değişiktir. Burada "T" biçiminde bir mekân yapılmış, bunun kollarının teşkil ettiği girintilerin üzerleri mimari ve teknik bakımdan çok değişik görünen küçük çifte kubbelerle örtülmüştür. Bu çifte kubbecikler kemerler ve birer konsolla yan duvarlara bağlanmıştır. Bunun benzeri bir örtü sistemi, Zeyrek'te Mimar Sinan yapısı Çinili Hamam'da (Barbaros Hayreddin Paşa Hamamı) görülür. Ortadaki bir nişin iki yanındaki kapılar, yan yana olan bir çift halvet hücresine geçişi sağlar. Bu odalar da stalaktitli pandantifli kubbelerle örtülmüştür. Her iki bölümün arkalarında ise üzerleri tonozlu su haznesiyle külhan bulunuyordu.

Yıkılmadan önce çekilen fotoğrafları, Çukur Çeşme Hamamı'nın itinalı bir işçilik ve muntazam bir kesme taş tekniğiyle kaplandığını gösteriyordu. Taş işçiliği bilhassa her iki soyunma yerinin dış mimarisinde üstün bir kalitedeydi. Erkekler kısmının yan cephesindeki pencereler, sivri boşaltma (tahfif) kemerli mermer çerçevelere sahipti.

Hamam mimarisi içinde birtakım özelliklere sahip iyi bir örnek olan bu değerli eserin yok edilmesi İstanbul bakımından bir kayıptır. Fâtih devri eseri ve Fâtih Sultan Mehmed'in kendi evkafı olarak yaptırdığı bir yapı olduğu meydana çıktığında ise artık iş işten geçmişti. Böyle bir eserin yıkılıp yok olmasına yardımcı olanlar, tarih ve sanat karşısında ağır birer suçlu olarak anılacaklardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Umumi Şikâyet Defteri, nr. 70, s. 406; İstanbul Evkaf Müfettişliği Mahkemesi, Defter, nr. 57, s. 136; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 96-99, rs. 17, 54-56; Tahsin Öz, Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II. Fatih, İstanbul 1935, vr.

23, str. 4, vr. 24, str. 2-6; Fatih Mehmet II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 210, vr. 77, s. 213, vr. 94; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 114-115; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 601 (hatalı teşhis etmiştir); Cerîde-i Havâdis, sy. 549, 3 Zilkade 1267; Ömer Lütfi Barkan, "Fatih Camii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 307; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri", TD, sy. 27 (1973), s. 156-167, rs. 18-23; R. Ekrem Koçu, "Çukur Çeşme Hamamı", İst.A, VIII, 4169-4170.

Semavi Eyice

ÇUKUR ÇEŞMELER

İstanbul’da XVI. yüzyılda büyük ihtimalle Mimar Sinan tarafından yapılan çeşmeler.

Birinci çukur çeşme, Sultanahmet Meydanı kenarında Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nin hizasında bulunmaktadır. Üzerinde kitâbesi olmadığından hakkında yeterli bilgi edinilemediği gibi bu sebeple yapıya gereken önem de verilmemiştir. Su yolları hakkındaki çeşitli kaynaklardan bu çeşmenin, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mimar Sinan’a yaptırılan Kırkçeşme su tesislerinin bir parçası olduğu öğrenilmektedir. Eski adıyla Atmeydanı kenarında, önce sadece bir namazgâh iken sonra mescide dönüştürülen Üçler Mescidi’nin hemen alt tarafında inşa edilmiştir. Kırkçeşme su yolundan bir masura tahsisi olan bu çeşme 1930 yılında akar durumda idi. Kırkçeşme ve Kâğıthane suyunun 976 (1568-69) yılına ait İstanbul dağıtım defterinde “Çeşme-i atîk der Meydân-ı Esb” şeklinde kaydedilen çeşme bu olmalıdır. O tarihte buraya iki lüle su tahsis edilmişti.

Çeşmenin üst tarafındaki Üçler Mescidi hiçbir iz kalmayacak şekilde ortadan kalkmış, sadece hazîresindeki mezarlardan mermer iki lahit yol kenarında kalmıştır. Çukur çeşme yol ve çevre arazi seviyesinden çok aşağıda inşa edildiğinden önüne, yandaki Terzihane sokağından arnavut kaldırımı döşenmiş geniş bir rampadan inilmektedir. Bir set duvarına bitişik olarak başka bir örneği görülmeyen bir biçimde yan yana dört çeşme halinde yapılan bu su tesisi, Türk klasik dönem mimarisinin sade fakat âhenkli çizgilerine sahiptir. Temiz bir işçilikle işlenmiş taşlardan örülen cepheyi dört sivri Türk kemeri hareketlendirir. Bu kemerlerin üstünde boydan boya az bir çıkıntı teşkil eden bir silme uzanır. Kemerlerin altındaki nişlerin dip duvarlarında bugün ayna taşı olmadığı gibi çeşmelerin önlerinde bulunması gereken yalaklar da yoktur. Esasen çeşmeler toprağa gömülmüş durumdadır. Herhalde önünde evvelce taş döşeli bir düzlük bulunuyordu.

Alışılmamış bir biçimde yan yana sıra çeşmeler halinde olan çukur çeşmenin sakalar tarafından çevredeki evlere su taşınması için yapıldığı

muhakkak olmakla beraber bunun Atmeydanı'nda yapılan ve günlerce süren şenliklere gelen

seyircilerin ihtiyacını karşılamak üzere bu şekilde inşa edildiği de düşünülebilir. İstanbul'un her döneme ait tarihî eserlerin yoğun biçimde toplandığı en merkezî yerinde bulunan çukur çeşmenin çöplük olmaktan kurtarılması ve orijinal mimarisini belli edecek şekilde temizlenerek tamir edilmesi gerekmektedir.

İstanbul'un büyük ölçüde ikinci bir çukur çeşmesi de Lâleli semtinde bulunmaktadır. Bu çeşmeye, çevredeki toprak kotundan oldukça aşağıda olduğundan 5 m. kadar genişliğinde yirmi iki basamak merdivenle iniliyordu. Çeşme Sultanahmet'teki gibi muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştı. Yalnız burada çeşmeler beş tane olup ikisi yan duvarlarda biri ise merdivenin karşısında idi. Klasik üslûpta sivri kemerlere sahip olan bu çeşmeler daha 1947'de pislik ve balçık içine gömülmüştü. Diğer çukur çeşme gibi bunun da Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Mimar Sinan tarafından kurulan Kırkçeşme su tesislerinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Kırkçeşme'den beslenen çeşmelerin vakıf defterindeki listesinde adı geçen sekiz masura tahsisli çeşmenin burası olması mümkündür. 1992 yılında yapılan araştırmada, bir semte adını veren çukur çeşmeyi hatırlayan çıkmadığı gibi çeşmenin üzerine bir iş hanının yapıldığı ve çeşmenin çöp ve molozla doldurulduğu görülmüştür.

Bunlardan başka çevre zemininden aşağıda olan ve dolayısıyla halkın çukur çeşme adını verdiği bazı küçük çeşmelerin de varlığı bilinmektedir. Nitekim Kâzım Çeçen tarafından Kırkçeşme su yollarına dair hazırlanan eserdeki listelerde, İstanbul içinde çukur çeşme adıyla tanınan daha pek çok çeşme gösterilmiştir. Bunların bir kısmının bulunduğu yerler veya kurucuların adları tesbit edilememektedir: İlyas Ağa (Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, s. 196, nr. 32), çeşme (a.g.e., s. 196, nr. 38); Zeyrek civarındaki çeşme (a.g.e., s. 197, nr. 71), çeşme (a.g.e., s. 197, nr. 85); Kemeraltı Çeşmesi (a.g.e., s. 199, nr. 160), çeşme (a.g.e., s. 200, nr. 203); Merdivenli Çeşme, Kocamustafapaşa civarında (a.g.e., s. 201, nr. 237); Fevziye Küçük Efendi Tekkesi kapısı yanında çeşme (a.g.e., s. 201, nr. 242); Salmatomruk Kefevî Camii civarındaki çeşme (a.g.e., s. 202, nr. 255), çeşme (a.g.e., s.

202, nr. 286), çeşme (a.g.e., s. 203, nr. 300), çeşme (a.g.e., s. 203, nr. 302).

BİBLİYOGRAFYA

Kâzım Çeçen, Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri, İstanbul 1988, s. 152, 167, 196 (nr. 32, 38), 197 (nr. 71, 85), 199 (nr. 149, 160, Firuz Ağa Çeşmesi adıyla), 200 (nr. 203), 201 (nr. 237, 242), 202 (nr. 255, 286), 203 (nr. 300, 302), 204 (nr. 336), 224 (nr. 462); yeri için harita E3 (Atmeydanı Çeşmesi adıyla), 227 (nr. 534, Lâleli'deki çukurçeşme, s. 147'de renkli resmi); Muzaffer Esen, "Çukur Çeşme", İst.A, VIII, 4168-4169 (Lâleli'deki Çukurçeşme).

Semavi Eyice

ÇUKUR HAMAM

İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed Külliyesi'ne ait hamam.

867-875 (1462-1470) yılları arasında yapılan Fâtih Külliyesi'nin hamamı olarak bu manzumenin güneyinde inşa edilmiştir. Fâtih vakfiyesinde, "Havâyic-i halk için hamamlar bina edip cümlesini mesâlih-i hayrât-ı şerîfeleri için vakıf buyurdular" cümlesinden sonra adları verilen hamamlardan, "biri dahi müceddeden bina buyurdukları câmi-i şerîfleri kurbünde vâki hamamdır" kaydı ile kastedilen Çukur Hamam'dır. Sultan Bayezid su yolu haritasından anlaşıldığına göre, Karadeniz Başkurşunlu Medresesi'nin kuzeyinde ve 100 m. kadar aşağısında bulunuyordu. En ufak izi kalmayacak surette yıktırılmış olduğundan yerini daha açık şekilde belirlemek mümkün olmamıştır. Hamamın, Geç Roma çağından kalma üstü açık bir su haznesinin içinde yapıldığından bu adı aldığı kabul edilir. Hatta bu su haznesinin Modestus Sarnıcı (Cisterna Modestiaca) olabileceği de iddia edilmiştir. Eski bir su haznesinin içinde olmasa da çukur bir yerde bulunduğu anlaşılan ve İstanbul'un en büyük hamamlarından biri olan Çukur Hamam, Evliya Çelebi'ye göre Irgatlar, Azebler, Vefa ve Eyüp hamamlarından sonra yapılmıştır. Fâtih Külliyesi'nin bir parçası olduğuna göre, Bizans'tan alınan şehre geniş çapta Türk damgasını vuran ilk büyük külliyenin tamamlandığı 1470 tarihi civarında bitmiş olması gerekir.

1544-1547 yıllarında İstanbul'da bulunan ve şehrin topografyasına dair çok önemli Latince bir eser yazan Fransız Albi'li Pierre Gilles (Gyllius; ö. 1555), yalnız erkekler bölümünü gördüğü anlaşılan bu çifte hamama dair önemli bilgiler vermiştir. Evliya Çelebi, "gayet musanna' ve rûşen" olduğuna işaret ettiği bu hamamın diğerlerinden daha büyük, 110 kurnalı ve yalnız camekânının 5000 kişi aldığını yazar. Bunun arkasından, "Nısfı bölünüp keçecilere tahsis olunmuştur" cümlesiyle, hamamın XVII. yüzyılın ilk yarısı içinde artık bütünüyle kullanılmayıp keçe imalâthanesi veya depo vazifesi gördüğünü belirtir.

Çukur Hamam, İstanbul'da çok tahribat yapan ve Fâtih Camii'nin yıkılmasına yol açan 12 Zilhicce 1179 (22 Mayıs 1766) zelzelesinde büyük

ölçüde zarar görmüş ve tahminlere göre bir daha tamir edilmemiştir. 1799'dan itibaren kısa bir aralıkla 1806'ya kadar Avusturya elçiliğinde görevli olarak bulunan Joseph von Hammer, İstanbul hakkında yazdığı kitabında "şehrin en ünlü, en güzel hamamı olan" Çukur Hamam'ın harap bir durumda olduğuna işaret etmiştir. Hamamın Arcadius Sarnıcı'nın teşkil ettiği çukurda inşa edildiği için bu adla anıldığını bildiren Hammer, sarnıcın duvarlarından hâlâ bazı eski kalıntılarla hamamın kapısı önünde iki eski sütun başlığı görüldüğünü de belirtir. Rum patriklerinden Konstantios, 1824'te Rumca olarak basılan İstanbul hakkındaki kitabında hamamdan önce, "şimdi bazı harabeleri duran ve bugün Çukur Hamam denilen Büyük Konstantin Hamamı" olarak kısaca bahseder. Kitabın başka bir yerinde ise Fâtih Camii yakınında Çukur Hamam veya Acı Çeşme denilen yerdeki

büyük sarnıç kalıntısına işaret eder. Ahmed Lutfî Efendi, 1245 (1829-30) yılında İstanbul'da erzak kıtlığı vesilesiyle çekilen sıkıntıyı anlatırken, yıllardan beri "Fâtih Câmi-i Şerîfi civarında Çukur Hamam'da mahfuz olan" ve orada kokmuş, çürümüş, âdeta külçeleşmiş darı, çavdar vb. şeylerin fırınlara dağıtıldığını haber verir (Târih, II, 63). Bu bilgi, Sultan II. Mahmud yıllarında hamamın bir depo veya ambar olarak kullanıldığını gösterir.

Çukur Hamam geçen yüzyılın ortalarında, İstanbul'da olduğu günlerde Fransız mimar ve araştırmacısı Charles Texier tarafından araştırılmış ve 1864'te basılan Bizans mimarisine dair kitabında planı ve kesitiyle yayımlanmıştır. Fâtih devrinin ve İstanbul'un Türk dönemi tarihinin bu başta gelen eserinin mimarisi hakkındaki en değerli belge, Texier'nin bu belki de bazı hususlarda hatalı çizimleridir. Daha o tarihlerde Texier, kapıları örülmüş ve terkedilmiş durumda olan bu hamamın yerini uzun araştırma ve soruşturmalara rağmen bir türlü tesbit edememiş, ancak iki sene sonra bir tesadüf sonunda bulabilmiştir.

Bakımsız ve kullanılmaz halde, kubbeleri delinmiş, mermerleri sökülmüş, kapıları örülmüş durumda olan hamam XIX. yüzyıl sonlarında iyice yıkılmıştı. J. Strzygowski de İstanbul'un Bizans devri su tesislerine dair 1890'larda yaptığı incelemelerde bu hamamı bütün uğraşmalarına rağmen bulamamıştır. İstanbul hamamlarına dair bugün artık son derece değerli olan bir inceleme yapan H. Glück, 1917'de yarım gün boyunca soruşturma

ve araştırmadan sonra ancak ikinci çalışmasında hamamın yerini caminin güneydoğusunda bulabilmiş ve burada hamamın kalıntıları olduğunu tahmin ettiği bazı duvar parçalarına rastlamıştır. Bu kalın duvar parçaları içinde künklerin de bulunması, Glück'e göre bunların hamamın kalıntıları olduğunu gösterir. Etrafındaki kalın enkaz yığını ile üzerine yapılan yeni inşaat, kalıntıların planının çıkarılmasına imkân bırakmamıştır. 1918 yılındaki büyük Cibali Fatih yangınından sonra bu bölge şehir planlaması ile tamamen eski dokusunu kaybettiğinden Çukur Hamam'ın bütün izleri de bir daha bulunamayacak şekilde silinmiştir.

Çukur Hamam büyük ölçülerde bir çifte hamam olarak inşa edilmiştir. Aslında bir Bizans hamamı iken Fâtih devrinde bir Türk hamamına dönüştürüldüğü yolundaki iddiaya inanmak zordur. Evliya Çelebi, yine Fâtih evkafından olan Unkapanı'nda Azebler Hamamı'nı, "Kefere tarz-ı mi'mârîsinden tahvil ile İslâm âdâbı üzre yapılmıştır" cümlesiyle tarif etmesine karşılık Çukur Hamam için böyle bir ifade kullanmaz. Çukur Hamam'ın Bizans eseri olduğu yolundaki iddia, bu yapıyı Rum patriği Konstantios'un İmparator Konstantin Hamamı olarak adlandırmasından ve Texier'nin Bizans mimarisine dair kitabında bu esere yer vermesinden kaynaklanmıştır. Eğer içinde yapıldığı çukur gerçekten eski bir su haznesi ise zaten Bizans devrinde böyle bir yerde hamam inşa edilmesi ihtimal dahilinde değildir.

Gilles, yalnız erkekler kısmını gördüğü Çukur Hamam hakkında etraflı bilgi verir; bu arada şehrin en büyük hamamı olarak nitelendirdiği binanın ölçülerini de kaydeder. Mermer döşenmiş olan camekânın ortasında bir şadırvan vardır; Gilles'e göre sıcaklık kısmında ikinci bir şadırvan bulunur. Texier tarafından çizilen plana göre kadın ve erkek kısımları ölçü bakımından hemen hemen eşit olmakla beraber plan bakımından farklıdır. Kadınlar kısmı olduğu anlaşılan sol kanadın bitişiğinde, başka hamamlardan değişik olarak su haznesiyle külhan bulunur. Bu yüzden sıcaklıklar daha küçük ölçülerde kalmıştır. Burada Osmanlı hamamlarından değişik bir durum, kadın ve erkek kısımlarına dışarıdan girişlerin aynı sokak üzerinde oluşlarında görülür. Genellikle girişler ayrı sokaklarda bulunurken burada her ikisi de aynı sıradadır. Zeyrek'te Sinan'ın yapısı Barbaros Hayreddin Paşa'nın evkafından Çinili Hamam'da da böyledir. Camekân, Texier'nin planı doğru ise içten 16,50 m. ölçüsünde olup üstünü

bu çapa yakın bir kubbe örtüyordu. Geçiş tromplarla sağlanmıştı. Hamamın erkekler bölümünün ılıklık ve halvet kısımları, 871'de (1466-67) yapılan Mahmud Paşa Hamamı'nın halen mevcut kısmına şaşılacak derecede benzemektedir. Burada camekânı geniş bir ılıklık takip eder. Bunun ortasında büyük kubbeli kare bir mekân, köşelerde biri helâlara ait olmak üzere kubbeli küçük hücreler vardır. Mahmud Paşa Hamamı'ndaki kubbelerin zengin biçimde bezenmiş olmasına karşılık Çukur Hamam'da geçişler çok sadedir veya en azından Texier'nin plan ve kesitinde öyle gösterilmiştir. Erkekler kısmı halvetinin orta mekânı, daha çok kaplıca mimarisinde rastlanan bir orta bölüme açılan yıldız şeklinde nişlerdir. Bunun iki yan nişi kubbeli eyvanlar halindedir. Köşelerde ise kubbeli halvet hücreleri bulunur. Böylece Mahmud Paşa Hamamı ile benzerlik tamamlanır. Çukur hamamın erkekler kısmı kaplıca mimarisinden gelen, İstanbul'un bu çeşit en eski tesislerinden Mahmud Paşa, Tahtakale, Çardaklı hamamlarında da rastlanan bir plana sahiptir.

Texier'nin planına göre, camekân bölümü erkeklerinkine eşit hacimde olan kadınlar kısmında çok dar bir ılıklığın olmasına karşılık birbirini takip eden iki halvet vardır ki bu da başka hamamlarda rastlanmayan bir özelliktir. Böylece iki göbek taşı olan çifte sıcaklıklar, köşelerinde hücreler olan dört eyvanlı Türk mimarisinin klasik şemasına uygundur.

Çukur Hamam'ın iç süslemesi hakkında elde hiçbir bilgi yoktur. Yalnız Texier ve Pullan'ın kitabında, bazı duvarların çinilerle kaplı olduğuna dair bir cümleye rastlanır. İstanbul'un fethinin hemen arkasından şehrin en büyük hamamlarından biri olarak Fâtih Sultan Mehmed evkafından yapıldığı bilinen bu tarihî eserin yok edilmesi tarih ve sanat bakımından büyük bir kayıptır. İstanbul'da Fâtih evkafından bütün hamamların (Irgat, Azebler, Çukur, Vefa, Galata'da Kapıiçi) yıktırılarak ortadan kaldırılması, şehrin mukadderatına sahip olanların ne derecede

sorumsuz davrandıklarını gösterir. Halbuki XV. yüzyılın eseri Çukur Hamam, plan özellikleri ve bilhassa kadınlar kısmındaki plan düzenlemesi bakımından benzeri olmayan bir örnek teşkil ediyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 330, 333; Gyllius, De Constantinopoleos Topographia, Lyon 1632, bl. IV/2, s. 274; İng. bs.: The Antiquities of Constantinople (trc. J. Ball), London 1729, s. 224-227; Alm. bs.: Topographische Beschreibung der Stadt Constantinopel, Grätz 1831; J. von Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, 534-535; [Konstantios], Constantiniade ou Description de Constantinople ancienne et moderne (trc. M. R.), İstanbul 1846, s. 51, 65; Ch. Texier – P. Pullan, Byzantine Architecture Illustrated by Examples of Edifices erected in the East, London 1864, s. 162-164, lv. LVII; Lutfî, Târih, II, 63; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 61-66, 170; Fatih Mehmet II. Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 213, vr. 94; A. Süheyl Ünver, Fatih'in Oğlu Bayezid'in Su Yolu Haritası, İstanbul 1945, s. 17; K. Ahmet Aru, Türk Hamamları Etüdü, İstanbul 1949, s. 59-61; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 596, nr. 733, rs. 898-899; R. Ekrem Koçu, "Çukur Hamam", İst.A, VIII, 4171-4173; ayrıca bk. X, 5555.

Semavi Eyice

ÇUKUR HAMAM

Manisa’da şehrin Beylikler dönemine ait en eski hamamı.

Saruhanoğulları Beyi Muzafferüddin İshak Çelebi’nin (ö. 1388) Manisa dağı eteğinde Sandıkkale tepesi yamacında inşa ettirdiği Ulucami Külliyesi’nin bir parçasıdır. Caminin kuzeydoğusunda ve 50 m. kadar uzağında yer alan yapı bugün harap durumdadır. Her ne kadar kuzeyinden geçen Ulutepe caddesi yapı ile aynı seviyede ise de daha önce yol seviyesi yapının güneyinde ve batısında olduğu gibi yüksekte bulunduğundan hamam çukurda kalmış ve bu yakıştırma adla anılagelmiştir. Hamam yamaçta olduğu için bugün de yarı yarıya toprak seviyesinden aşağıda kalmıştır.

Yapının kitâbesi yoktur, ancak Ulucami’ye ait bir vakıf eser olduğu bilinmektedir. Aslı kaybolduğundan Fâtih Sultan Mehmed tarafından yeniden tanzim ettirilip yazdırılan vakfiyede akar olarak belirtilmiş iki hamamdan biridir. XIV. yüzyılda bu hamamın içinde önemli bir olay cereyan etmiştir. Yıldırım Bayezid ile Timur arasındaki mücadelelerden sonra Saruhanoğulları’ndan Hızır Şah (1403-1410) Çelebi Sultan Mehmed’e cephe alarak Şehzade Îsâ Çelebi’nin tarafını tutunca, Çelebi Mehmed 1410 yılında Manisa’yı zaptedip Saruhan Beyliği’ne son vermiştir. Rivayete göre şehrin ele geçirilmesi sırasında Hızır Şah bu hamamda eğlenmekte iken yakalanmış ve idam edilmiştir.

Hamamın bazı kısımları XVII. yüzyıl başında yıkılmaya yüz tutmuş ve tamire muhtaç hale gelmiştir. Çeşitli devirlerde yapının dış cephelerinde yapılan onarımlar binanın esas biçimini bozmamıştır. Çukur Hamam küçük ve asimetrik bir plan arzeder. Sıcaklık ve halvet düzenlemesi bakımından örneklerine çok sık rastlanan haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli tipte inşa edilmiş bir yapıdır. Batı cephesinde bulunan bir kapıdan kare planlı, üzeri büyük bir kubbe ile örtülü soyunma yerine girilir. Bu bölümün kubbesi sekizgen kasnaklı olup ortasında aydınlık feneri vardır. Duvardaki çamaşır nişleri tuğladan ve sivri kemerlidir. Soyunma kısmı, üç kenarından 0,5 metrelik bir seki ile ortadaki havuzu kuşatır. Mermer fıskiyeli havuzun

sadece su haznesi kalmıştır.

Kuzey taraftaki kapı ile sonraları helâ olarak kullanılan küçük bir ara mekâna, buradan da bir kapı vasıtası ile ılıklığa geçilir. Bu kare planlı mekân, geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanmış bir kubbe ile örtülüdür. Bu bölümün üç yönünde seki, iki duvarında da nişler bulunur. Ilıklığın güneyindeki küçük bir mekândan ibaret halvet, hamamdan nisbeten tecrit edilmiş özel bir bölüm halindeki bey kurnasıdır.

Ilıklığın doğu duvarında bulunan kapıdan sıcaklığa geçilir. Haçvari planlı sıcaklık dört eyvanlı ve dört köşesi halvetlidir. Bugün bir kısmı sağlam durumda olan halvet kubbelerinde geçişlerin üçgenlerle sağlandığı görülmektedir. Giriş eyvanının kuzeyindeki halvet alçak bir duvarla bölünmek suretiyle Mûsevî müşterilerin kullandığı “batak” adı verilen küçük havuzlu bir mekân haline getirilmiştir. Bu tâdilât, Ulucami’nin kuzeyindeki meyilli araziyi içine alan ve şehrin Mûsevî halkının oturduğu mahalle sakinleri için yapılmış olmalıdır. Sıcaklığın mermer göbek taşı ve kurnalarından bazıları durmakta olup ana kubbesi yıkılmıştır. İnce uzun tonozlu bir mekân olan külhan güneydedir ve üst sokağa bakmaktadır. Yapı moloz taş ve tuğladan inşa edilmiş, bazı kısımlarında Bizans dönemine ait mermer parçaları dolgu olarak kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh (s. nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1975, II, 25; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, tür.yer.; a.mlf. – Çağatay Uluçay, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 40; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, II, 88; a.mlf., “Saruhanoğulları”, İA, X, 243; a.mlf. – Besim Darkot, “Manisa”, a.e., VII, 290; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 88; Semavi Eyice, “İznik’de Büyük Hamam ve Osmanlı Hamamları Hakkında Bir Deneme”, TD, XI/15 (1960), s. 99-120; Nusret Köklü, “Saruhanlılar Devrinde Manisa-3”, Manisa Dergisi, sy. 6, İzmir 1983, s. 14-15, 28-29, rs.

16-17; Hakkı Acun, “Manisa İshak Çelebi Külliyesi”, VD, XIX (1985), s. 138-139, rs. 22, çz. 3.

Enis Karakaya

ÇULHA

(bk. CULLÂH)

ÇULPAN, Cevdet

(ö. 1898-1982)

Türk sanat tarihine dair yayınları ile tanınan tümgeneral.

İstanbul Fatih'te dünyaya geldi. Ortaokuldan itibaren bütün öğrenimini askerî mekteplerde gördü. I. Dünya Savaşı'nda takım subayı olarak önce doğu

cephesinde, ardından Gelibolu'da savaşa katıldı. Mütareke'den sonra Trakya'da Kırklareli Garnizonu'nda bir süre görev yaptı. Düşmanın Trakya'yı işgal teşebbüsü üzerine Edirne'nin savunmasında bulundu, arkasından da durum icabı kıtası ile birlikte Bulgaristan'a iltica etti. Bir müddet sonra İstanbul'a döndü, buradan İnebolu yoluyla Anadolu'ya geçerek batı cephesine katıldı.

İstiklâl Savaşı'nda 15. Tümen'in çeşitli birimleriyle Tümen Karargâhı Harekât Şubesi'nde görev aldı. Kütahya-Tavşanlı çarpışmalarında, Sakarya Muharebesi'nde ve 26 Ağustos Tınaztepe harekâtında bulundu ve İzmir'in kurtuluşundan sonra yüzbaşılığa terfi etti. Zaferden sonra Harp Akademisi'ne girerek 1929'da kurmay subaylığa yükseldi ve Genelkurmay Başkanlığı Harekât Şubesi'nde görevlendirildi. 1931'de binbaşı oldu. 1938'de yarbaylığa, 1940'ta albaylığa yükseldi. 1946'da tuğgeneral oldu. 1935-1948 yılları arasında aralıklarla sekiz yıl kadar Harp Akademisi'nde öğretmenlik yaptı. 1948'de tümgeneral olan Çulpan 1951'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldı.

I. Dünya Savaşı harp madalyası ile İstiklâl madalyasına sahip olan Cevdet Çulpan, 1951'den sonra kendini sanat tarihine vererek bu dalda ciddi bir araştırmacı olmuştur.

Eserleri. Cevdet Çulpan, yabancı dillere hâkimiyeti, ileri derecede merakı ve bitmeyen enerjisiyle sanat tarihi alanında çeşitli eserler kaleme almıştır. 1. Antik Devirlerden Zamanımıza Kadar İlâhiyat-Edebiyat-Tıp ve Sanat

Tarihlerinde Serviler (I-II, İstanbul 1961). Uzun yıllar yaptığı araştırmalar sonucu servi motifi hakkında çok geniş bir malzeme dosyası oluşturan yazar, bu malzemenin sadece bir bölümünü kullanarak eserini yazmıştır. Birinci kitap "Başlangıç", "Antik Devirlerde Servi", "Tıp Tarihinde Servi", "Bizanslılarda Servi", "Türklerde Servi", "Ekler" ve "Resimler" bölümlerinden; ikinci kitap "Servi ile İlgili Çeşitli Bilgiler", "İlâhiyatta, Tarikat ve İbadet Eşyasında Servi", "Edebiyatta Servi", "Çeşitli Sanat Kollarında Servi Motifleri", "Ekler" bölümlerinden oluşmaktadır. 117 fotoğrafın da yer aldığı eser kendi alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. 2. Türk-İslâm Tahta Oymacılık San'atından: Rahleler (İstanbul 1968). Eserde rahlelerin yapılışı üzerinde kısaca durulmuş, Türkiye'deki Selçuklu ve Osmanlı devri rahleleriyle Türkiye dışında bulunan toplam seksen beş rahle hakkında kısaca bilgi verilmiş, resimleri eserin sonuna konulmuştur. Yazar rahleler hakkında daha önce Türk İslâm Tahta Oymacılık Sanatından: Selçuk Devri Bir Kur'an Rahlesi, XIII. Yüzyıl (İstanbul 1960) ve Türk-İslâm Tahta Oymacılık Sanatından: Selçuk Devri Bir Kur'an Rahlesi (İstanbul 1962) adlı iki broşür de yayımlamıştı. 3. Türk Taş Köprüleri (Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar) (Ankara 1975). Yazarın en hacimli ve önemli eseridir. İlerlemiş yaşına rağmen Trakya ve Anadolu'yu dolaşarak üç bölüm halinde hazırladığı eserin birinci bölümünde taş köprüler hakkında genel bilgilere, ikinci bölümde açıklamalara, üçüncü bölümde 164 levha içinde 359 resme yer verilmiştir.

Tosyavîzade Dr. Rifat Osman 1874-1933 Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1959) ve İstanbul Süleymaniye Camii Kitabesi (İstanbul 1966), Çulpan'ın sanat tarihi alanındaki diğer eserleridir. Ayrıca İstanbul'daki tarihî askerî yapılar üzerinde de çalışan yazar, bu alanda önemli bir boşluğu dolduracak olan eserine ait kitâbe kopyaları, fotoğraf, gravür, plan, harita ve kroki gibi malzemelerle müsveddelerini ölümünden kısa bir süre önce basılmak üzere Ankara'ya göndermiş, ancak eser bugüne kadar basılmadığı gibi müsveddelerinin ne olduğu da öğrenilememiştir.

Cevdet Çulpan'ın bilhassa sanat tarihi konusunda önemli makaleleri de vardır. "Köprülerde (Tarih Köşkleri)" (Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1968, II, 24-35); "İstanbul Süleymaniye Camii Kitâbesi" (Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 291-299); "XII. yüzyıl Artukoğulları Devri Taş Köprüler ve Özellikleri" (Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1970, III, 89-120); "Diyarbakır

Kuzeyi Devegeçidi Suyu Köprüsü-Artukoğulları Devri” (Sanat Tarihi Yıllığı, İstanbul 1970, III, 287-290) bunların en önemlilerindendir.

Çulpan’ın askerlikle ilgili tercüme ve telif eserleri de şunlardır: Tabiye Arazi Meseleleri (Von Mittelberger’den tercüme, İstanbul 1938); Orman Muharebesi (Schindler’den tercüme, İstanbul 1939); Tümen Muharebe İdare Yeri (İstanbul 1943); Kurmay Ödevleri Meseleleri, Sınıf 2 (İstanbul 1944); Üçüncü Sınıf Kurmay Ödevleri Dershane Meseleleri (İstanbul 1944).

BİBLİYOGRAFYA

Semavi Eyice, “Kaybettiklerimiz-E. Tümgeneral Cevdet Çulpan (1898-1982)”, STY, XIII (1988), s. 215-218.

Semavi Eyice

ÇUVAŞLAR

Rusya Federasyonu'nda yaşayan bir Türk kavmi.

Çăvaş kelimesi Tatarca Cıvaş (Türkçe yavaş) şeklinde olup "sakin, alçak gönüllü, barış sever" anlamındadır. Kendilerini Çăvaş diye adlandıran Çuvaşlar'ın çoğu Çuvaş Özerk Cumhuriyeti'nde, geri kalanı buraya komşu Tatar ve Başkırt özerk cumhuriyetleriyle Ul'yanovsk (Simbirsk) ve Kuybişey özerk bölgelerinde ve dağınık halde Batı Sibirya'da yaşamaktadır. Çuvaş toprakları 24 Haziran 1920'de özerk bölge (oblast), 21 Nisan 1925'te Çuvaş Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (Çuvaşskaya ASSR) adı altında özerk cumhuriyet haline getirilmiştir. Çuvaş anayasası 18 Temmuz 1937'de kabul edilmiş ve 2 Haziran 1940'ta Rus Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Şûrası tarafından onaylanmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Çuvaş Özerk Cumhuriyeti yine Rusya Federasyonu'na bağlı kalarak eski durumunu devam ettirmiştir.

Çuvaşlar'ın nüfusu 1.839.228'dir (1989). Çuvaş Özerk Cumhuriyeti'nin toprakları 18.300 km² olup kuzeyden Mari Özerk Cumhuriyeti, doğudan Tatar Özerk Cumhuriyeti, güneyden Ul'yanovsk ve batıdan da Gorki özerk bölgeleriyle çevrilidir. Çuvaş Özerk Cumhuriyeti'nin başşehri Çeboksarı (Çuvaşça Şupaşkar), öteki şehirleri Alatır, Kanaş, Şumerlya, Asanova, Tsivil'sk ve Yadrin'dir.

Çuvaş Özerk Cumhuriyeti toprakları Rus ovasının doğusunda orman ve bozkır kuşağında olup İdil ırmağının orta

kısmının kıyılarında, bilhassa İdil'e dökülen Sura ve Sviyaga ırmakları arasında yer alır. Bu toprakların denizden yüksekliği 100-244 m. arasında değişir. Akarsu bakımından zengin olan bölgenin en büyük ırmağı İdil (Volga) ve Sura, Tsivil gibi kollarıdır. Yazları ılık, kışları soğuk ve uzun geçen bir ılıman kara ikliminin hâkim olduğu ülkede genellikle çam ve yaprak döken çeşitli ağaçların oluşturduğu zengin ormanlar bulunur.

Çuvaşlar iki ana gruba ayrılır. Fin kavimleriyle ortaklaşa birçok etnik ve

kültürel özelliklerini korumuş olan Viryal denen Yukarı Çuvaşlar, Çuvaş topraklarının kuzeybatı yörelerinde Kozmodem'yansk, Çeboksarı, Yadrin, Kurmış ve Tsivil'sk bölgelerinde yaşarlar. Anatri denilen Aşağı Çuvaşlar ise Çuvaş topraklarının güneydoğu yörelerinde, Tsivil'sk bölgesinin güneyinden başlayarak Tetyuşi'den Ul'yanovsk vilâyetine kadar uzanan bölgelerde bulunurlar. Aşağı Çuvaşlar'ın ekseriyetini Hirti Çuvaşsem (Kır Çuvaşları) adı verilen kalabalık bir grup oluşturur. Yapılan araştırmalar, bunların Orta Asya'daki Türk bölgelerine has bozkır kültürünü taşıdıklarını göstermiştir. Çuvaşlar orta boylu, yuvarlak kafalı, dar alınlı, çıkık elmacık kemikli, kara gözlü, siyah saçlı, sakin yaratılışlı, zeki ve çalışkan insanlardır.

Çuvaş topraklarının % 50'sinde tarım yapılır. Kalan topraklar orman ve çayırlarla kaplıdır. Tarım alanlarında hububat, patates, keten yetiştirilir. Halkın geçim kaynağı köylerde ormancılık, tarım ve hayvancılıktır. Ağaç sanayii özellikle Kozlovka ve Şumerlya'da gelişmiştir.

Tarih. Çuvaşlar'ın eski dönemlerine ait yeterli bilgi yoktur. Yazılı kaynaklarda haklarında bilgi olmaması, menşelerine dair çeşitli görüşlerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Nitekim bir Çuvaş atasözü, "Çăvaş kĕnekine ĕne sinĕ" (Çuvaş kitabını inek yemiş) diyerek kendi geçmişlerine ait yazılı bilgilerin kaybolduğunu ifade eder. Aralarında dolaşan rivayetlere göre çok eski zamanlarda Karadeniz'in kuzey sahillerinden göç etmişler, geçit vermeyen sık ormanlarda dolaşarak şimdiki yurtlarına gelmişlerdir. Çeremisler'in Çuvaşlar'a "Kuruk-mari" (dağ adamı) demeleri de bu rivayeti destekler mahiyettedir.

Rus kroniklerinde Çuvaşlar'ın adı XVI. yüzyıl başlarında (ilk defa 1521'de) geçmeye başlamış olmakla birlikte tarihleri daha gerilere gider. Milâttan sonra IV. yüzyılda Orta Asya'dan İdil'in batısına göç eden Bulgarlar'ın soyundan geldikleri yapılan filolojik ve tarihî araştırmalarla açıklık kazanmıştır. Orta İdil bölgesinde kurulan Bulgar Devleti'nin hâkimiyeti altına giren Çuvaşlar, IX. yüzyılın sonlarına doğru Türkistan'dan ve diğer İslâm ülkelerinden İdil'e gelen tüccarların etkisiyle ilk defa İslâmiyet'i tanıdılar. Bulgar Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılmasından sonra (XIII. yüzyılın ilk yarısı) Altın Ordalılar'ın hâkimiyetlerine giren Çuvaşlar, XV. yüzyılın başlarında Altın Orda Devleti küçük gruplara bölünüp Kazan

Hanlığı kurulduğunda (1437) bu hanlığın sınırları içinde kaldılar. Rus Çarı Korkunç İvan Kazan Hanlığı'na son vererek topraklarını işgal edince (1552) Çuvaşlar önceleri Ruslar'a karşı ayaklandılar, fakat 1556'da teslim oldular. Bu tarihten itibaren Ruslar'ın Çuvaşlar üzerindeki hâkimiyeti başladı ve kesintiye uğramaksızın günümüze kadar devam etti. Rus idaresi Çuvaşlar'ın Ortodokslaştırılması için çok çalıştı. Bu maksatla bazı misyonerler Çuvaşça öğrenmiş ve İncil'i bu dile çevirmişlerdir. Rus yetkililerin baskısı ile Ortodoks mezhebi bölgede resmî din olarak kabul edilmesine rağmen millî geleneklerine son derece bağlı olan Çuvaşlar eski dinlerini gizlice devam ettirmişler, ancak bunlardan kuzeyde yaşayan bazıları Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Bilhassa XVIII ve XIX. yüzyıllarda Ortodoks olmaları hususunda Çuvaşlar üzerinde büyük baskılar uygulanmıştır.

XX. yüzyılın başlarında Çuvaşlar Ruslar'a karşı ayaklandılarsa da başarı sağlayamadılar. İhtilâlden sonra Mart 1917'de Çeboksarı'da Sovyet iktidarı kuruldu ve yeni idare Mayıs 1918'de bütün Çuvaş toprakları üzerinde hâkimiyet sağladı. Ardından Çuvaşlar'ın yaşadıkları ülke Rusya Federasyonu içinde Çuvaş Özerk bölgesi ilân edildi (24 Haziran 1920).

Dil. Çuvaşça ses özellikleri, gramer yapısı ve kelime hazinesi bakımından Türk lehçeleri arasında özel bir yere sahiptir. Bu sebeple Türkologlar Çuvaşça üzerinde önemle durmuşlar ve onun Türk lehçeleri arasındaki yerini belirlemeye çalışırken farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. W. Radloff, Çuvaşça'nın Türkçeleşmiş bir Fin-Ugur dili olabileceği ihtimali üzerinde dururken J. G. Ramstedt ve N. Poppe, Çuvaşça'nın Türkçe ile Moğolca arasında köprü vazifesi yapan üçüncü bir dil olduğu görüşünü savunmuşlardır. G. Clauson, J. Benzing, G. Doerfer, D. Sinor gibi araştırmacılar ise Çuvaşça'nın ayrı bir dil değil ses, gramer ve kelime hazinesi bakımından birçok ayrılıklar gösterse bile Türk dilinin bir lehçesi olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Çuvaşça'ya ait belgeler XVIII. yüzyıldan kalmıştır. Ayrıca Rus kaynaklarında daha eski çağlardan kalma bazı Çuvaşça isimlere rastlanmıştır. XIX. yüzyıl Tatar âlimlerinden Hüseyin Feyzhanov 1863 yılında, Volga (İdil) Bulgarları'nın XIII-XIV. yüzyıllardan kalma mezar kitâbelerinde geçen "ciyeti cür" (yedi yüz) kelimelerinin Tatarca "citi yüz"

(yedi yüz) ibaresine tekabül ettiğini ortaya koymuştur. Ayrıca bu ibarenin o devirde kitâbelerde geçen Çuvaşça bir sayı adı olabileceğini söyleyerek Volga Bulgarları'nın dili ile Çuvaşlar'ın dili arasında büyük benzerlikler bulunduğunu ispat etmiş ve bu dilin Volga Bulgarcası'nın bir devamı olduğunu ileri sürmüştür ("Tri nadgrobnıh bulgarskih nadpisi", İzvestiya İmperatorskogo Arheologiçeskogo Obşcestva, Sankt-Petersburg 1863, IV, 395-404). İdil Bulgarları bu mezar taşlarında Arap harflerini kullanmışlardır. Daha sonra Çuvaşlar arasında Rus (Kiril) alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılda Çuvaş yazarı İvan Yakovleviç Yakovlev Rus alfabesine dayalı, Çuvaşça'nın ses özelliklerine uyan yeni bir yazı sistemi geliştirmiştir. Bugünkü Çuvaş alfabesi Yakovlev'in meydana getirdiği alfabenin biraz değiştirilmiş şeklinden ibaret olup otuz dört harf ve iki yardımcı işaretten oluşmaktadır. Çuvaş yazı dili bu yazı sistemiyle gelişmeye başlamıştır. Çuvaşça iki ana kola ayrılmaktadır: Anatriler'in konuştuğu Aşağı Çuvaşça ve Viryallar'ın konuştuğu Yukarı Çuvaşça. Bugünkü Çuvaş yazı dili Aşağı Çuvaşça'ya dayanmaktadır. Coğrafî sınıflandırmaya göre Çuvaşça Batı Türk lehçeleri arasında sayılırsa da dil özelliklerine göre yapılan tasnifte "r" grubu içerisinde yer alır. Ana Türkçe ile karşılaştırıldığında Çuvaşça'nın ses yapısında önemli değişiklikler olduğu görülür. Ayrıca isim ve fiil çekimi bakımından da öteki Türk lehçelerinden önemli ölçüde ayrılır (bk. İA, XII/2, s. 527-529).

Çuvaşça'nın dil yapısı gibi kelime hazinesi de Türk lehçeleri arasında farklı bir durum gösterir. Çuvaşça'da Türk dilinin en eski tabakası sayılabilecek nitelikte pek çok kelime yanında Arapça, Farsça, Tatarca, Rusça, Çeremisçe ve Moğolca, ayrıca hangi dilden alındığı bilinmeyen kelimelere de rastlanır. Bunlar

özellikle İdil bölgesinde yaşayan kavimlerle kurulan komşuluk, kültür ve ticaret münasebetleri yoluyla girmiştir. Çuvaşça'dan da özellikle Macarca, Çeremisçe, Votyakça ve Zuryanca gibi dillere pek çok kelime geçmiştir. Bunlar daha çok evcil hayvanlar, tarım, bahçecilik, hayvancılık, ev eşyası, el sanatları, alım satım, giyim kuşam, sosyal kuruluşlar ve yazı ile ilgili olan kelimelerdir.

Çuvaşça ile ilgili çalışmalar XVIII. yüzyıldan beri sürmektedir. Daha sonra birçok araştırmacı Çuvaşça üzerinde çalışmış, bu dilin gramerini ve

sözlüğünü yazarak Çuvaşça'nın dil, folklor gibi çeşitli konularını açıklığa kavuşturan önemli çalışmalar yapmıştır. Eski Sovyetler Birliği'nde N. İ. Aşmarin, N. K. Dimitriev, V. G. Egorov, M. Ya. Sirotkin, M. İ. Skvortseov; Macarlar'dan J. Budenz, B. Munkácsi, Z. Gombocz, Gy. Németh; Finler'den Y. Wichmann, H. Paasonen, G. J. Ramstedt, M. Räsänen; Danimarkalı V. Grönbech ile oğlu K. Grönbech; Almanlar'dan J. Benzing, B. Scherner; Ukraynalı Omeljan Pritsak gibi pek çok Türkolog Çuvaşça üzerinde çalışmıştır.

Kültür ve Edebiyat. Çuvaşlar'ın gelenek ve göreneklerinde eski inançlarına ait pek çok ize rastlanmaktadır. Çuvaş halk inancında "Tură" su, ateş, yel, toprak, güneş, ay, yıldırım gibi birçok tabii kuvvete hükmeden tek bir varlığın adı olup eski Türkçe'deki Tengri (Tanrı) kelimesinin Çuvaşça'daki şeklidir. Eski Türkler'de Tengri hem "Tanrı" hem "gökyüzü" anlamındaydı. Çuvaşlar'da ise Turăa sadece İslâm inancındaki Allah kavramı karşılığı olarak kullanılmaktadır. Tură'nın hizmetinde "pireşti" (Far. ferişteh "melek") denen iyi ruhlar bulunur. "Esrel" (Ar. Azrâil) ismi Tatarca yoluyla Çuvaşça'ya geçmiştir ve her zaman ölümü hatırlattığı için daha çok beddua şeklindeki sözler içinde kullanılır.

Çuvaşlar'ın dinî hayatında, folklorunda, kişi ve yer adlarında İslâmiyet'in tesiriyle yerleşmiş yüzlerce Arapça ve Farsça kelime bulunmaktadır. Bunların bazıları asıl anlamından farklı bir mânada kullanılmaktadır. Meselâ Farsça peygamber kelimesi Çuvaşça'da "pihampar" şeklini almıştır. Pihampar, Çuvaşlar'da insanlara iyi özellikler bahşeden, sürüleri koruyan bir ruh olarak bilinir. Eskiden pihamparın ekinleri de koruduğuna inanılır, "kurtların beyi" diye kendisinden korkulduğu için ona kurban sunulurdu. Çuvaş şairi M. F. Fedorov, meşhur Arsàurri adlı manzumesinde (Simbirsk 1908) pihamparı insanlara iyi özellikler kazandıran, sürüyü yırtıcı hayvanlardan koruyan bir ruh şeklinde tasvir eder.

"Aşapatman" Çuvaşça'ya, Hz. Muhammed'in hanımı Âişe ile kızı Fâtıma'nın isimlerinin birleşerek Tatarca'ya giren Ayşa-Fatman şeklinden geçmiştir. Aşapatman Çuvaş folklorunda altın saçlı, inci dişli, gaipten haber veren, insanları her türlü kötü büyülere karşı koruyan ve çevresi sık ormanlarla çevrili yuvarlak bir göl içinde oturan bir kadın olarak tasavvur edilir.

“Ahăr samana” (Ar. âhirü’z-zamân) Çuvaşça’da “âhiret günü, dünyanın sonu” anlamında olup bu dile Farsça ve Tatarca aracılığı ile geçmiştir. Çuvaş halk inancına göre ahăr samanada dünya kıpkırmızı bir yığın halinde yanacak, ölüler dirilecek, bütün insanlar müthiş bir mahkemeye çağırılacaktır. Yine Tatarca yoluyla geçmiş olan Arapça kıyamet kelimesi Çuvaşça’da “hăyamat” şeklini almıştır ve “ölümden sonra dirilme, âhiret günü, mahşer” anlamlarında kullanıldığı için ahăr samana ile aynı halk inancını ifade etmektedir.

Çuvaş folklorunda varlığını sürdüren “hărpan” (kurban), “mazar pusĕ” (mezar başı), “şuytan” (şeytan), kiremet (kerâmet) vb. pek çok kavram İslâm dininin tesiriyle yayılmış kültlerin izleridir.

Çuvaş kişi adlarında Arapça ve Farsça asıllı olanlar pek çoktur. Aytar (Haydar), Ali, Arăn (Hârun) Ehmet (Ahmed), Elime (Âlime), Emine, Emir, Epnesir (Abdünnasr), Epselim (Ebû Selim), Epterüş (Abdurrahman), Eteal (Âdil), İskak (İshak), Kelistan (Gülistan), Pesulla (Feyzullah), Ristem (Rüstem) bunlardan bazılarıdır.

Çuvaşlar’ın ataları olan İdil Bulgarları arasında okuma yazma bilenler var idiyse de yazının halk arasında yaygın olarak kullanıldığı söylenemez. Eski Çuvaşça olarak adlandırılabilen İdil Bulgarcası’ndan günümüze ulaşan metinler, sadece XIII-XIV. yüzyıllardan kalma mezar taşlarındaki Arap harfleriyle yazılmış olan klişeleşmiş sözlerdir. Bunlar Arapça ve eski Çuvaşça sayılan Bulgar Türkçesi karışımı metinlerdir. Bazı kaynaklarda, Bulgarlar arasında XII. yüzyılda kadılık, imamlık ve şeyhlik yapmış olan Ya‘kūb b. Nu‘mân adlı kişinin bir Bulgar tarihi yazdığı zikrediliyorsa da böyle bir eser henüz ele geçmemiştir. İdil Bulgarları arasında X. yüzyıl başlarında İslâm dini yayılmaya başladı ve bu faaliyet, Bulgar Hanı Şelkey oğlu Almış’ın ricası üzerine Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh’ın gönderdiği elçi maiyetindeki din âlimleri ve mimarların 922 yılında Bulgar ülkesine varmasıyla daha belirgin bir resmiyet kazandı. Din esaslarını öğrenme gayesiyle okuma yazma öğrenenlerin sayısı çoğaldı. Ancak bu kültür faaliyeti halk kesimine yayılmadı ve birkaç yüzyıl sonra okuma yazma halk arasında tamamen unutuldu. Yazıya yabancılık XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etti.

Çuvaşlar, 1552'de Kazan'ın zaptedilmesiyle diğer kavimlerle birlikte Rus Çarlığı'nın hâkimiyeti altına girdiler. Dinî ve millî hayatlarını 200 yıl kadar serbest bir şekilde sürdüren Çuvaşlar, 1740'tan itibaren Rus Ortodoks Kilisesi'nin baskısı altında zorla hıristiyanlaştırıldılar. Kilise yetkilileri Çuvaşlar'a Hıristiyanlığı öğretmek amacıyla önce 1769'da bir Çuvaşça gramer, sonra da özellikle 1804-1832 yılları arasında Çuvaşça bazı dinî eserler yayımladılar. Bu bakımdan Çuvaş yazı dilinin başlangıcı, misyonerlerin Çuvaşlar arasında Hıristiyanlığı yayma faaliyetleriyle yakından ilgilidir.

Çuvaş edebiyatının ilk yazılı örneklerini, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kilisenin desteğiyle sağlanan misyoner yayınları oluşturur. Bunlar Çuvaşça yazılmış akaide ve ibadete dair kitaplar, azizlerin hikâyeleri, İncil'in bazı bölümlerinin Çuvaşça'ya tercümeleridir. 1917 Rus İhtilâli'ne kadar basılan 564 Çuvaşça eserin yarıdan fazlası dinî muhtevalıdır. Bu eserlerin dillerinin sade, fiyatlarının ucuz olması, halkın okumaya ve bu yolla kendi dilinde açılan edebî bir yola yönelmesine imkân sağlamıştır.

Kahramanlık destanları, türküler, masallar, atasözleri ve bilmeceler bakımından Çuvaşlar zengin bir halk edebiyatı geleneğine sahiptirler. Bu alanda ilk yayınları XIX. yüzyılın ortalarından itibaren A. A. Fuchs, V. Sboev, S. M. Mihaylov ve N. İ. Zolotnitskiy yapmıştır. Daha sonra bu yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında bilhassa N. İ. Aşmarin, İ. N. Yarkin, G. Timofeev, Finlandiyalı H. Paasonen ve Macar Gy. Mészáros, çok değerli halk edebiyatı malzemeleri derleyerek bunları neşretmişlerdir.

Çuvaş edebiyatı en eski dönemlerden beri halk edebiyatının sözlü mahsulleriyle varlığını sürdürürken okuma yazmanın Çuvaşlar arasında yayılması ve tahsil yoluyla Rus edebiyatını tanıyanların

çoğalması, halk edebiyatı dışında bir de Rus edebiyatından Çuvaşça'ya tercümeler yapılması genç Çuvaş edebiyatı için yeni örnekler oluşturdu. Y. Yakovlev ve öğrencileri, A. S. Puşkin, L. N. Tolstoy, M. Yu. Lermontov, N. A. Nekrasov, İ. A. Krılov gibi pek çok tanınmış Rus şair ve yazarının eserleri Çuvaşça'ya çevrildi ve bunların birçoğu okul kitaplarında yer aldı.

Çarlık devrinde İdil bölgesindeki siyasî olaylara paralel olarak edebî alanda da bazı gelişmeler kaydedildi. Özellikle folklor ve mitolojiyle ilgilenme, yazı dilinin gelişmesine hizmet eden misyoner yayınları ve Rus edebiyatından yapılan tercümeler sayesinde Çuvaş şiir ve nesrinin ilk örnekleri meydana getirildi. Bunlar arasında Mihail F. Fédorov'un 1879-1880 yıllarında kaleme aldığı Arsurri (orman ruhu) adlı manzume Çuvaş şiirinin, İ. N. Yurkin'in 1889-1890 yıllarında yazdığı, Çuvaş köy hayatını anlatan ve bir tür sosyal tenkit mahiyetinde olan hikâyeleri ise Çuvaş nesrinin ilk örnekleri olarak kabul edilir.

1905 yılındaki ihtilâlle gelen serbestlik ortamında, o yılın sonlarında Kazan'da Çuvaşça ilk haftalık gazete Hıpar (haber) yayımlandı. Fakat gazete sosyal ihtilâlci fikri temsil ettiği gerekçesiyle 1907 yazında kapatıldı. Çok kısa süren yayın hayatına rağmen Hıpar Çuvaş millî edebiyatının oluşmasında önemli görevler üstlendi. Serbestlik yanlısı eski ve yeni nesle mensup birçok Çuvaş şair ve yazarı bu gazeteyi desteklediler ve çalışmalarını bu gazetede yayımlama imkânı buldular. Bunların arasında Ya. Turhan, T. Krillov, N. Kuz'min, M. F. Akimov, T. S. Semenov, N. İ. Polorussov gibi tanınmış şair ve yazarlar sayılabilir.

Rus İçişleri Bakanlığı'nın Hıpar gazetesini kapatması ve Çuvaşça kitapları sansüre tâbi tutması, bazı Çuvaş yazarlarının evvelce neşredilmiş eserlerini başka adlar altında yayımlayarak yeni bir seri başlatmalarına sebep oldu (meselâ bk. Skazki i predaniya çuvaş [Çuvaş masalları ve efsaneleri], Simbirsk 1908). Bu dönemde şair ve edebiyat tarihçisi N. V. Vasil'ev'in ilk Çuvaş edebiyatı tarihi (Simbirsk 1930) ve M. Fédorov'un 1879-1880'de yazdığı Arsurri adlı manzumesi ilk defa yayımlandı (Simbirsk 1930). 1909-1917 yılları arasında Çuvaş edebiyatı Çarlık Rusyası'nın baskısı altında bir gelişme gösteremedi. Bununla birlikte bu politik baskı döneminde durgunlaşan edebiyatın canlanması için bazı çalışmalar yapıldı. V. Şupossinni 1911'de Kazan'da yedi şiirden oluşan küçük bir antoloji hazırladı. T. Krillov da daha önce Hıpar'da yayımlanmış olan Tırpul pulnă sul (verimli yıl) adlı hikâyesiyle bazı makalelerini ayrı bir kitap halinde yayımladı (Kazan 1911).

1917-1920 yılları arasında ihtilâlin getirdiği karışıklık ve iç mücadeleler edebî faaliyetler için hiç de verimli olmadı. 1917 Nisan sonlarında Hıpar

gazetesi tekrar çıkmaya başladı. Burada M. F. Akimov'un İlyuk, F. P. Pavlov'un Sutra (mahkemede) ve Yalta (köyde), Efremov'un Puyan Karuk'u (zengin Karuk) gibi dram ve komedi türünden bazı eserler yayımlandı.

Şubat 1918'de Kazan'da Kanaş adlı bir gazete yayımlanmaya başlandı. Bunu kısa ömürlü ve az sayıda basılan Çuhănsen Sassi, Hĕrlĕ Saltak, Sĕnĕ Purănăs, Sutalla, Herescen Sămahĕ, Yultaş, Ana gibi gazeteler takip etti. Çuvaşça ilk siyasî, ilmî, edebî sanat dergisi olan Şurămpus (doğuş, tan) 1919'da neşredildi. Ancak bu gazete ve dergilerden Kanaş ve Ana gibi birkaçı dışında hemen hepsinin yayın hayatı 1920 yılı içinde sona erdi.

1920'ye kadar millî ve mahallî bir hüviyeti olan Çuvaş edebiyatı, 1920'den itibaren Sovyetler Birliği'ndeki diğer milletlerin edebiyatı gibi Sovyet politikasına paralel bir yol izlemek zorunda kaldı. Bu zamana kadar millî ve mahallî değerleri işleyen Polorussov, Vasil'ev, Kuz'min, Zaytsev, Efimov, P. N. Osipov ve daha başka birçok yazar Sovyet edebiyatını benimsedi. G. Komissarov ve M. Yur'ev gibi romantik ve millî bir özlemle geçmişi idealize eden şairler ise suskun kalmayı tercih ettiler. 1920'li yıllarda yazı hayatına başlayan gençler yazılarını devletin resmî politikasında geçerli olan edebî ortama uyarak yazdılar.

Şiirleri ilk defa 1928'de toplanıp yayımlanan Mihail K. Kuz'min, Sovyet devri Çuvaş şiirinin kurucusu olarak kabul edilir. Bu dönemin tanınmış bir başka şairi de daha çok ihtilâlci fikirleriyle meşhur olan N. İ. Polorussov'dur. 1921'den itibaren gazete ve dergilerde yayımlanan şiirleriyle tanınan Semen Vasil'eviç'in şiirlerinin odak noktasını halkın hürriyeti fikri oluşturmaktadır. Hĕn-hur ayĕnçe (işkence ve baskı altında) adlı şiirinde XVIII. yüzyıl sonlarındaki Çarlık idaresi, Samana (zamane) adlı şiirinde ise Rus zulmüne karşı verilen mücadele anlatılır. Pedagog olduğu halde şairlik yönü ağır basan P. P. Huzangay şiirlerinde Çuvaş mitolojisine, eski Çuvaş masallarına, gelenek ve göreneklerine olan hasret ve özlemi dile getirmiştir.

1930 yılından itibaren Çuvaş edebiyatı, verdiği eserlerin hem sayısı hem hacmi bakımından hızlı bir gelişme gösterdi. Dışa kapalı ve baskıya dayanan siyasî bir idarenin isteklerine aykırı bir eserin yayımlanması

mümkün olmadığından bu dönemde meydana getirilen pek çok eserin edebî değerini tayin etmek oldukça güçtür. Bununla birlikte İ. Tuktaş'ın Şupaşkar'da 1932'de neşredilen Văkăr sırmi (öküz vadisi) ve A. F. Talvir'in ihtilâl öncesindeki Çuvaş köy hayatını anlattığı Lyudi iz Batır-Yala (Batır köyü halkı) gibi eserlerin edebî açıdan yüksek seviyede eserler olduğu söylenebilir. Bu dönemde Çuvaşça'ya Rusça'dan ve başka dillerden yüzlerce eser tercüme edildiği gibi Çuvaşça'dan da Rusça'ya ve başka dillere çeviriler yapılmıştır.

Çuvaş tiyatrosu ilk defa Kazan'da, Ostrovskiy'nin Gönlünce Yaşama (1917) adlı oyununun İ. S. Maksimov-Koşkinskiy ve Fédorov'un tercümeleriyle başladı. Bunu S. Belaya'nın İşsizler ve 1918'de Köylüler adlı parçaları takip etti. 1919'da Maksimov-Koşkinskiy denetimindeki amatör grup "Meslek Tiyatrosu" olarak tanındı ve 1920'de yeni kurulan Çuvaş Özerk bölgesinin başşehrine taşındı. Kazan'daki faaliyetin başlangıcından beri Çuvaş tiyatrosu Rus tiyatro eserlerinin yanı sıra Batılı eserleri de sahneye koymaktaydı. Çuvaşça eserlerden Narspi V. Alager tarafından, Pălharsem (Bulgarlar) M. Yur'ev tarafından, Çăvăşsem (Çuvaşlar) ve Çăvăş tuyĕ (Çuvaş düğünü) İ. S. Maksimov tarafından, Trahhom yurri (Trahom şarkısı) ve Emĕr sakki sarlaka (hayat sandalyesi geniş) P. N. Osipov tarafından, Sutra (mahkemede) ve Yalta (köyde) F. P. Pavlov tarafından, Kam ayăpe (kimin hatası) G. V. Zaytsev tarafından sahneye kondu.

Çuvaş Akademi Tiyatrosu 1918-1953 yılları arasında 160 ödül dağıtmış, bunlardan otuz beşi Rus dram yazarlarına, on ikisi Batılı klasik eser yazarlarına, otuz sekizi Sovyet dramaturglarına, yetmiş beşi orijinal Çuvaş eserlerine verilmiştir. Bu eserlerden Yalta 600, Narspi 450 defa oynanmıştır. Çuvaş piyes yazarlarından özellikle Arkadiy A. Eşel, N. S. Ayzman, A. Kalgan, V. Rjanov ve Y. G. Uhsay başarılı olmuş kişilerdir.

BİBLİYOGRAFYA

N. İ. Aşmarin, Meterialı dlya issledovaniya çuvaşskogo yazıka, Kazan 1898; a.mlf., Thesaurus linguae Tshuvaschorum, I-XVII, KazanÇeboksarı 1927-50; a.mlf., "Bolgarı i Çuvaşi", Izvestiya Obshč. Arkheologi Istori i Etn., sy. 18, Kazan 1902, s. 1-132; Y. Wichmann, Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen, Helsinki 1903; H. Paasonen, Tscuwaschisches Wörterverzeichnis, Budapest 1908; a.mlf., Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen, Helsinki 1949; Gy. Mészáros, Csuvas népköltési gyüjtemény, I-II, Budapest 1909-12; M. Räsänen, Die tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen, Helsinki 1920; N. Ya. Zolotov, Kratkiy oçerk poezii çuvaş, Şupaşkar 1928; Çuvaşskie skazki, Moskva 1937; A. Zeki Velidi Togan, Ibn Fadlan's Reisebericht, Leipzig 1939; J. Benzing, Kleine Einführung in die tschuwaschische Sprache, Berlin 1943, s. 1-137; a.mlf., "Tschuwaschische Forschungen", ZDMG, sy. 94 (1940), s. 251-267, 391-398; sy. 95 (1941), s. 46-58; sy. 96 (1942), s. 421-470; sy. 104 (1954), s. 386-390; a.mlf., "Das Tschuwaschische", Ph.TF, I (1959), s. 695-751; a.mlf., "Das Tschuwaschische", HOr., V/1, Leiden 1963, s. 61-71; a.mlf., "Tschuwaschische Literatur", Ph.TF, II (1964), s. 841-861; N. K. Dmitriev, Russko-çuvaşskiy slovar‘, Moskva 1951; V. G. Egorov, Çăvaşla-vırăsla slovar‘, Şupaşkar 1954; a.mlf., Etimologiçeskiy slovar‘ çuvaşskogo yazıka, Çeboksarı 1964; Çuvaşskie rasskazı, Çeboksarı 1950; G. V. Yusupov, Vvedeniye v bulgaro-tatarskuyu epigrafiku, MoskvaLeningrad 1960; M. Ya. Sirotkin, Çuvaşskorusskiy slovar‘, Moskva 1961; J. R. Krueger, Chuvash Manual, Bloomington 1961; E. Sarkisyanz, Geschichte der orientalischen Völker Russlands bis 1917, München 1961, s. 264-270; N. A. Andreyev, "Çuvaşskiy yazık", Yazıki Narodov SSSR II. Tyurkskie Yazıki, Moskva 1966, s. 43-65; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 108-118; L. S. Levitskaya, İstoriçeskaya morfologiya çuvaşskogo yazıka, Moskva 1976, s. 1-206; B. Scherner, Arabische und neupersische Lehnwörter im Tschuwaschischen, Wiesbaden 1977, s. 1-231; M. İ. Skvortseov, Çăvaşla-vırăsla slovar‘, Moskva 1982; Nuri Yüce, "Çuvaş Folklorunda İslâmî Unsurlar", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (Bildiriler), Ankara 1982, s. 323-327; a.mlf., "Einige Bemerkungen über tschuwaschische Sprichwörter", CAJ, XXIV/2 (1980), s. 133-137; a.mlf., "Türk Dili ve Lehçeleri", İA, XII/2, s. 527-529; a.mlf., "Bulgar", DİA, VI, 390-391; Talât Tekin, Tuna Bulgarları ve Dilleri, Ankara 1987; a.mlf., Volga Bulgar Kitâbeleri ve Volga Bulgarcası, Ankara 1988; a.mlf., "Türkçe/

ş/, Çuvaşça/s/ve Moğolca/ç/”, TDAY Belleten (1986), Ankara 1988, s. 71-75; Z. Gombocz, “Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache”, Mémoires de la Société Finno-ougrienne, sy. 30, Helsinki 1912, s. 1-251; D. Danilov, “Çuvaşskaya literatura”, BSÉ, s. 718-720; N. İ. Us [Polorussov=Şelébi], “Uksak Timĕr Pülere ilni séinçen”, Za natsiyonalnuyu svobodu, sy. 4-6 (Moskva 1944); a.mlf., “Biler Şehrinin Fethi (Çuvaş Halk Destanı)” (trc. J. Benzing), TDK Belleten, III/8-9 (1947), s. 126-136; Reşit Rahmeti Arat, “Türk Şivelerinin Tasnifi”, TM, X (1951-53), s. 59-140; Hasan Eren, “Çuvaş Dilinin Etymologique Sözlüğü”, TDAY Belleten (1972), s. 241-265; a.mlf., “Çuvaş Türkçesi”, TA, XII, 154-162; Ch. Quelquejay, “Cuwash”, EI^{2} (İng.), II, 69-70; A. Róna-Tas, “Chuvash Religion”, ER, III, 495-498.

Nuri Yüce

DABBE

الضبّة

Hadis metinlerindeki yanlışları göstermek için kullanılan işaret.

Arapça'da kapıyı kapamaya yarayan kol demirine dabbe, kapıyı bu şekilde kapamaya tazbîb denilir. Başı badem şeklinde olan ve "sad" harfine benzeyen dabbe işareti de (صـ) yanılma yolunu kapadığı için adını ve şeklini bu aletten almıştır.

Rivayet yönünden sahih olmakla beraber lafzında veya mânasında bozukluk bulunan, mürsel veya münkatı' tarzında rivayet edilen, lafzı gramer kaidelerine uymayan, hadis âlimlerinin çoğunluğu tarafından şâz* veya musahhaf* kabul edilen, bir veya birkaç kelimesi eksik veya fazla olan hadis ve ibarelerin üzerine dabbe işareti konulmakta olup bu işarete tazbîb ve temrîz de (تمريض) denmektedir. Kâtip yazacağı hadiste bir hata gördüğünde onu tashih etmeyip aynen yazar, doğrusunu da sayfanın kenarında gösterir. Daha sonra yanlış veya bozuk ibarenin başına dabbe işaretini koyarak dabbe çizgisini yanlış ibarenin bittiği yere kadar uzatır. Ancak dabbenin darb* işaretine (—) benzememesi için dabbe çizgisinin kelimelere değmemesine dikkat eder. Bu itina, dabbeyi darb işaretinden ayırt etmek ve tashih için konulan "sad-hâ" (صح) işaretinin "hâ"sız yazıldığı zannını uyandırmamak için gösterilir.

Hadislerin yazılışı sırasında rivayet yönünden sahih olanla olmayanı, tashih edilenle edilmeyeni birbirinden ayırmak için de dabbe işareti kullanılabilir. Bu takdirde eksik kalan yeri işaretlemek maksadıyla "hâ"sız "sad" harfi konur. Böylece hadisin sahih olarak nakledilmekle birlikte ibarelerinin arasında bir bozukluk bulunduğuna işaret edilir. Bu işareti koyan kâtip yazdığı ibaredeki bozukluğun farkında olduğunu, ancak doğru şekli kendisine ulaşmadığı için naklettiği metindeki yanlışı aynen aktardığını belirtmiş olur.

Bozuk ibarelerin üzerine dabbe koymanın asıl amacı, her önüne gelenin

metne müdahale ederek hadisleri değiştirmesini önlemektir. Ayrıca okuyucunun dikkati çekilerek ona yazılan metnin doğrusunu araştırma imkânı da verilmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “ḍbb” md.; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 166-169; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 174-175; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, III, 33-34; Tecrid Tercemesi, I, 481; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1985, s. 431-432; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 383.

Mücteba Uğur

DABBE (Benî Dabbe)

بنو ضبّة

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin atası olan Dabbe b. Üdd’ün nesebi Adnân’da Hz. Peygamber’in nesebiyle birleşir. Benî Dabbe başka kabilelerle karışmamıştır. Yurtları önceleri Necid’in kuzeyinde Benî Temîm’in civarında iken İslâmî dönemde Irak’ın Nu‘mâniye tarafına göç ettiler. Benî Dabbe’nin eyyâmü’l-Arab* arasında zikredilen başlıca savaşları Büzâha, Şakīka ve Nisâr’dır.

Cemel Vak‘ası’nda Benî Dabbe Hz. Âişe’nin tarafında yer alarak bütün güçleriyle savaştılar ve mensuplarından birçoğunu kaybettiler. Bunlar arasında kabilenin ileri gelenlerinden Husayn b. Dırâr ile oğlu Hanzala b. Husayn da bulunuyordu. Benî Dabbe daha sonraları Ebû Ubeyd b. Mes‘ûd ve Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî’nin maiyetinde İran’ın fethine katıldılar.

Bu kabileye mensup ilim adamları arasında muhaddis Cerîr b. Abdülhamid er-Râzî, Abbâsîler’in ilk devirlerinde yaşayan ve şiirlerini topladığı el-Mufaḍḍaliyyât adlı eseriyle tanınan râvi, şair, edip ve nahiv âlimi Mufaddal ed-Dabbî, hadis âlimi İsmâil b. Muhammed b. İsmâil el-Mehâmilî ile muhaddis iki oğlu Ebû Abdullah Hüseyin ve Ebû Ubeydullah Kāsım, tarihçi Ebû Ca‘fer Ahmed b. Yahyâ sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Cemhere (Nâci), s. 292-301; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 534; VI, 166, 340; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 241, 295, 394; İbnü’l-Mağribî, el-Înâs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1400/1980, s. 135; Seâlibî, S̱imârü’l-ḳulûb (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1965, s. 160; İbn Hazm, Cemhere, s. 203-206; İbn Reşîk el-

Kayrevânî, el-ʿUmde, Kahire 1325, II, 164-165, 170; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 367, 459-464, 483-484; II, 318, 332, 333, 336; III, 165, 179, 216; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 144-149; Zehebî, el-Müştebîh, I, 414; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 306-309, 347-348, 390-397; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, II, 661-662; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, IV, 393-395; T. H. Weir, "Dabbe", İA, III, 445; W. Caskel, "Ḍabba", EI^{2} (İng.), II, 71-72.

Ali Öngül

DÂBBETÜ’l-ARZ

دابّة الأرض

Kıyamet alâmetlerinden biri olarak kabul edilen yaratık.

Arapça’da “yavaş ve sessizce yürümek; nüfuz ve sirayet etmek” mânalarına gelen debb veya debîb kökünden sıfat olan dâbbe “yeryüzünde yürüyen her tür canlı” ve özellikle “binek hayvanı” anlamlarında kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’in on dört âyetinde tekil, dört âyetinde de çoğul şekliyle (devâb) yer alan kelime (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “dbb” md.), bazan sadece yeryüzünde yürüyen, bazan hem yerde hem gökte bulunan, bazan da yer belirtmeksizin mutlak olarak hareket eden bütün canlılar mânasına gelir. Bunlardan Sebe’ sûresinde geçen dâbbetü’larz (34/14) Hz. Süleyman’ın asâsını yiyen “ağaç kurdu” anlamındadır.

Yahudi ve hıristiyan teolojisinde İslâm’ın dâbbetü’l-arz telakkisine benzeyen bir yaratıktan beast, dragon, leviathan ve rahabi gibi farklı adlarla söz edilmektedir (Eyub, 9/3, 26/12; Mezmurlar, 89/10; İşaya, 30/7; 51/9-10). Kozmogonik bir mit olarak kabul edildiği anlaşılan ve ejderha şeklinde tasvir edilen bir canavardan Ahd-i Atîk’in çeşitli yerlerinde söz edilmekte, bu garip yaratığın dünyanın başlangıcında Rab Yahve tarafından öldürülmek veya bağlı tutulmak suretiyle bertaraf edildiği ve sonunda

Rabb’e boyun eğmek zorunda kaldığı anlatılmakta, ancak bu canavarın dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne döneceği belirtilmektedir (Eyub, 3/8; Mezmurlar, 74/13-14, 89/10-11; İşaya, 27/1, 30/7; 51/9-10; Habakkuk, 3/8). Ahd-i Cedîd’de ise kendisinden genellikle şeytanla özdeşleştirilerek söz edilen bu canavar ve taraftarlarının Tanrı’ya karşı sürdürdükleri amansız mücadelenin onların yenilgisiyle bittiği anlatılmaktadır (Vahiy, 12/13; 13/11-18; 16/13-14; 20/2-3, 7, 10). Tanrı ile mücadele ederek yenilen, ancak dünyanın sonuna doğru tekrar zuhuru beklenen bu canavar-yaratık düşüncesinin Bâbil kültürüne dayandığı öne sürülmüştür. Bu anlayışın zamanla şeytan figürüyle birleştirilerek Hıristiyanlığın “antichrist” (deccâl) telakkisine temel oluşturduğu da kaydedilmektedir.

Bazı müsteşrikler, müslümanlardaki dâbbetü'l-arz inancında hıristiyanların "beast" telakkisinin etkisi bulunduğunu iddia etmişlerdir (Bell, s. 202). Ancak konuyu daha objektif kriterlerle inceleyen Batılı yazarlar, her iki dinin söz konusu telakkilerinden birinde "Tanrı'nın mutlak mânada yanında ve emrinde olma", diğerinde ise "Tanrı'ya ve emirlerine sürekli karşı olup O'nunla mücadele etme" gibi temelde birbiriyle çelişen bir fark bulunduğuna dikkat ederek her iki teolojinin bu konudaki telakkilerinde bir etkileşimden söz edilemeyeceğini belirtmişlerdir (Sweetman, II, 214).

Kur'an'da kıyametin yaklaştığını ifade eden âyetlerle (meselâ bk. el-Ahzâb 33/63; eş-Şûrâ 42/17; el-Kamer 54/1) bu dehşetli olayın alâmetlerine genel olarak işaret eden beyanların yer alması (meselâ bk. el-En'âm 6/158; Muhammed 47/18), müslümanlar arasında yakın bir gelecekte kıyamet alâmetlerinin zuhur edeceği inancını doğurmuş, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen açıklamalar da bu inancı pekiştirmiştir. Birçok hadis kaynağında başlı başına bir bölüm oluşturan, müstakil eserlere de konu teşkil eden "eşrât-ı sâat" (kıyamet alâmetleri) büyük ve küçük, fiilen vâki olanlar ve kıyamete çok yakın bir zamanda gerçekleşecek olanlar şeklinde çeşitli taksimlere tâbi tutularak incelenegelmiştir. İslâm akaid ve kelâm kaynaklarında kıyamet alâmetleri sayılırken dâbbetü'l-arzın çıkışına da ayrı bir başlık altında yer verilmiş ve bu husus, kıyamete çok yakın bir zamanda gerçekleşecek olağan üstü olaylar arasında sayılmıştır. Dâbbe kelimesinin İslâmî literatürde kabul edilen söz konusu eskatolojik anlamına en uygun kullanımı Kur'ân-ı Kerîm'in sadece, lâyık oldukları azabın gerçekleşme zamanı gelince onlara yerden bir dâbbe çıkarırız da bu varlık insanların âyetlerimize gerçekten inanmadıklarını kendilerine söyler" (en-Neml 27/82) meâlindeki âyette yer almıştır.

Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde dâbbetü'l-arz konusuyla ilgili rivayetlerde bu varlığın özelliklerinden söz edilmeden sadece ortaya çıkışının bir kıyamet alâmeti olduğu haber verilir (Müslim, "Îmân", 249, "Fiten", 39, 118, 129; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 12). Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ("Fiten", 21; "Tefsîr", 27) ve İbn Mâce'nin es-Sünen'inde ("Fiten", 31) Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste, dâbbetü'l-arzın Hz. Süleyman'ın mührü ile Mûsâ'nın asâsına sahip olacağı ve asâ ile müminin yüzünü parlatırken mühürle kâfirin burnunu

damgalayacağı ifade edilir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ve Nesâî'nin es-Sünen'inde ise konu ile ilgili herhangi bir rivayet tesbit edilememiştir.

Kelâm literatüründe dâbbetü'l-arz konusu, ilgili âyetlerle hadislerin ışığı altında sadece bir kıyamet alâmeti olarak ele alınmış, Ehl-i sünnet'in sem'iyyât* alanına giren konularda yorum ve tahminlerden kaçınma esası bu hususta da benimsenerek Kur'an'ın dehşetli bir hadise şeklinde takdim ettiği kıyametin kopmasına, bundan önce vuku bulacak bazı fevkalâde olaylara, bunlardan biri olarak da dâbbenin çıkışına inanmanın gerekli olduğu belirtilmiştir. Dâbbetü'l-arzın şekli, çıkışı ve özellikleri hususunda Kütüb-i Sitte dışındaki kaynaklarda yer alan ve bazı tefsirlere de intikal etmiş olan, ancak sened ve metin açısından tenkit edilebilen İsrâiliyat türünden rivayetler, eşrât-ı sâat konusunda geniş bir literatür oluşturmuştur. Bu ayrıntılı rivayetlere göre, olağan üstü özellikler taşıyan dâbbetü'l-arzın 60 arşın boyundaki vücudu tamamen kıllarla kaplı olup sakallı, boynuzlu, iki kanatlı, öküz başlı, domuz gözlü, fil kulaklı, aslan yeleli, kaplan renkli ve koç kuyrukludur. Bir kuşluk vakti elinde Hz. Süleyman'ın mührü ve Mûsâ'nın asâsı olduğu halde Mekke'de (bazı rivayetlerde Ecyâd, Safâ tepesi, Tihâme vadisi, Ebû Kubeys dağı veya Lût kavmine ait Sodom şehrinde) bir yağız at hızıyla ortaya çıkacak (bazı rivayetlerde çıkışı üç gün sürecek veya üç günde vücudunun ancak üçte biri zuhur edebilecek); başı bulutlara değen, boynuzları arasında 1 fersahlık mesafe bulunan bu garip yaratık, inananlarla inanmayanların birbirinden kolayca ayırt edilebilmesi için elindeki asâsıyla müminlerin yüzünü parlatacak, mührü ile de kâfirlerin burnunu damgalayacak, onları zelil ve perişan edecektir.

Bazı müfessirler, ilgili âyette (en-Neml 27/82) geçen lafızların etimolojik ve semantik özellikleriyle söz konusu ayrıntılı rivayetlerin ortak unsurlarını dikkate alıp âhir zamanda bir kıyamet alâmeti olarak zuhur edecek bu canlının bilinen bütün canlılardan farklı bir yapıya sahip bulunacağını ileri sürmüşler, söz konusu âyette konuşma özelliğine işaret edilmesinden ötürü onun bir insan, diğer rivayetlerde sakallı oluşunun belirtilmesinden dolayı da erkek olarak düşünülmesi gerektiği yolunda yorumlar yapmışlardır. Bu arada, Ehl-i sünnet'e ters düşen düşünce ve beyanları sebebiyle Sünnî âlimlerin ağır tenkitlerine hedef olduğu bilinen Şiî muhaddis Câbir el-Cu'fî'ye (ö. 128/746) ait iddiaya göre dâbbetü'l-arz Hz. Ali'dir (Zehebî, I, 384; krş. Seffârînî, II, 147). Ancak bu görüşün rec'at* fikriyle bağlantılı

olduğu kabul edilmiştir. Aynı rivayetlerde yer alan mühür ve asâ motiflerinin hâkimiyet, idare ve saltanatı simgelemesinden hareketle dâbbetü'l-arzın, hârikulâde bir maddî ve mânevî saltanatın sahibi olarak sırf adalet ve hayır faaliyetlerinde bulunacak önemli bir şahsiyet olması gerektiği düşünülmüştür (Elmalılı, V, 3703). Dâbbetü'l-arzın, âhir zamanda artması beklenen ve mânevî özellikleri itibariyle hayvan gibi olan, hatta onlardan aşağı seviyede bulunan şerîr insanları simgelemesi de muhtemeldir. Ana hadis kaynaklarının deccâl ile ilgili rivayetleri arasında yer alan Fâtıma bint Kays tarikli Temîm ed-Dârî kıssasında sözü edilen, vücudu kıllarla kaplı hayvanın dâbbetü'l-arz olduğu da ileri sürülmüştür (Sarıtoprak, s. 93; ayrıca bk. DECCÂL).

Dâbbetü'l-arz âyetinde geçen "tükellimühüm" (onlara söyler) fiilinden hareketle dâbbetü'l-arzın hangi dille konuşacağı bile tartışılmıştır (Sülemî, s. 313-318; Şa'rânî, II, 147). Ancak bu fiilin "yaralamak" anlamına da gelebileceğini ve ilgili âyetin buna göre değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar da olmuştur (İbn Kesîr, VI, 220-224; Şevkânî, IV, 146-147).

Kur'ân-ı Kerîm'de dâbbetü'l-arzla ilgili tek kayıt olan Neml sûresinin 82. âyetinden önceki altı âyette, hidayet ve rahmet vesilesi olan Kur'an'ın İsrâiloğulları'nın ihtilâf edegeldikleri konuların pek çoğunu vuzuha kavuşturduğu, fakat onun tebliğcisi olan Hz. Muhammed'in, gerçeğe tamamen sırt çevirmiş, mânevî anlamda kör, sağır ve ölü durumundaki kişilere çağrısını işittiremeyeceği ifade edilmektedir. Bu ifadelerin hemen ardından da söz konusu inkârcıların lâyık oldukları ilâhî hükmün (kavl) gerçekleşme zamanı gelince yerden bir dâbbenin çıkarılacağı haber verilmektedir. Taberî bu âyette geçen "kavl" kelimesinin "ilâhî azap" anlamında olduğunu kaydeder (Câmiʿu'l-beyân, XX, 9). Neml sûresindeki bu âyetlerin birbirine bağlı olarak incelenmesinden anlaşılacağı üzere dâbbenin ortaya çıkışı, dinî gerçeklere karşı direnişlerin ileri boyutlara vardığı dönemlerde olacaktır. Bazı âlimlerin kanaatlerine göre dâbbenin zuhuru daha çok "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" görevinin ihmal edildiği zamanlarda ve sadece bir defa değil, üç defa vuku bulacaktır (a.g.e., XX, 10). Dâbbe konusu ilgili âyet ve ondan önceki âyetlerin çizdiği çerçeve dahilinde düşünüldüğü takdirde bu kavramın yeryüzündeki bütün insanları kapsamayan, belli olumsuz şartların ortaya çıkması halinde sadece belirli yerlerde vuku bulan veya vuku bulacak olan sosyal bir sarsıntıyı sembolize

ettiği düşünülebilir. Bu sarsıntının, başka bir deyişle ilâhî azabın mahiyeti ve ayrıntıları hakkında Kur'an'da herhangi bir beyan yoktur. Konuyla ilgili hadislere gelince, hiçbiri mütevâtir* olmayan bu hadislerin ilgili âyetten farklı olarak içerdikleri açıklamalar kesin bilgi değil sadece zan ifade eder. Haber-i vâhid denilen bu çeşit rivayetlerin akaid alanında delil olamayacağı kelâm ilminin bir ilkesi olarak benimsenmiş ve bu tür açıklamaların bağlayıcı olmadığı kabul edilmiştir. Çeşitli kıyamet alâmetleri hakkındaki hadisleri rivayet eden Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde dâbbetü'l-arzla ilgili herhangi bir kaydın bulunmaması, Kütüb-i Sitte'deki diğer rivayetlerin de ayrıntı vermemesi dikkat çekicidir. Bu durumda, Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile İbn Mâce'nin es-Sünen'inde Ebû Hüreyre'den rivayet edilen hadisin verdiği kısa bilgi, dâbbetü'l-arz âyetinin "...insanların âyetlerimize gerçekten inanmadıklarını kendilerine söyler" meâlindeki son kısmının maddîleştirilmiş veya sembolize edilmiş bir açıklaması görünümündedir. Çoğu eşrât-ı sâat kitaplarında geçen konuyla ilgili ayrıntılı bilgileri özetleyen Fahreddin er-Râzî kendi kanaatini şu cümlelerle bitirmektedir: "Şunu bilmelisin ki Kur'an'da bu hususların hiçbiri hakkında herhangi bir delil mevcut değildir. Eğer Hz. Peygamber'den sahih bir haber gelmişse kabul edilir, değilse hiçbir açıklama dikkate alınmaz" (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIV, 218).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dbb" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "dbb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "dbb" md.; Kāmûs Tercemesi, "dbb" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "dbb" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "dbb" md.; S. B. Parker, "Dragon", Harper's Bible Dictionary, USA 1985, s. 226; T. H. Gaster, "Cosmogony", IDB, s. 708; a.mlf., "Rahab", a.e., s. 6; a.mlf., "Leviathan", a.e., s. 116; Müsned, II, 164, 201, 295, 324, 337, 372, 402, 446, 491, 511; IV, 6-7; V, 268, 357; Müslim, "Îmân", 249, "Fiten", 39, 118, 129; İbn Mâce, "Fiten", 31; Ebû Dâvûd, "Melâḥim", 12; Tirmizî, "Fiten", 21, "Tefsîr", 27; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XX, 9-12; Halîmî, el-Minhâc, I, 426-427; Serahsî, Eşrâtü's-sâʿa, Bibliotheque Nationale, nr. 1800, vr. 452b; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIV, 217-218; Sülemî, ʿİḳdü'd-dürer

fî aḫbâri’l-muntaẓar (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1400/1979, s. 313-318; Hüseyin b. Ebü’l-İz el-Hemedânî, el-Ferîd fî iʿrâbi’l-Ḳurʾâni’l-mecîd, Kahire, ts., III, 696-697; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 384; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, VI, 220-224; a.mlf., en-Nihâye (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1408/1988, I, 208-214; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAkāʾid, s. 67; Ali b. Ebü’l-İz, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭahâviyye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1987, II, 757-758; Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân, I, 277; Şaʻrânî, el-Yevâḳīt, Kahire 1959, II, 147; Berzencî, el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa, Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye), s. 174-178; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmî), II, 143-149; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, IV, 146-147; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XX, 21-25; Sıddık Hasan Han, el-İẕâʿa, Kahire 1379/1979, s. 173; Elmalılı, Hak Dini, V, 3701-3704; R. Bell, The Origin of Islam, London 1926, s. 202; J. W. Sweetman, Islam and Christian Theology, London 1947, II, 214; Said Nursî, Şualar, İstanbul 1958, s. 497; Seyyid Kutub, Fî Ẓilâli’l-Ḳurʾân, Beyrut 1985, V, 2667; Hasan Hanefî, Mine’l-ʿaḳīde ile’s̱-s̱evre, Beyrut 1988, IV, 481-484; Zeki Sarıtoprak, İslâm’a ve Diğer Dinlere Göre Deccal, İstanbul 1992, s. 53, 93; “Dâbbe”, İA, III, 445-446; Hell., “Erda”, İA, IV, 288; A. Abel, “Dābba”, EI[2] (İng.), II, 71; W. Bousset, “Antichrist”, ERE, I, 578.

Zeki Sarıtoprak

DABBÎ, Ahmed b. Yahyâ

أحمد بن يحيى الضبّي

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî (ö. 599/1203)

Buġyetü’l-mültemis adlı biyografik eseriyle tanınan Endülüslü tarihçi ve hadis âlimi.

559 (1164) yılından önce Endülüs’ün Lurka (Lorca) şehrinin batısında yer alan Beles’te (Vélez) doğdu. Nisbet edildiği Benî Dabbe kabilesi Hicaz’da yaşadığına göre ailesi buradan Endülüs’e göç etmiş olmalıdır. İlk hocası Ebû Abdullah b. Humeyd’dir. Daha sonra Ebü’l-Kāsım b. Habîş’ten okudu ve onun derslerine uzun süre devam etti. Dabbî ilk tahsilinden sonra hayatının yarısından fazlasını geçirdiği Mürsiye’ye yerleşti. Buradan çeşitli şehirlere giderek oralardaki hocaların sohbetlerine katıldı. Sebte’de (Ceuta) Abdullah b. Ubeydullah el-Hacerî’den, Merakeş’te Muhammed İbnü’l-Fehhâr, Abdurrahman İbnü’l-Kasîr, Ali b. Kevser ve akrabalarından Ahmed b. Abdülmelik b. Amîre’den hadis dinledi (Abbas b. İbrâhim, II, 102-103). Endülüs ve Mağrib’deki âlimlerden tahsilini tamamladıktan sonra hac farîzasını yerine getirmek üzere memleketinden ayrıldı.

Dabbî haberleri iyi değerlendiren, rivayetine güvenilir bir âlimdir. Onun güzel ve süratli yazı yazdığı, verrâk*lık yaparak bu meslekten bir hayli para kazandığı konusunda kaynaklar ittifak etmektedir. İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini bir hafta içinde hiç yanlışsız istinsah ettiği nakledilir (Abdülvehhâb b. Mansûr, III, 370; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 395). Ömrünün son dönemlerinde kıraat ve hadis meclisleri tertip eden ve pek çok talebe yetiştiren Dabbî, 26 Rebîülâhir 599 (12 Ocak 1203) tarihinde Mürsiye’de vefat etti.

Eserleri. Dabbî’nin günümüze ulaşan tek eseri Buġyetü’l-mültemis fî târîḫi ricâli ehli’l-Endelüs’tür. Eser, müslümanlar tarafından fethinden itibaren Endülüs’te doğan, yaşayan, ölen veya oraya gelen hadis ve fıkıh âlimleri, devlet adamları, şairler, edebiyatçılar ve meşhur kişilerin biyografilerini

ihtiva etmektedir. Ana kaynağı, Humeydî'nin 92 (711) yılında Endülüs'ün fethinden 450 (1058) yılına kadarki biyografileri ihtiva eden Cez̠vetü'l-muḳtebis adlı eseridir. Dabbî buna 595 (1199) yılına kadar yaklaşık

150 senelik zaman dilimindeki biyografileri de ilâve etmiştir; Buġyetü'l-mültemis bu yönüyle Cez̠vetü'l-muḳtebis'in bir zeyli mahiyetindedir. Dabbî'nin Cez̠vetü'l-muḳtebis'ten olduğu gibi naklettiği biyografilerin sayısı 825, çıkardıkları 140, ekledikleri ise 750 kadardır. Bilgi ilâve ettiği biyografilerin sayısı yedi, bazı bilgileri çıkararak yeniden düzenlediklerinin sayısı ise on beştir. Cez̠vetü'l-muḳtebis'in, Endülüs emîrlerinin kronolojik olarak düzenlenmiş biyografilerini ihtiva eden mukaddimesini olduğu gibi eserine alan Dabbî, aynı metodu kullanarak daha sonraki emîrlerin biyografilerini de ilâve etmek suretiyle kendi mukaddimesini oluşturmuştur. Eserin diğer kaynakları arasında, İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs'ü ile Feth b. Hâkan el-Kaysî'nin (ö. 529/1135) Maṭmaḥu'l-enfüs'ü sayılmaya değer olanlarıdır.

Müellif, Muhammed adına öncelik verdiği ve yalnızca ilk iki isme ve bu isimlerin de ilk harflerine göre alfabetik olarak düzenlediği eserinde, ulaşabildiği bilgilere bağlı olarak genellikle biyografi sahibinin adını, nisbesini, künye ve lakabını, doğum-ölüm tarih ve yerlerini, ilmî şahsiyetini, eserlerini, hocalarını, talebelerini ve hayatıyla ilgili diğer bilgileri zaman zaman şiirlerinden bazı beyitlerle de süsleyerek zikretmektedir. Bazan da biyografi sahibinin sadece adının kaydedildiği görülmektedir. Ayrıca eserin sonunda künyeleriyle, oğul veya atalarından birine nisbetle ya da nisbeleriyle meşhur olanlarla kadınlar için ayrı bölümler bulunmaktadır. Biyografiler arasında en geç vefat tarihinin 595 (1199) olmasından hareketle Dabbî'nin, eserinin telifiyle ömrünün sonlarına yakın bir zamana kadar meşgul olduğu söylenebilir.

Buġyetü'l-mültemis'in, İspanyol şarkiyatçıları Franciscus Codera ve Julianus Ribera tarafından Escurial Kütüphanesi'ndeki tek nüshası esas alınarak yapılan bir ciltlik neşri (Madrid 1884-1885), yazma nüshada okunamayan yerler bulunması sebebiyle oldukça eksiktir ve bu neşirde birkaç satırı boş kalmış pek çok sayfa bulunmaktadır. Bazan da peş peşe gelen biyografiler birbirine karıştırılmıştır (meselâ bk. 1364 ve 1520 numaralı biyografiler; krş. Kahire bs., s. 468, 520). Bu eksikler, eserin ana

kaynağını oluşturan Cez̠vetü'l-muḳtebis başta olmak üzere konu ve zaman paralelliği bulunan diğer eserlerle karşılaştırılarak Kahire baskısında (1967) giderilmeye çalışılmışsa da eserin başka bir yazmasının bulunmaması sebebiyle bazı noksanlarının tamamlanması mümkün olmamıştır. İbrâhim el-Ebyârî tarafından yapılan üçüncü neşrinde de (Kahire-Beyrut 1410/1989) bazı hataların tekrarlandığı görülmektedir (meselâ Abdülcebbâr b. Feth b. Müntasır el-Belevî'nin 258 [871-72] olan vefat tarihi her üç neşirde de 658 [1259-60] olarak geçmektedir).

Eserin Madrid baskısında sehven verilen bir mükerrer numara ile birlikte (nr. 852) 1596, Kahire baskısında üç mükerrerle (nr. 144, 852, 1205) birlikte toplam 1601 biyografi bulunmaktadır. Ebyârî'nin gerçekleştirdiği baskıda ise ilk iki neşirde 432 numara ile bir arada verilen iki biyografinin ayrılmasıyla bu sayı 1602'ye çıkmaktadır.

Dabbî'nin zamanımıza intikal etmeyen diğer eserleri de şunlardır: 1. Maṭlaʿu'l-envâr li-ṣaḥîḥi'l-âs̱âr. Buhârî ve Müslim'de yer alan sahih hadisleri bir araya getiren eseridir. 2. Fihris. Dabbî bu eserinde şeyhlerinin hayat hikâyelerini ve onlardan okuduğu kitap ve hadisleri toplamıştır. 3. el-Erbaʿîn ʿani'l-erbaʿîn. 4. el-Müselselâtü'l-mübevvebe (Müselselâtü'nnebeviyye) (İbrâhim el-Ebyârî, I, 18; Abbas b. İbrâhîm, II, 103).

BİBLİYOGRAFYA

Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (nşr. F. Codera – J. Ribera), Madrid 1884-85; a.e. (nşr. Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî), Kahire 1967; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I-II, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, I, 15-18; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 144; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 381; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'râbî v.dğr.), Rabat 1398-1400/1978-80, IV, 108; Serkîs, Muʿcem, I, 193; Brockelmann, GAL Suppl., I, 580; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 254; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 378, 460, 465; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 102-103; Chejne, Muslim Spain, s. 148, 279; M. Imamuddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s.

17, 152; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 372; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 369-370; Maʿa'l-mektebe, s. 111; C. F. Seybold, "Dabbî", İA, III, 446; a.mlf., "al-Ḍabbī, Abu Djaʿfar", EI² (İng.), II, 72; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, IV, 395.

Mehmet Aykaç

DABBÎ, Mufaddal b. Muhammed

(bk. MUFADDAL ed-DABBÎ)

DABBÎ, Zekeriyyâ b. Yahyâ

(bk. SÂCÎ, Zekeriyyâ b. Yahyâ)

DÂBIK

(bk. MERCİDÂBIK MUHAREBESİ)

DAD

ض

Arap alfabesinin on beşinci harfi.

Ebced hesabında sayı değeri 800 olup Osmanlı ve Fars alfabelerinin de on sekizinci harfidir. Şekil itibariyle “sad”a benzer; üstüne konulan bir nokta ile ondan ayırt edilir ve “ed-dâdü’l-mu‘ceme” adıyla anılır. Kelimelerde daima aslî harf olarak yer alır, bedel veya zâit olarak bulunmaz. Mahreci dil kenarının başlangıç kısmıyla öğütücü dişlerin arasıdır. Telaffuzu sırasında dilin sol kenarını kullanmanın sağ kenarına nisbetle daha kolay olduğu kabul edilmiş, bu arada Hz. Ömer’in iki kenarı birlikte kullandığı ileri sürülmüştür (Ali el-Kārî, el-Mineḥu’l-fikriyye, s. 17). Arapça’nın dışında hemen hiçbir dilde bulunmayan ve kaynaklarda belirtilen mahreç ve sıfatlarına uygun biçimde telaffuzu zor olan dad, eskiden beri Araplar ve Arapça’yı ibadet dili olarak kullanan diğer milletlere mensup müslümanlar arasında kısmen farklı şekillerde telaffuz edilegelmiştir. Eski Sâmî dillerden Akkadca, Ugaritik ve İbrânîce’de peltek “z” (ẓ) şeklinde görülen dad fonemi, genellikle dilin sol kenarının üst yan dişlere dokundurulması sırasında çıkarılan kalın bir “d-z” karışımı (velar postdental spirant) sese sahiptir. Rihvet, cehr, ıtbâk ve isti‘lâ sıfatları (bk. HARF) yanında okunuşu sırasında mahreci genişletilerek sesin uzatılması sebebiyle (Gānim Kaddûrî Hamed, s. 320-321) istitâle vasfını da taşıyan tek harftir. Ayrıca cim ve şın harfleriyle birlikte “el-hurûfü’ş-şecriyye”yi (ağız boşluğu harfleri) teşkil eder (Lisânü’l-ʿArab, I, 13, “ḍvd” md.).

Dad ile zâ, mahreçleri farklı olmakla birlikte her ikisinde de cehr, rihvet, ıtbâk ve isti‘lâ sıfatları bulunması sebebiyle çok defa birbirlerine karıştırılmıştır; bunda dadın diğer harflere göre daha zor telaffuz edilmesinin payı olmalıdır. Başlıca iki açıdan ele alınması gereken bu karışıklık ve ihtilâfın ilki, vezinleri aynı olduğu halde dad ve zâ ile yazılan, dolayısıyla farklı mânalar taşıyan kelimelerle ilgilidir. Bu çeşit yanlış kullanımların İslâm’ın ilk asrında da görüldüğüne

dair, “Ceylanın kurban edilmesi câiz midir?” anlamında أيظحى بضبي diyen bir şahsın bu sorusunu Hz. Ömer’in أيضحى بظبي şeklinde düzeltmesi olayı örnek gösterilmektedir (Salâh Revvây, XI, 90). Asmaî’nin (ö. 216/831) dadla zâyı ayırmanın zorluğundan söz etmesi ve Câhiz’in de (ö. 255/869) halkın bu iki harfi birbirine karıştırdığına dair örnekler zikretmesi, problemin -muhtemelen Fars ve Türk unsurların müslüman olmaları ve Araplar’ın içine karışmalarından sonra-giderek yaygınlaştığını göstermektedir. Dadın Arapça’ya has bir harf olduğunu belirtmenin yanında belki zâdan ayrılmasının zorluğunu da ifade etmek için söylenen “lugatü’d-dâd” (dâd dili, Arapça) tabirinin daha sonraları ilk defa Mütenebbî (ö. 354/965) tarafından kullanıldığı bilinmektedir (a.g.e., XI, 90-92). Özellikle dilciler ve nahivciler, eserlerinde konuyu sadece sözü edilen karışıklığı belirtmek ölçüsünde ele almakla yetinmemişler, bu alanda nazım ve nesir türünde pek çok müstakil eser telif ederek dadla ve zâ ile yazılması gereken kelimeleri birbirinden ayırmaya çalışmışlardır. İlkini İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) yazdığı sanılan ve Kitâbü’ḍ-Ḍâd ve’ẓ-ẓâ ͗, Kitâbü’l-Farḳ beyne’ḍ-ḍâd ve’ẓ-ẓâ ͗ vb. adlar taşıyan çoğu mu‘cem* şeklindeki bu eserlerde, vezinleri aynı olduğu halde bu iki harfle yazılan örnekler ele alınmış ve meselâ “suyun azalıp çekilmesi” anlamına gelen الغيض kelimesinin, “öfkelenmek” anlamındaki الغيظ gibi yazılıp söylenmemesi gerektiğine dikkat çekilmiştir (bu tür eserlerin listeleri için bk. İbn Mâlik, el-ʿİtimâd, [nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin], naşirin mukaddimesi, XXXI/3, s. 332-338; Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’l-Ferec, Kitâb fî maʿrifeti’ḍ-ḍad ve’ẓ-ẓâ ͗ [nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin], naşirin mukaddimesi, XXXIII/2-3, s. 389-390).

Dad hakkındaki karışıklık ve ihtilâfın öbür yönü onun seslendirilmesiyle ilgilidir. Bu konuda İslâm’ın ilk asrından intikal etmiş herhangi bir bilgi yoktur. Hz. Peygamber’den, “Ben dad harfini kullananların (Arapça konuşanların) en fasihiyim” meâlinde bir hadis nakledilmişse de (İbn Hişâm en-Nahvî, I, 114) senedi dahi bilinmeyen bu hadisin mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 220; Ali el-Karî, el-Esrârü’l-merfûʿa, s. 116). İlk defa Sîbeveyhi’nin (ö. 180/796) normal daddan başka “ed-dâdü’d-daîfe”den bahsettiği ve bunun Kur’an tilâveti ve şiir için güzel olmadığını söylediği görülmektedir (el-Kitâb, IV, 432). Bu tabirle Sîbeveyhi’nin nasıl bir dad kastettiği kesin olarak bilinmemektedir (bu konuda ileri sürülen çeşitli yorumlar için bk. Gānim Kaddûrî Hamed, s. 279-280). Ancak genel bir ifade ile, mahreç ve sıfatları tam olarak

belirtilmeyen bu fonemin zâyı andırdığı veya dad-sâ karışımı gevşek bir dad olduğu söylenebilir. İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002), bazı Araplar’ın bütün dadları zâ, Mısırlılar’ın ekserisiyle bazı Mağribliler’in tâ, Zeyla‘lılar’ın tefhîm edilmiş lâm gibi okuduklarını kaydetmesinden (İbnü’l-Cezerî, et-Temhîd, s. 141), konunun IV. (X.) yüzyıla kadar daha da değişik boyutlar kazandığı anlaşılmaktadır. İbnü’l-Cezerî de (ö. 833/1429) Şamlılar’la diğer bazı doğuluların (muhtemelen Iraklılar’ın) dadı zâ gibi okuduklarını söylemiş ve mânayı değiştireceği için Kur’an tilâvetinde bunun câiz olmadığını örneklerle açıklamıştır (a.g.e., s. 140). Daha sonraki asırlarda ise dadın okunuşu hakkında müstakil risâleler telif edilerek konu bazı tecvid ve kıraat âlimleri arasında tartışılmıştır (bu eserler için bk. Ali Yardım, I, 43-44; Gānim Kaddûrî Hamed, s. 38-40).

Günümüz Arap dünyasında dad harfi genel olarak tefhîm edilmiş dal sesiyle telaffuz edilmektedir. Ancak gerek mahreçte meydana gelen değişiklik, gerekse sonuçta rihvet sıfatının şiddet sıfatına dönüşmesi bu uygulamanın doğru olmadığını ortaya koymaktadır. H. Fleisch’in, herhalde Arap ülkelerindeki bu fiilî duruma bakarak, “Dadın telaffuzu modern lehçelerde ve Kur’an derslerinde kaybolmuştur” şeklindeki genellemesi de (bk. EI² [İng.], II, 75) doğru değildir. Nitekim bu harf, Sîbeveyhi’nin belirttiği mahreç ve sıfatlarına uygun olarak, Türkiye’de ve İslâm dünyasının başka yörelerinde mütehassıs hâfızların tilâvetinde özelliklerini günümüze kadar korumuştur.

Farsça ve Urduca’da dad, ön dişlerle dil arasındaki boşluktan sızdırılarak çıkarılan cehrî bir ses olup zâl, zây ve zâdan ayırt edilmeksizin kullanılmaktadır. Türkçe’de ise 1928 harf inkılâbından önce Arapça asıllı kelimelerin hepsinde orijinal imlâ muhafaza edilmiş, fakat çoğunlukla “z”, bazan da “d” olarak telaffuz edilmiştir: İmza, ramazan, âza, rızâ, kazâ; dalâlet, darbe, kadı... gibi. Bugün de dad harfini ihtiva eden Arapça kökenli Türkçeleşmiş kelimelerde bu harf “z” veya “d” şeklinde yazılmakta ve yazıldığı gibi okunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, Mukaddime, I, 13, 15, 16, ayrıca bk. "ḍvd" md.; Tâcü'l-ʿarûs (nşr. Abdülazîz Matâr), Küveyt 1970, VIII, 316; Kāmus Tercümesi, II, 424; Kāmûs-ı Türkî, s. 851; Bustânî, Muḥîṭü'l-Muḥîṭ, s. 538; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399-1403/1977-83, IV, 431-436; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 221-222; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed H. Ferhat), Amman 1404/1984, s. 184-187; Dânî, et-Taḥdîd fi'l-itḳān ve't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 105-106; Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Ferec, Kitâb fî maʿrifeti'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXIII/2-3 [1982] içinde), s. 386-392; İbn Mâlik, el-İʿtimâd fî neẓâʾiri'ẓ-ẓâ ve'ḍ-ḍâd (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMİIr., XXXI/3 [1980] içinde), s. 331-338; a.mlf., Ürcûze fi'l-farḳ beyne'ḍ-ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ (nşr. Tâhâ Muhsin, Mecelletü'l-Mevrid, XV/3, Bağdad 1986 içinde), s. 95-122; Maḫṭûṭâtü'ẓ-ẓâʾ ve'ḍ-ḍâd fî mektebeti'l-metḥafi'l-ʿIrâḳī bi-Baġdâd (nşr. Tâhâ Muhsin, MMMA [Küveyt], XXVIII/1 [1984] içinde), s. 291-310; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye, İstanbul 1290, s. 348-349; İbn Hişâm en-Nahvî, Muġni'l-lebîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), I, 114; İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 200-205, 219-220; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi't-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1409/1989, s. 97-107, 114, 140-143, 223-234; Ali el-Karî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971, s. 116-117; a.mlf., el-Mineḥu'l-fikriyye, Kahire 1308, s. 17-18; Temmâm Hassân, el-Luġatü'l-ʿArabiyye: maʿnâhâ ve mebnâhâ, Kahire 1979, s. 55, 59; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 38-40, 265-281, 320-321; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1992, I, 43-44; Salâh Revvây, "el-ʿArabiyyetü luġatü'ḍ-ḍâd ...limâẕâ?", Ḥavliyyâtü Külliyyeti Dâri'l-ʿulûm, Kahire 1988, XI, 87-101; A. Schaade, "Dad", İA, III, 447; H. Fleisch, "Ḍād", EI² (İng.), II, 75.

Ahmet Turan Arslan

DADALOĞLU

(ö. 1868 [?])

Türk saz şairi.

Oğuzlar'ın Avşar (Afşar) boyundan olup Âşık Mûsâ'nın oğludur. Güney Anadolu'nun Toroslar yöresinde yaşadığı bilinen şairin asıl adı ve doğum tarihi belli değildir. Şiirlerinde Veli adını kullanmış olması asıl adının bu olduğunu düşündürmekteyse de sözlü gelenekte bu ad bazan Ali, bazan da Mustafa olarak geçmektedir. Daha çok Dadaloğlu ve Dadal ismini kullanan şairin doğum yılı sırasıyla 1790-1791, 1785 ve 1765 olarak

gösterilmesine rağmen bunların hepsi birer tahminden ibarettir. Ancak XVIII. yüzyılın son çeyreğinde doğduğu söylenebilir. Şairin doğum tarihi gibi ölüm tarihi de kesin olarak belli değildir. Üzerinde büyük bir çoğunlukla birleşilen 1868 yılı da tahminden öte bir değer taşımamakta, mezarının da nerede olduğu bilinmemektedir.

Dadaloğlu'nun mensup olduğu Avşar boyunun göçebelikten vazgeçmesi için çeşitli yerlere iskân edilmesi bu boyun devlete karşı tavır almasına sebep olmuş, Avşarlar'ın sözcüsü durumunda bulunan Dadaloğlu da iskân olayına karşı çıkarak zaman zaman bunu şiirlerinde dile getirmiştir. Bu şiirlerden hareketle bazı çevreler tarafından Dadaloğlu devlete baş kaldırmış bir âsi gibi gösterilmeye çalışılmıştır.

Daha çok eski Türk ozanını hatırlatan Dadaloğlu'nun şiirlerinde tabii ve samimi bir söyleyiş vardır. Bugüne kadar 130 civarında şiiri tesbit edilmiş olmakla beraber bunların uzun bir hayat sürmüş olan Dadaloğlu'nun şiirlerinin tamamını teşkil etmediği sanılmaktadır. Birkaçı dışında hemen bütün şiirleri sözlü derlemeye dayanmakta, bu durum Dadaloğlu'nun birçok şiirinin kaybolduğu veya başkalarına mal edildiği ihtimalini akla getirmektedir.

Elde mevcut bütün şiirlerinde koşma, türkü, semâi, varsağı, destan gibi halk

nazım şekillerini kullanan Dadaloğlu'nun manzumelerini muhteva bakımından sevda şiirleri, yurt güzellemeleri ve kavga şiirleri olarak üçe ayırmak mümkündür. Kavga şiirlerinde Köroğlu'nun, sevda şiirlerinde ve yurt güzellemelerinde Karacaoğlan'ın ve Dede Korkut'un etkisi görülür. Dili kavga şiirlerinde sert ve pervasız, diğer şiirlerinde ise içli, samimi ve sadedir.

Türk halk şiirinin büyük isimlerinden Erzurumlu Emrah, Bayburtlu Zihnî, Everekli Seyrânî ve Dertli ile çağdaş olan Dadaloğlu'nun hayatında, "rüyasında gördüğü sevgiliyi aramak için" gurbete çıkış yoktur. Dadaloğlu mahallî karakterini korumasını bilmiş, bunun sonucunda Ruhsatî, Âşık Gündeşlioğlu, Serdârî, Sümmânî ve Seyrânî'yi etkilemiştir. Şehir hayatından uzak kaldığı için XIX. yüzyılın tanınmış birçok halk şairinden ayrı olarak divan şiirinden etkilenmemiştir. Şiirleri şekil bakımından devamlılık göstermediğinden pek çok eski ve yeni saz şairinin, özellikle Cingözlü Seyyid Osman başta olmak üzere Âşık Veli, Âşık Deli Aziz ve Karacaoğlan'ın şiirleriyle karıştırılmıştır.

Dadaloğlu tam anlamıyla kabilesinin şairidir. "Biz" zamiri onda bir estetikten ziyade belirli bir zümre anlayışının ifadesidir. Şiirlerinde atasözleri ve deyimlerden faydalandığı gibi Çukurova-Toroslar yöresinde yaygın olan bazı efsanelere de telmihte bulunmuştur. Şekil olarak daha çok üç-yedi hâneden kurulu şiirler yanında on birli hece ölçüsünü tercih eden Dadaloğlu kafiye yönünden de fazlaca başarılı değildir. Bu durum, birçok şiirinde kafiyelerin zamanla değişmesi yanında genel olarak halk şairlerinin hemen hepsinde görülen kafiye kusurlarından kaynaklanmaktadır.

Güney Anadolu'da anlatılan halk hikâyelerinden büyük bir kısmının manzum ve mensur bölümleri derlenerek halk hikâyesi halinde düzenlenmesi Dadaloğlu'na mal edilmektedir. Ali Rıza Yalman'ın (Yalkın), bazı halk hikâyelerini onun tasnifi olarak vermesinden sonra (Cenupta Türkmen Oymakları, II, 53-75) pek çok araştırmacı bu fikri benimsemiştir. Ancak daha sonra yapılan araştırmalar başta "Hurşîd ile Mâh Mihrî" hikâyesi olmak üzere bu hikâyelerin bir kısmının Dadaloğlu tarafından düzenlenmediği kanaatini doğrulamıştır (Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, s. 169; Sakaoğlu, Dadaloğlu, s. 52). Aslında pek heyecanlı ve hareketli olaylar arasında yaşayan şairin "Hurşîd ile Mâh Mihrî" gibi uzun

hikâyeler düzenlemesi pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca şaire mal edilen “Gâvur Kızı”, “Kral Kızı”, “Emmi Kızı” ve “Îsâ Güzeli” gibi hikâyeler gerçek anlamda hikâye değil birer şiirin söyleniş hikâyesini anlatmaktadır. Şairin yaşadığı bölge olan Toroslar’da hikâye anlatma geleneğinin pek gelişmemiş olması ve bu yörede anlatılan hikâyelerin olay ve şiirlerini derleyerek halk hikâyesi şeklinde düzenleyen kişilerin bilinmemesi de Dadaloğlu’nun halk hikâyesi düzenlemediği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ancak başta “Hurşîd ile Mâh Mihrî” olmak üzere Dadaloğlu’nun birçok hikâyeyi nakleden iyi bir anlatıcı olduğu sanılmaktadır. Bu da anlattığı birçok hikâyenin ona mal edilmesine sebep olmuştur.

Dadaloğlu’nun hayatı, sanatı ve şiirleri üzerinde en geniş çalışmayı Saim Sakaoğlu yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Ma‘rûzât, s. 147; Ergun, Türk Şairleri, s. 1116-1117; Köprülü, Türk Saz Şâirleri (İstanbul 1940), Ankara 1962, s. 543, 689-692; Taha Toros, Dadaloğlu: XIX. Asır Çukurova Sazşairi, Adana 1940; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 141, 143, 144, 147, 152, 165-166, 167, 169; a.mlf., Folklor ve Edebiyat: 2, İstanbul 1982, s. 33-39; Haşim Nezihi Okay, Dadaloğlu: Hayatı ve Deyişleri, Ankara 1959; Mahmut Işık, Afşarlar Tarihi-Yetiştirdiği Şahıslar-Folkloru, Ankara 1963, s. 76-103; Mehmet Paşabeyoğlu, Avşar Elimiz ve Dadaloğlu, Kayseri 1968; Cahit Öztelli, Üç Kahraman Şair: Köroğlu-Dadaloğlu-Kuloğlu, İstanbul 1974, s. 145-271; a.mlf. – T. Karabey, “Dadaloğlu”, TDEA, II, 177; Tahir Kutsi, Dadaloğlu, İstanbul 1974; Ali Rıza Yalman (Yalkın), Cenupta Türkmen Oymakları (haz. Sabahat Emir), Ankara 1977, II, 53-75; Saim Sakaoğlu, Dadaloğlu, Ankara 1986; a.mlf. – Ali Berat Alptekin, Dadaloğlu Bibliyografyası, Ankara 1988; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 73-74, 78, 79, 96, 114-117; Banarlı, RTET, II, 853-854; Abdülkadir Karahan, “Dadaloghlu”, EI² (İng.), II, 75.

Nurettin Albayrak

DADAYLI HÂLİD BEY

(ö. 1884-1953)

Türk kumandanı ve siyaset adamı.

Kastamonu'nun Daday ilçesine bağlı Kelebek köyünde doğdu. Babası Hüseyin Bey, annesi Müderris Vehbi Efendi'nin kızı Necibe Hanım'dır. İlk tahsilini Daday'da yaptıktan sonra Kastamonu Sultânîsi'ne girdi. 1899 yılında naklen geçtiği Kastamonu Askerî Rüşdiyesi'ni 1900'de, aynı yıl girdiği Bursa Askerî İdâdîsi'ni de (Işıklar) 1903'te bitirdi. 1906'da Harbiye'den ve 1909 yılında Harp Akademisi'nden mezun oldu. Daha sonra kurmaylık stajını yapmak üzere merkezi Şam'da bulunan Beşinci Ordu emrine verilen Hâlid Bey, 1910 yılı ortalarında Havran'da patlak veren Dürzî isyanı ve Kerek sancağında çıkan aşiretlerin ayaklanmasının bastırılmasında görev aldı. Stajdan sonra Halep Redif Fırkası kurmay

başkanlığına, 1913'te Bağdat'taki 13. Kolordu kurmaylığına, ardından Ankara Redif Müfettişliği kurmay başkanlığına, daha sonra da Şam'da bulunan 8. Kolordu Erkân-ı Harbiyyesi'ne tayin edildi.

Hâlid Bey, I. Dünya Savaşı'nda kolordusu ile birlikte Kanal Harekâtı'na katıldı. 9 Kasım 1915 Selmânıpâk Meydan Muharebesi'nden sonra çekilen İngilizler'in takibinde ve Kutülamâre'de General Townshend'in 13.000 kişilik tümeniyle birlikte esir edilişinde de bulundu. I. Dünya Savaşı devam ederken 1918 Temmuzunda bir heyetin başında Almanya'ya gönderildi, dönüşünde Musul'daki Altıncı Ordu kurmay başkanlığına tayin edildi.

Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra 13. Kolordu kurmay başkanlığına getirilen Hâlid Bey, mütarekenin 7. maddesine dayanarak bazı yerleri işgal eden İngilizler'in Güneydoğu Anadolu'da bir Kürt devletinin kurulmasını ve bazı vilâyetlerin Ermenistan'a katılmasını sağlamak maksadıyla, Binbaşı Nowil adında bir İngiliz ajanının o bölgeye gönderilerek aşiretleri kışkırtıp isyanlar çıkarma gayretlerine karşı bölgede başarılı çalışmalar yaptı. İstanbul hükümetinin emriyle Sivas Kongresi'nin

dağıtılması için çalışan Elazığ Valisi Ali Galib'in hedefine ulaşamamasında ve Binbaşı Nowil'in kışkırtmasıyla hazırlanan Malatya olayının bastırılmasında büyük gayreti görüldü.

Millî Mücadele başladıktan sonra Aralık 1920'de Ankara'ya giderek Millî Müdafaa Vekâleti Sevkiyat ve Nakliyat Dairesi umum müdürlüğüne tayin edildi. Bu görevde bir ay kadar kaldı; ardından Bilecik mıntıka kumandanlığına, kısa bir süre sonra da Demiryolları umum müdürlüğüne getirildi (6 Şubat 1921). Bu görevde iken, II. İnönü Zaferi'nin kazanılmasında büyük rol oynayan ihtiyat kuvvetlerinin İnönü'ye zamanında ve düzenli bir şekilde sevkini sağladı ve takdir gördü. Sakarya savaşlarında 3. Kafkas Tümen kumandanı olarak tekrar cepheye döndü. 9 Ekim 1921'de tayin edildiği Birinci Ordu kurmay başkanlığından, ordu kumandanı Ali İhsan Paşa (Sâbis) ile çıkan bir anlaşmazlık sebebiyle 3 Ocak 1922 günü istifa etti ve 27 Ocak 1922'de 5. Kafkas Tümen kumandanlığına getirildi. 26 Ağustos'ta başlayan ve beş gün süren Büyük Taarruz sırasında üstün gayretleri görüldü. 2 Eylül 1922 günü yanındaki bazı komutanlarla birlikte teslim olan Yunan başkumandanı General Trikopis'i esir aldı ve bu başarısından dolayı Mustafa Kemal Paşa tarafından kutlanarak 31 Ağustos 1922'den geçerli olmak üzere Büyük Millet Meclisi hükümetince miralaylığa terfi ettirildi (3 Eylül 1922).

Nisan 1923'te tümeniyle İnegöl'de bulunduğu sırada Mustafa Kemal Paşa'dan gelen istek üzerine siyasete atılan Hâlid Bey'in seçim bölgesi olan Kastamonu'da tesbit ettiği listedeki adaylar seçildi, kendisi de 19 Temmuz 1923'te mazbatasını alarak mebus oldu. Bu tarihten itibaren fiilî askerlik hayatı sona erdi.

Hâlid Bey, Erzurum ve Sivas kongrelerinde ısrarla korunacağı yolunda kararlar alınmasına rağmen saltanatın ve hilâfetin ilga edilmesine karşı çıktı. Saltanatın kaldırılmasından sonra hilâfetin mutlaka korunması gerektiği görüşünü mecliste şiddetle savundu. Kanunun 3 Mart 1924'te kabul edilmesi üzerine aynı gün Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan istifa etti. Halk Fırkası'ndan ayrılan bir grup muhalif mebusla birlikte Kâzım Karabekir Paşa'nın başkanlığında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'na girdi. Takrîr-i Sükûn Kanunu'na dayanılarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın 3 Haziran 1925 tarihinde kapatılması üzerine

bağımsız kalan Hâlid Bey'in mebusluğu 1 Kasım 1927'de sona erdi. On üç buçuk ay açıkta kaldıktan sonra 14 Şubat 1929'da miralaylıktan emekli oldu. 30 Ağustos 1922 zaferine katılan bütün tümen kumandanları mirlivâ oldukları halde Hâlid Bey terfi ettirilmemiştir.

Soyadı kanunumundan sonra Akmansü soyadını alan Hâlid Bey'in, Mîsâk-ı Millî sınırları içinde müstakil bir Türkiye'nin kurulmasında önemli hizmetleri geçti. Vatanına hizmet yolunda başarılı bir asker ve samimi bir müslüman olarak yaşadı. 10 Şubat 1953'te ölen ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilen Akmansü, 27 Eylül 1988'de Ankara'daki Devlet Mezarlığı'na nakledildi.

BİBLİYOGRAFYA

Ziya Göğem, Kurmay Albay Daday'lı Halit Beğ Akmansü, İstanbul 1954-56, I-II; Genel Kurmay Başkanlığı Türk İstiklâl Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri (nşr. Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı), Ankara 1959, s. 251-252; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1988, s. 1170; Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, İstanbul 1991, IV, 177-181; Fethi Tevetoğlu, "Millî Tarih ve Trikopis'i Esir Eden Dadaylı Halid Beğ", Orkun, sy. 1, İstanbul 1962, s. 4-7; ML, I, 238; ABr., XX, 535; Büyük Larousse, İstanbul 1986, I, 282.

Hüseyin Hilmi Kurtulmuş

DAGĀTIR

ضغاطر

Dagātır el-Uskuf er-Rûmî (ö. 7/628)

İslâmiyet'i kabul ettiği için halk tarafından öldürülen Bizans patriği.

Hz. Peygamber komşu hükümdarları İslâm'a davet ettiği sırada Bizans İmparatoru Herakleios'a elçi olarak Dihye b. Halîfe el-Kelbî'yi göndermişti (Muharrem 7/Mayıs 628). Dihye'nin görevi, Hz. Peygamber'in mektubunu o sıralarda Kudüs'te bulunan Herakleios'a vermesi için Busrâ valisine teslim etmekti. Dihye Busrâ'ya varınca vali onu İslâm kuvvetlerinden kaçıp Suriye'ye gelen Adî b. Hâtim ile birlikte imparatora gönderdi. Adî b. Hâtim imparatora elçinin geliş sebebini anlattı. Herakleios Hz. Peygamber'in mektubunu okuduktan sonra Rûmiye'de oturan yakın dostu Dagātır'a bu konuda bir mektup yazdı. Herakleios ayrıca Kudüs'teki idarecilere de peygamber olduğunu söyleyen bu zatın kavminden o civarda oturan biri bulunursa huzuruna getirilmesini emretti. Çok geçmeden Dagātır'ın imparatora gönderdiği cevabî mektubu geldi. İbrânîce bilen ve semavî kitapları okuyan Dagātır Herakleios'a Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu bildiriyordu.

Bu sırada Mekke'den bir ticaret kafilesi Ebû Süfyân'ın başkanlığında Suriye'ye gitmek üzere yola çıkmıştı. Kafile Gazze'ye ulaştığında imparatorun adamları onları alıp Kudüs'te imparatorun huzuruna götürdüler. Herakleios otuz kişilik ticaret kafilesini Îliyâ (Kudüs) Kilisesi'nde kabul etti. Devlet erkânı ve din adamları da imparatorun etrafında sıralanmışlardı. Herakleios, Hz. Muhammed'e

soyca en yakın olan kafile başkanı Ebû Süfyân'a Hz. Peygamber hakkında bazı sorular sordu ve Dihye'nin getirdiği mektubu okuttu. Daha sonra Dihye'ye Hz. Peygamber'in beklenen Allah elçisi olduğunu söyledikten sonra gidip Dagātır'ı bulmasını ve yazdığı mektubu ona vermesini söyledi. Zaten Hz. Peygamber de Dagātır'a ayrıca bir mektup yazıp Dihye'ye

vermişti.

Dihye Dagātır'ın yanına varınca kendisini İslâm'a davet etti. Dagātır Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, onun sıfatlarını tanıdıklarını, ismini de kitaplarında yazılı bulduklarını söyledikten sonra Dihye'ye, "Sahibine git, benden selâm söyle ve Allah'tan başka ilâh bulunmadığına, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna inandığımı, Îsâ'nın da Allah'ın kulu ve temiz, iffetli, dünyadan el etek çekmiş Meryem'e ilka ettiği ruhu ve kelimesidir diye şahadet ettiğimi haber ver" dedi. Daha sonra Dagātır odasına girip üzerindeki siyah elbiseyi çıkardı ve beyaz merasim elbisesini giydi. Asâsını eline alarak kilisede toplanmış bulunan Rumlar'ın yanına gitti ve onlara şöyle söyledi: "Ey Rum cemaati! Bize Ahmed adlı peygamberden bir mektup geldi. Mektubunda bizi yüce Allah'a inanmaya davet ediyor. Ben şahadet ederim ki Allah'tan başka ilâh yoktur. Ahmed de Allah'ın kulu ve resulüdür". Dagātır sözlerini bitirince Rumlar hep birden üzerine atıldılar ve onu döverek öldürdüler (ayrıca bk. HERAKLEİOS).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 262-263; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", I, 6-7; Vâkıdî, el-Meġazî, II, 555-556; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, Beyrut 1390/1970, V, 343-347; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 258-259, 276; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, Kahire 1353, s. 34; Belâzürî, Ensâb, I, 351; Ya'kubî, Târîḫ, II, 77-78; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 645-651; Ebû Nuaym el-Cürcânî, Delâʾilü'n-nübüvve, Haydarâbâd 1369/1949, s. 291-292; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, VII, 363-364, 516-517, 523-524; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 211-212; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, III, 55-56; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 135; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 216; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1386-87/1967, II, 117-132; Diyârbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, II, 31-34; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, III, 283-291; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, IV, 427-436; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (İstanbul 1969), I, 218-231; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 107-115; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret

Işıltan), Ankara 1981, s. 88-96; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. M. Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, II, 67-97; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VII, 37-60.

Ali Öngül

DAĞ

Dinlerde mekânın kutsallığına paralel olarak dağların ayrı bir önemi vardır. Dağların kutsal oluşu ve onlara karşı tâzimde bulunulması, Tanrı'ya en yakın yerler olarak kabul edilmeleri, daha gelişmiş dinlerde ise Tanrı'nın yüceliğini ve aşkınlığını sembolize etmelerinden ileri gelmektedir. Dağların bulunmadığı yerlerde insanlar, yüce varlığa yakınlaşma ihtiyaçlarını çeşitli kuleler inşa ederek karşılamaya çalışmışlardır. Bâbil Kulesi, Mezopotamya'daki zikkuratlar, Meksika'daki "teocalli" denilen piramitler bu amaca yönelik yapılardır. Hz. Mûsâ Firavun'u imana davet ettiğinde onun, "Ey ileri gelenler! Ben sizin için kendimden başka bir tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Haydi benim için çamurun üzerinde ateş yak (tuğla imal et de) bana bir kule yap, belki Mûsâ'nın Tanrı'sına çıkarım" (el-Kasas 28/38; Gāfir 40/36) demesi bu eski telakkiyi yansıtmaktadır. Özellikle ilkel toplumlarda dağların kutsal sayılmasının bir diğer sebebi ilâhların ikamet ettikleri yerler olarak kabul edilmeleridir. Homeros'un naklettiğine göre ilâhlar sarp tepelerden iner, taraftarlarına yardım ettikten sonra tekrar oralara çıkarlar. Kaldeliler Aralu adını verdikleri dağda büyük ilâhlarının ikamet ettiğine inanırlardı. Grekler'deki Olimpos dağı tanrıların ikametgâhıdır. Diğer taraftan dağlar ulaşılamaz, uzak, ekseriya volkanik ve daima ihtişamlı olmaları sebebiyle Tanrı'nın kudret ve azametinin sembolü olmuştur. Ayrıca dağlar kutsal varlıkların veya ilâhların zuhur ve tecelli ettikleri, yahut ulûhiyyetle irtibata geçilen yerler olmaları bakımından da saygı görmüşlerdir. Çin imparatorları dağların zirvesinde kurban takdim ediyorlardı. Sînâ dağı Yahudilik'te ve İslâm'da Tanrı'nın tecelli ettiği ve Hz. Mûsâ ile konuştuğu yer olduğu için kutsaldır.

Kutsal dağ kültüne hemen hemen bütün ülke ve kavimlerde rastlamak mümkündür. Japonca'da ilâhları ifade eden kami kelimesi dağlar için de kullanılır. Fuji-Yama dünyanın ekseni kabul edilen kutsal dağdır ve hacılar belli temizlik kurallarına riayet ederek oraya çıkarlar. Çin'de dağların ruhları olduğuna inanılır ve bunlara tapılır, özellikle K'ouen Iouen dünyanın ekseni kabul edilir. P'outcheou yer altı dünyasına açılan dağdır. Ayrıca ülkenin doğusunda bulunan T'aichan da kutsaldır. Taoistlere göre K'ouen Iouen'e aynı zamanda "dünyanın merkezinin dağı" da denir. Güneş ve ay

onun çevresinde döner. Bu dağ ölümsüzlüğün mekânıdır ve ölümsüzler orada yaşar. Kişiyi semaya götüren yol olduğu için bu dağ taoistlerin sığınağıdır. Brahmanizm'in kutsal kitabı Rig Veda dağlara yapılan bir yakarışı ihtiva eder. Uzakdoğu kültüründe Himalaya dağların kralı ve en kutsal dağ, Meru dünyanın ekseni, Kailâsa Tanrı Şiva'nın ikametgâhıdır. Tibet inançlarında kutsal dağlar semanın direkleri veya yerin kazıkları, hatta ülkenin ilâhları, mekânın efendileri olarak kabul edilmektedir.

Dünyanın merkezini teşkil eden kutsal dağ inancı Ural-Altaylar'da, Cermenler'de, hatta Malakka pigmeleri gibi ülke ve toplumlarda da görülür. Mezopotamya'da merkezî bir dağ gökle yeri birleştirmektedir. Ahd-i Atîk'te Gerizim dağı yeryüzünün merkezi olarak adlandırılmıştır (Hâkimler, 9/37). Hıristiyanlara göre Îsâ'nın çarmıha gerildiği yer olan Calvaire (Ârâmîce Golgota) tepesi dünyanın merkezinde bulunmaktadır ve hem semavî dağın zirvesi hem de Hz. Âdem'in yaratıldığı ve defnedildiği yerdir.

İbrânîce'de hâr, Ârâmîce'de tûr "dağ" anlamındadır. Bu ikinci kelime dağ için kullanıldığı gibi sıradağlar, bir ülkenin dağlık bölgesi ve tepeler için de kullanılmaktadır. Ahd-i Atîk'te gerek dağ ve yüksek mekânların önemi, gerekse çeşitli sebeplerle kutsal kabul edilen birçok dağla ilgili bilgi vardır. Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen önemli dağlardan bazıları şunlardır: Ararat dağları (Tekvîn, 8/4), Seir dağı (Tekvîn, 14/6), Sînâ dağı (Çıkış, 19/11), Horeb dağı (Çıkış, 3/1), Fârân dağı (Tesniye, 33/2), Nebo dağı (Tesniye, 32/49), Sion dağı (Tesniye, 4/48), Gerizim dağı (Tesniye, 11/29), Zeytinlik dağı (Zekarya, 14/4; Matta, 24/3).

İsrâiloğulları bölgeye gelmeden önce Filistin'de yaşayan yerli halkların inançlarında yüksek dağ ve tepeler önemli yer tutuyor ve insanlar buralarda ilâhlara ibadet edip kurban sunuyorlardı. Ken'ânîler'in bu tür kutsal yerleri, bölgenin daha sonraki sahipleri olan İsrâiloğulları zamanında da kutsiyetini devam ettirdi. Tesniye hukuku, "Milletlerin ilâhlarına tapındıkları bütün yerleri yıkınız" (12/2) diyerek bu yerlerin kutsallaştırılmasını ve oralarda ibadet edilmesini yasakladı; Şekem veya Kudüs'teki mâbed dışında Yahve'ye (Yehova) kurban sunulmasını menetti. Fakat İbrânîler çeşitli ilâhlara tahsis edilen bu tür mekânları

her zaman yıkmamış (Hâkimler, 2/2), hatta kendileri de Yahve'ye yüksek yerlerde tapınmışlardır (I. Samuel, 9/12-14; I. Krallar, 3/2-5). Diğer taraftan yahudilerin dinî tarihlerinde cereyan eden bazı olaylar sebebiyle çeşitli dağlar diğerlerine göre ayrı bir önem kazanmış, saygı ve tâzime konu olmuştur. Bunların başında Sînâ dağı gelmektedir.

Nablus'un güneyinde yer alan ve bugün Cebelüssümerâ denilen Gerizim dağı da Sâmirîler'ce kutsal kabul edilmektedir. Tevrat'ta Hz. Mûsâ kavmine arz-ı mev'ûd*a girdiklerinde bereketi Gerizim dağına, lâneti Ebal dağına koymalarını vasiyet etmiş (Tesniye, 11/26-29), Yeşu da bunu yerine getirmiştir (Yeşu, 8/3335). Şimeon, Levi, Yahuda, İssakar, Yûsuf ve Benyamin sıbtları, yine Mûsâ'nın tâlimatı doğrultusunda bu dağa yerleşmişlerdir (Tesniye, 27/11-12). Büyük İskender döneminde veya daha önce Sâmirîler, Kudüs'teki Süleyman Mâbedi'ne nazîre olmak üzere Gerizim dağı üzerine bir mâbed inşa etmişler, bu mâbed Sâmirîler'in hem millî hem de dinî merkezi olmuştur. Hz. Îsâ ile Sâmiriye'de karşılaşan kadının, "Atalarımız bu dağda tapındılar ve siz, tapınılması gereken yer Yeruşalim'dedir, dersiniz" (Yuhanna, 4/20) şeklindeki sözü de bunu teyit etmektedir.

Tevrat'a göre Seir dağı önce Horiler'in, daha sonra da Esavoğulları'nın oturduğu yerdir (Tesniye, 2/12). Yine Tevrat'ta, "Rab Sînâ'dan geldi ve onlara Seir'den doğdu; Paran dağından parladı" (Tesniye, 33/2) ifadesi yer alır. "Rabbin parladığı" Paran dağının Fârân dağı olduğu ve Mekke'de bulunduğu söylenir (bk. FÂRÂN).

Siyon, üzerinde Kudüs'ün yükseldiği tepelerden birinin adıdır. Kudüs'ün daha önceki halkı olan Yebusiler'in bir kalesinin bulunduğu bu tepe Hz. Dâvûd tarafından zaptedilmiş, bundan dolayı buraya "Dâvûd şehri" denilmiştir (II. Samuel, 5/7). Hz. Dâvûd ahid sandığı*nı bu şehre nakletmiş, ondan sonra da burası kutsal sayılmıştır. Hz. Süleyman'ın mâbedi inşa ettiği Moriya tepesi de aynı yerdedir. Mâbedin inşası ile ahid sandığının mâbede naklinden sonra Siyon adı mâbedi ifade eder olmuştur. Aynı adı taşıyan yarımadanın güneyinde bulunan Sînâ dağı, Tanrı ile kırk günlük buluşması sonunda Hz. Mûsâ'ya şeriatın (Tevrat) verildiği yerdir (Çıkış, 19/11, 18, 20). Bu dağa Ahd-i Atîk'te Horeb adı da verilir (Çıkış, 17/6; 33/6; Tesniye, 1/2, 6, 19; 4/10). Hz. Mûsâ Medyen'den dönüşünde Tanrı ilk defa kendisine

bu dağda hitap etmiş (Çıkış, 3/1), İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkardıktan üç ay sonra ulaştıkları bu dağda, başta on emir olmak üzere (Çıkış, 20/1-17) diğer dinî hükümler (Çıkış, 20/18-Sayılar, 10) bildirilmiş, Tanrı o dağa inmiştir (Çıkış, 17/6; 19/11, 16-18). Bu dağa aynı zamanda "Tanrı'nın dağı" da denilmektedir (Çıkış, 3/1; 4/27; 18/5; 24/13; I. Krallar, 19/8). Ahd-i Atîk'te bir de "Tanrı'nın dağları" ifadesi yer almaktadır (Mezmurlar, 36/7).

Kur'an'da Nûh'un gemisinin indiği yerin Cûdî dağı olduğu bildirildiği halde Tevrat'ta bu yer Ararat dağları diye adlandırılmaktadır. Ararat dağları Batılılar'ca Ağrı dağı olarak kabul edilmekte ve Ermeniler'ce Ağrı dağı kutsal sayılmaktadır (bk. AĞRI DAĞI).

Hıristiyanlık'ta da kutsal kabul edilen dağlar vardır. Hz. Îsâ'nın dua için inzivaya çekildiği (Matta, 14/23), "dağ vaazı" da denilen meşhur nutkunu irat ettiği (Matta, 5), havârilerinin gözleri önünde görünümünün değiştiği, yüzünün güneş gibi parladığı ve esvabının ışık gibi ak olduğu dağ (Matta, 17/1-2), insanların gözü önünde semaya çıktığı Zeytinlik dağı aynı şekilde kutsal kabul edilen dağlardandır.

Kur'ân-ı Kerîm'de dağların, yeryüzünün kazıkları olarak (en-Nebe' 78/7) sapasağlam çakılıp (en-Nâziât 79/32) dikildikleri (Gāşiye 88/19), Allah'ın insanlar için dağlarda oturulacak barınaklar yaptığı (en-Nahl 16/81), Semûd kavminin dağlarda evler yonttuğu (el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149), ilâhî emanetin dağlara verildiği, ancak dağların bunu kabul etmediği (el-Ahzâb 33/72), dağların Allah'ı tesbih ettikleri (el-Hac 22/18) ve Hz. Dâvûd'un Allah'ı tesbihine katıldıkları (el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10; Sâd 38/18), kıyamet gününde dağların yürütüleceği (el-Kehf 18/47; et-Tûr 52/10; el-Vâkıa 56/5; el-Hâkka 69/14; el-Meâric 70/9; el-Müzzemmil 73/14; el-Mürselât 77/10; en-Nebe' 78/20; et-Tekvîr 81/3; el-Karia 101/5) ve ufalanıp savrulacağı (Tâhâ 20/105) bildirilmektedir.

Kur'an'da dağ karşılığı kullanılan cebel-cibâl kelimesinin yanında yine aynı anlama gelen, fakat sadece Sînâ dağı için kullanılan "tûr" kelimesi de mevcuttur. Allah Tûrisînâ'ya yemin etmektedir (et-Tûr 52/1; et-Tîn 95/2). Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah bu dağa tecelli etmiş ve dağ parçalanmıştır (el-A'râf 7/143). Allah Hz. Mûsâ'ya Tûr'un sağ tarafından seslenmiş (Meryem 19/52; Tâhâ 20/80; el-Kasas 28/29, 46),

İsrâiloğulları'ndan söz alınması sebebiyle üzerlerine Tûr kaldırılmış (el-Bakara 2/63, 93; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/171), Tûrisînâ'da yetişen ağaç methedilmiştir (el-Mü'minûn 23/20).

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy gelmeden önce ibadet ve tefekkürle vakit geçirdiği ve ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Hira dağı da müslümanlara göre kutsaldır. Rivayete göre Hz. Peygamber, yanında ashabından bir grup olduğu halde bu dağın üstüne çıkmış, o sırada dağ sallanınca, "Ey Hira sakinleş! Zira üzerinde nebî veya sıddîk veya şehid bulunmaktadır" (Müsned, V, 346) demiştir. Buna benzer bir rivayet de Uhud dağı için nakledilir (Müsned, III, 112; IV, 274, 275; VI, 17; Müslim, "Zühd", 73; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 29). Hz. Peygamber Uhud dağını işaret ederek şöyle demiştir: "Bu dağ bizi sever, biz de onu severiz" (Buhârî, "İʿtiṣâm", 16, "Cihâd", 71, 74, "Eṭʿime", 28, "Zekât", 54, "Enbiyâʾ", 10). Hac farîzasının temel rükünlerinden biri olan vakfenin ifa edildiği Arafat dağı da kutsaldır. Arafat ve Müzdelife, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten yeryüzüne indirildiklerinde ilk karşılaştıkları yer olarak da kabul edilir (Yâkūt, IV, 104-105).

İslâm'da bazı dağların çeşitli sebeplerle ayrı bir tâzime konu oluşu, sadece oralarda cereyan eden dinî olaylarla ilgili olup hiçbir zaman dağlara tanrısal bir hüviyet atfedilmemiş ve buralar tapınma konusu yapılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 112; IV, 274, 275; V, 346; VI, 17; Buhârî, "İʿtiṣâm", 16, "Cihâd", 71, 74, "Eṭʿime", 28, "Zekât", 54, "Enbiyâʾ", 10; Müslim, "Zühd", 73; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 29; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 104-105; A. Legendre, "Montagne", DB, IV/2, s. 1254-1258; M. Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris 1949, s. 321-324; a.mlf., Le Sacré et le profane, Paris 1965, s. 35-39; a.mlf., Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris 1984, III, 276-277; J. Chevalier – A. Geheerbrant, "Montagne", Dictionnaire des Symboles, Paris 1969, s. 645-649; G. Van der Leeuw, La Religion, Paris 1970, s. 43-44; NDB, s. 510; W. L. Reed,

“Mount, Mountain”, IDB, II, 452; G. E. Wright, “Sinai, Mount”, a.e., III, 376-378; Diana L. Eck, “Mountains”, ER, X, 130-134.

Ömer Faruk Harman

Eski Türkler’de Dağ Kültü.

Ortadoğu ve özellikle Asya kavimlerinde, bu arada çeşitli Türk boylarında mevcut dağ kültüyle ilgili klasik kaynaklarda hayli zengin malzeme mevcuttur. Çin, Bizans ve Arap kökenli bu kaynaklardan çıkan

sonuca göre Orta Asya’da Türkler’in yaşadıkları hemen her bölgede mutlaka dağ kültü bulunmaktadır. Buralardaki dağların çoğu, Türkçe’de “mukaddes, büyük ata, büyük kağan” anlamına gelen Han Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula vb. isimler taşımaktadır. Her boyun, her oymağın kendine mahsus bir kutsal dağı olduğu gibi bunlardan oluşan birliklerin de ortak kutsal dağları bulunuyordu. Meselâ Han-Yoan dağı, Hunlar’ın her yıl üzerinde Gök Tanrı’ya kurban kestikleri mukaddes bir dağdı. Hunlar Çinliler’le yaptıkları başarılı anlaşmaları Hun dağı denilen başka bir kutsal dağda kutluyorlardı. Han Tanrı’nın ikamet ettiği Tanrıdağları da (Tien Şan) kutsaldı. VII. yüzyılda Göktürkler dahil bütün Türk boyları Ötüken adındaki ormanlarla kaplı dağı mukaddes biliyorlardı; hakanın çadırı burada bulunuyordu. “Ülkenin koruyucu ruhu” anlamında Budun İnli adını taşıyan ve Ötüken’in batısında bulunan bir başka dağ da aynı şekilde kutsal sayılıyordu. Bunlardan başka Göktürkler’in İdik Baş, Tamag İduk adında iki kutsal dağı daha mevcut olup İduk Yer-Su adıyla takdis ediliyorlardı.

Meşhur İslâm coğrafyacılarından Gerdîzî, Çiğiller’in ülkelerindeki bir dağı takdis ettiklerini, yeminlerini onun üstüne yaptıklarını ve Tanrı’nın bu dağ üzerinde bulunduğuna inandıklarını söyler. XI. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud da putperest (şamanist ve Budist) Türkler’in tabiatta gördükleri her ulu varlığı, bu arada özellikle yüce dağları ve tepeleri devamlı takdis ve bunlara secde ettiklerini yazar. XII. yüzyıla ait yazarı meçhul Arapça bir coğrafya kaynağında ise Uygurlar’ın yüksek bir dağa dua edip kurban kestikleri ve her yıl bunu tekrarladıkları kaydedilmektedir.

Dağ kültünün XIII. yüzyılda Moğollar’da da mevcut olduğu görülmektedir.

Eski bir Moğol rivayetine göre Cengiz Han, bir savaşta başı sıkışınca düşmanlarından kurtulmak için Burkan Haldun adındaki dağa sığınmış ve kurtulmuştu. Buna şükran olarak dağa kurban sunan Cengiz Han, bundan böyle bu uygulamanın devam ettirilmesini istemişti. Moğollar'daki Burkan Haldun dağ kültünün böyle teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Bu şekilde takdis edilen dağların isimleri hem Türkler hem de Moğollar arasında günlük konuşmalarda kesinlikle anılmaz, onun yerine Kayırkan, Boğda, Öndür gibi genel adlar kullanılırdı.

Eski Türkler ve Moğollar'daki bu dağ kültünün zamanımızda Altay kavimlerinde de bulunduğu, dolayısıyla aynı coğrafî sahada yüzyıllar boyunca kuvvetli bir şekilde devam edegeldiği görülmektedir. Katanov, Anohin ve Harva gibi çağdaş araştırmacılar, buralardaki Türk topluluklarında yaşayan dağ kültleri hakkında bilgi ve müşahedelerini bize aktarmaktadırlar. Onların verdiği bilgilere göre günümüzde Altaylar'daki dağ kültü gelişerek göğün bizzat kendisinde bulunan ve ilâhların mekânı olan kozmik bir dağ inancını doğurmuştur. Altaylı Tatarlar'a göre Tanrı Bayülgen yaldızlı semavî bir dağın üstünde oturmaktadır. Yakutlar'da ise yine ilâhların ikametgâhı olan -Eski Yunanlılar'daki Olimpos gibi-kozmik bir dağın varlığına inanılmaktadır.

Bütün bu inançların gereği olarak Altaylar'da oturan çeşitli Türk kavimleri arasında bu dağlara kurbanlar sunulmakta, takdis âyinleri yapılmaktadır. Başkırtlar'ın da Ural dağlarını takdis ettikleri gözlenmiştir. Meselâ bunlar içinde Tura Tav (dağ) denileni çok kutsaldı ve adak adayıp kurban kesmeden bu dağa kesinlikle çıkılmazdı. Abdülkadir İnan, Kazan Türkleri'nde de Hocalar Tavı denilen kutsal bir dağın bulunduğunu, burada bazı kurbanlı âyin ve merasimlerin yapıldığını bildirmektedir. Kazan Türkleri, Hocalar Tavı'nın yüksek bir bölümünü Arafat, diğer bazı kesimlerini de Ebû Kubeys ve Mina diye adlandırmışlardır. Dinler tarihi ve din sosyolojisi açısından ilginç olan bu durum, Anadolu'da Hacıbektaş ilçesinde Hacı Bektâş-ı Velî'nin tekkesine yakın yüksekçe bir tepe için de söz konusudur. Zira bu tepenin adı da Arafat dağıdır. Bu örnekler, müslüman olduktan sonra Türkler'in belirli ölçüde diğer inançlarında olduğu gibi dağ kültüyle ilgili inançlarını da takdis ettikleri yerlere İslâm'ın doğduğu coğrafyadaki dağ adlarını vererek bir anlamda İslâmlaştırmak suretiyle yaşatmaya çalıştıklarını göstermektedir.

Türkler’in Anadolu’ya yerleşmeye başladığı XI. yüzyıldan itibaren buradaki bazı dağlar ve yüksek tepeler de dağ kültüne konu olmuş, buraları tıpkı Orta Asya’da iken olduğu gibi, ancak bu defa İslâmî bir görünüm altında mübarek mekânlar olarak telakki edilmiş, özellikle Bektaşî ve Alevî zümreler tarafından büyük bir önemle takdis edilmeye başlanmıştır.

Bu takdis olayı, yine Türkler arasında çok köklü bir inanç olan atalar kültü sayesinde âdeta halk Müslümanlığının temeli haline gelmiş bulunan evliya kültü ile birleşerek sürdürülmüş ve halen de aynı kuvvette devam ettirilmektedir. Bunun sonucunda, İslâmî inanç ve geleneklere göre normal olarak defin için kullanılmayan dağ ve tepe başları yüzyıllar boyunca Anadolu’da halkın takdis ettiği, kimliği meçhul evliya mezar veya türbeleriyle donatılmıştır. Bu konuda yapılan araştırmalarda, çok defa buralardaki mezarlarda gerçek bir şahsiyetin gömülü bulunmadığı, dolayısıyla dağ ve tepelerde mevcut olduğuna inanılan üstün güç veya ruhların evliya şeklinde şahıslandırıldığı sonucuna varılmıştır. Hatta bu tür evliyalı veya yatırlı dağ ve tepelerle ilgili inançların bir kısmının Türk öncesi Anadolu inançlarından intikal ettiği de düşünülebilir.

Eski Türkler’deki bu dağ kültüyle ilgili inançlar evliya menkıbeleri, destanlar ve efsaneler gibi şifahî kültür ürünlerine de yansımış, zamanla yazıya geçirilen bu ürünlerde dağ kültleriyle ilgili motifler açık bir şekilde yer almıştır. Kitâb-ı Dede Korkut, Dânişmendnâme, muhtelif evliya menâkıbnâmeleri, Köroğlu Destanı, Âşık Garip, Âşık Kerem gibi halk hikâyeleri bu örnekler arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, III, 279; Das Vilâjetname des Hâdschim Sultan (nşr. Rudolf Tschudi), Berlin 1914, s. 54-55, 76, 82-83; Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân, Ankara-Adnan Ötüken İl Halk Ktp., nr. 1189, s. 29; Pertev Naili Boratav, Köroğlu Destanı, İstanbul 1931, s. 88; Manâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî ‘Vilâyet-nâme’ (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 28; U.

Harva, Les Représentations Religieuses Chez les Peuples Altaıëques, Paris 1959, s. 44-46; La Geste de Melik Dânişmend (nşr. I. Mélikoff), Paris 1960, II, 163; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1964, II, 53, 55, 57; Jean-Paul Roux, Faune et Flore Sacrées dans la Sociétés Altaıëques, Paris 1968, s. 165; M. Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara 1970, s. 75-76; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1972, s. 5, 9, 4850, 52-54, 129, 130; a.mlf., "Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü", Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 272-277; W. Barthold, "Türkler'de ve Moğollar'da Defin Merasimi Meselesine Dair" (trc. Abdülkadir İnan), Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1968, s. 374; A. V. Anohin, "Altay Şamanlığına Ait Maddeler" (trc. Abdülkadir İnan), a.e., s. 416-417; G. Tucci – W. Heissig, Les Religions du Tibet et de la Mongolie, Paris 1973, s. 470-471; Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 63-64, 69-70; J. Chevalier – A. Geheerbrant, "Montagne", Dictionnaire des Symboles, Paris 1974, s. 645-649; M. Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris 1975; Mahmut Rişvanoğlu, Doğu Aşiretleri ve Emperyalizm, İstanbul 1978, s. 159-160; M. Bazin, "Le culte des arbres et des montagnes dans le Tales", Quand le Crible Etait Dans la Paille... (Hommage a P. N. Boratav), Paris 1978.

Ahmet Yaşar Ocak

DÂĞ

داغ

Nevvâb Mîrzâ Hân (ö. 1831-1905)

Urdu edebiyatının önde gelen şairlerinden.

12 Zilhicce 1246'da (24 Mayıs 1831) Delhi'de doğdu. Fîrûzpûr Çirkâ hâkimi Nevvâb Şemseddin'in oğludur. Babası, Delhi Valisi Mr. W. Fraser'in öldürülmesiyle ilgili görülerek idam edilince (1835) Nevvâb Yûsuf Ali Han'ın hareminde bulunan teyzesinin teşviki üzerine annesiyle birlikte Râmpûr'a gitti. Râmpûr'da Ġıyâs̱ü'l-luġāt müellifi Mevlevî Gıyâseddin'den Farsça öğrendi. Annesi son Babürlü Hükümdarı Ebü'l-Muzaffer II. Bahadır Şah'ın daha çok Mirza Fahrû diye tanınan oğlu ve halefi Mirza Muhammed Sultan Fahrülmülk ile evlenince (1844) Mirza Han öğrenimine sarayda devam etti ve burada ünlü çağdaş şairlerle tanıştı. Bu tanışma ondaki şairlik kabiliyetinin ortaya çıkmasını sağladı ve Mirza Han Dâğ mahlasıyla çok erken yaşta şiir yazmaya başladı. Onun bu kabiliyeti aynı zamanda II. Bahadır Şah ve oğlu Fahrülmülk'ün de hocası olan Şeyh Muhammed İbrâhim Zevk'in yanında daha da arttı. Ayrıca Seyyid Muhammed Emîr Pencekes ve Mirza İbâdullah Bey'den hat dersi aldı. Fahrülmülk'ün ölümü üzerine (10 Temmuz 1856) Delhi'yi terkedip Râmpûr'a döndü. Burada Kelb Ali Han, Nevvâb Yûsuf Ali Han'ın yerine geçince Dâğ'ı 70 rupi aylıkla saraydaki ahır ve halı depoları (ferrâşhâne) dârûga*lığına tayin etti (1866). Aynı yılın sonuna doğru Kalküta yolculuğunda Kelb Ali Han'a arkadaşlık etti. Birkaç yıl sonra da Nevvâb'ın maiyetinde hac farîzasını yerine getirdi (1872). Râmpûr bu tarihte Emîr, Celâl gibi ünlü şairlerin buluşma yeri idi. Dâğ da onlarla tanışarak kendini kabul ettirme ve tanınma imkânını buldu. Feryâd-ı Dâğ adlı mesnevisinde anlattığı gibi Kalküta'yı ve daha birçok şehri ziyaret etti. Koruyucuları Nevvâb Kelb Ali Han'ın ölümü (1887) üzerine Râmpûr'da bulunan şairler şehri terkettiler. Dâğ da yirmi iki yıllık hizmetten sonra Râmpûr'dan ayrılıp önce Delhi'ye, oradan da Sir Asmân Câh Bahadır Han'ın daveti üzerine Haydarâbâd'a gitti. Burada Nizâm Mahbûb Ali Han'ın hocası oldu ve

kendisine 450 rupi aylık maaş bağlandı. Bu miktar 1894'te 1000, daha sonra da 1500 rupiye çıkarıldı. Nizâm Mahbûb Han 1894'te kendisine "Bülbül-i Hindistan, Cihan Üstad, Nâzım Yâr Ceng, Debîrü'd-devle, Fasîhü'l-mülk, Nevvâb Mirza Han" unvanlarını verdiyse de o daha çok "Fasîhü'l-mülk Dâğ-ı Dihlevî" unvanı ile tanındı. Mirza Han bir felç sonunda 9 Zilhicce 1322'de (14 Şubat 1905) Haydarâbâd'da vefat etti.

Mirza Han, Delhi'de iken yazdığı şiirleri içine alan ve daha sonra kaybolan en eski divanını ezberden yeniden düzenlemiştir. Bunun dışında Gülzâr-ı Dâġ (Râmpûr 1296/1879), Âftâb-ı Dâġ (Leknev 1302/1884), Mehtâb-ı Dâġ (Haydarâbâd 1310/1893) ve el yazması halinde iken kaybolan Yâdigâr-ı Dâġ adlarıyla anılan divanları vardır. Bu divanlardan Münteḫab-ı Dâġ (Allahâbâd 1939), Bahâr-ı Dâġ (Lahor 1940), Kemâl-i Dâġ (Agra, ts.), İntiḫâb-ı Dâġ veya Dîvân-ı Dâġ (Navalkişor, Leknev, ts.) adlarıyla birtakım seçmeler yapılmıştır. Çoğu gazellerden oluşan bu divanlardaki beyit sayısı 14.800'ü bulur. Divanları dışında Feryâd-ı Dâġ adlı bir de mesnevisi vardır. Dâğ'ın şiirlerinde anlam derinliğinden çok şekil güzelliği dikkati çeker. Urdu şiirinde özellikle gazel tarzının gelişmesinde önemli katkısı olan Dâğ'ın başta Pakistan'ın millî şairi Muhammed İkbal olmak üzere Sâil-i Dihlevî, Ahsen Mârehrevî, Ciger Muradâbâdî gibi şairlerin yetişmesinde büyük tesirleri olmuştur.

Öğrencisi Ahsen Mârehrevî tarafından derlenen mektupları İnşâ-yı Dâġ (Delhi 1941) ve Zebân-ı Dâġ (Leknev 1956) adlarıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Kadir Bahş Sâbir-i Dihlevî, Gülistân-ı Süḫan, Delhi 1271, s. 220; Emîr Ahmed Mînâî, İntiḫâb-ı Yâdigâr, Delhi 1297/1880, II, 128; Seyyid Ali Hasan, Bezm-i Süḫan, Agra 1298, s. 46; Ahsen Mârehrevî, Celve-i Dâġ, Haydarâbâd 1320/1902; Nisâr Ali Şöhret-i Dihlevî, Aʾîne-i Dâġ, Lahor 1905; Abdülcebbâr Han Sûfî Melkâpûr, Maḥbûbü'z-zamân, Haydarâbâd 1329, I, 417; Sirî Râm-ı Dihlevî, Ḫumḫâne-i Câvîd, Delhi 1917, II, 104-136; R. Mes'ûd, İntiḫâb-ı Zerrîn, Bedaun 1922, s. 175; Abdüsselâm Nedvî,

Şiʿrü'l-Hind, Aʻzamgarh 1935, I, 301-323; Hamîd Hasan Kādirî, Kemâl-i Dâġ, Agra 1935; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahâbâd 1940 (Urduca tercümesi: Târîḫ-i Edeb-i Urdu [trc. Mirza Muhammed Askerî], Leknev, ts., s. 426-440); Şeyh Abdülkādir, Famous Urdu Poets and Writers, Lahor 1947, s. 88-106; M. Yahyâ Tenhâ, Mirʾâtü'ş-şuʿarâʾ, Lahor 1950, II, 33-45; Muhammed Sadık, A History of Urdu Literature, Delhi 1984, s. 281-285; Muhammad Shafı, "Dāgh", EI² (İng.), II, 83-85.

K. A. Nizami

DAĞFEL b. HANZALE

دغفل بن خنظلة

Dağfel b. Hanzale b. Zeyd es-Sedûsî eş-Şeybânî ez-Zühlî (ö. 65/685)

Nesep âlimi.

Asıl adının Hacer, lakabının Dağfel olduğu da söylenmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mevcut bilgilerin de daha çok onun sahâbî olup olmadığı hususunda yoğunlaştığı görülmektedir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Tirmizî gibi muhaddisler Dağfel'in sahâbî olmadığını ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet etmediğini belirtmekte, Berdîcî ile İbn Hibbân ise onun sahâbî olduğunda şüphe etmemektedirler. Halîfe b. Hayyât, Dağfel'i Basralı tâbiîn arasında zikreder. Ancak hayatı hakkındaki bilgilerin sahâbe tabakatına dair eserlerde yer almasından, müelliflerin onun sahâbî olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

Dağfel'in ensâb* konusunda ileri derecede bilgiye sahip olduğu söylenebilir. İbn Sîrîn onun âlim olduğunu, ancak nesep konusundaki bilgisinin daha ağır bastığını söylemekte, aynı hususu İbn Sa'd da ifade etmektedir. Emevî Halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân bu bilgisi dolayısıyla onu oğlu Yezîd'e hoca tayin etmiştir.

Dağfel b. Hanzale, Hâricîler'le yapılan Devlâb (Dûlâb) Savaşı'nda ölmüştür.

Eserleri. 1. es-Sîre ʿan Dağfel eş-Şeybânî. Geçmiş milletler ve hükümdarların kıssalarını anlatarak başta hükümdarlar olmak üzere devlet adamlarının bunlardan ibret almalarını, böylece ülkelerini hak ve adaletten ayrılmadan idare etmelerini sağlamak için yapılan tavsiye ve nasihatleri ihtiva eden siyâsetnâme (siyerü'l-mülûk) türünde bir eserdir. Dağfel'e aidiyeti tartışmalı olan bu eserin 549 (1154) yılında istinsah edilen birinci cüzünün bir nüshası, baştan iki sayfası eksik ve çok yıpranmış halde Milano Ambrosiana Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (G3, vr. 1b-64[a]). 2. Kitâbü't-

Teẕâfür ve’t-tenâṣur. Muâviye’nin huzurunda yapılan yedi sohbeti ihtiva etmektedir. Bu eserden yapılan bir iktibas, içinde on yedi risâlenin yer aldığı et-Tuḥfetü’l-behiyye’nin Kelimât muḥtâre adlı üçüncü risâlesinde yer almaktadır (İstanbul 1302, s. 38). Dağfel’in ayrıca günümüze ulaşmayan et-Teşcîr adında bir eseri daha bulunduğu belirtilmektedir (Sezgin, I, 264).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 273, 304, 317; II, 80, 253; Berdîcî, Ṭabaḳātü’l-esmâˀi’l-müfrede (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Dımaşk 1987, s. 50; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 101; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, I, 477-479; İbn Manzûr, Muḫtasaru Târîḫi Dımaşḳ, VIII, 198-205; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 160-161; a.mlf., el-Kâmil, IV, 195; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 388-389; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 210-211; Brockelmann, GAL Suppl., I, 101; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 118-119; Sezgin, GAS, I, 263-264; Ö. Löfgren, “Dağfal und Di‘bil als Gevährsmänner der Südarabischen Sage”, Studi Orientalistici in onore Di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 94-101.

Mustafa Zeki Terzi

DAĞISTAN

Kafkasya'nın kuzeydoğusunda Rusya Federasyonu'na bağlı özerk cumhuriyet.

Türkçe dağ kelimesiyle Farsça -istân ekinin birleşmesinden oluşan Dağıstan kelimesinin etimolojisiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bunlar faraziye halinde kalmış ve ilmî açıdan yeterli bir izah getirilememiştir. Gerçekte Dağıstan, Türkistan ve Moğolistan örneğinde görüldüğü üzere kavmî bir kavramı değil Araplar'ın eski Medya'ya verdikleri "el-Cibâl" (dağlar) adı gibi coğrafî-topografik mâna ifade eden bir kelimedir.

Kuzeyinde Kalmuk Özerk Cumhuriyeti, doğusunda Hazar denizi, güneyinde Azerbaycan, güneybatısında Gürcistan, batı ve kuzeybatısında Çeçenistan ve Kuzey Kafkasya ile çevrili olan Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nin yüzölçümü 50.300 km², nüfusu yaklaşık 2 milyon, başşehri Mahaçkale (315.000 [1989]), diğer önemli şehirleri Derbend, Buynak, Hasavyurt, Kızılyar ve İzerbaş'tır.

Fizikî Coğrafya. Dağıstan, adının da ifade ettiği gibi dağlık bir ülkedir. Güneybatısında, güneydoğu-kuzeybatı doğrultusunda uzanan Kafkas dağlarının 3000 metreyi aşan yüksek zirveleri vardır. Bunların eteğinde, yükseltisi 500 ile 1000 m. arasında değişen tepelerin de bulunduğu dalgalı bir plato yer alır. Bu plato ile Hazar denizi arasında dar bir kıyı ovası uzanır. Kıyı ovasının kuzey kesiminde Terek ırmağının yer yer bataklıklarla kaplı deltası vardır. Ülkenin en kuzeyinde, batı yarısı Çeçen-İnguş Cumhuriyeti sınırları içinde olan Nogay bozkırı bulunur. Güneydoğudan kuzeybatıya doğru Sulak ırmağına katılan Andi-Koysu, Anar-Koysu, Kara-Koysu ve Kazı Kumuk-Koysu çayları akar. Sert ve dik yamaçlı dağlar arasında derin boğazlar yer alır.

Dağıstan'ın iklimi sıcak ve kurudur. Bitki örtüsü yer şekillerine göre çeşitlilik gösterir. Vadilerde ve kanyonlardaki yaprak döken ağaçları yüksek yerlerdeki çam ağacı ormanları takip eder. Orman sınırından daha yüksek yerlerde ise çayırlar görülür.

Etnik Durum ve Din. Tarih boyunca çeşitli kavimlerin göç yolları üzerinde bulunan Dağıstan önemli bir geçit yeri olduğu için muhtelif sebeplerle yurtlarını terkeden insanların bir kısmı buraya yerleşmiş ve böylece ülkenin nüfusunun çeşitlenmesini sağlamışlardır. Dağıstan nüfusunu oluşturan otuz civarındaki etnik gruptan en büyüğü, aralarında Karatay, Andiler ve Didolar'ın da bulunduğu on beş kadar alt grubu içine alan ve sayıları 1980'lerde yaklaşık 450.000 kadar olan Avarlar'dır. Ülkenin orta bölgelerinde yaşayan Dargınlar (250.000), güneydeki dağlık arazide Avarlar ile Dargınlar arasında yerleşmiş olan Laklar (110.000), güneydoğu kesiminde yaşayan Lezgiler (200.000), kuzeydoğuda yaşayan ve Türkçe konuşan Kumuklar (240.000), Khiv ve Tabasaran bölgesindeki Tabasaranlar (85.000), Çeçen Cumhuriyeti'ne yakın yerlerde bulunan Çeçenler (60.000) ve Kuma ile Terek ırmakları arasındaki Nogay steplerinde yaşayan Nogaylar (70.000), Dağıstan'daki önemli etnik toplulukları meydana getirirler. Bunların dışında Rutullar (20.000), Agullar (10.000), Tatlar (10.000), Tatarlar (10.000) ve Tizahurlar (7.000) gibi daha az nüfuslu grupların yanında özellikle şehir merkezlerinde önemli oranda Ruslar ve Ukraynalılar da bulunmaktadır.

Dağıstan nüfusunun büyük çoğunluğu Sünnî müslümandır. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren Nakşibendî tarikatı bölgede büyük bir nüfuz kazandı ve Ruslar'a karşı başlatılan cihad harekâtını organize ederek prestij sağladı. Dindar olan halk ilme önem vermiş ve hemen her dağ köyünde bir medrese yaptırmıştır. 1913'te Dağıstan'da 360'ı ulucami olmak üzere 2060 cami vardı. Komünist yönetim sırasında bu sayı yirmi yediye düşmüştür (1984).

Ekonomi. Dağıstan petrol, doğalgaz ve maden kaynakları bakımından zengin bir ülkedir. Yüzey şekilleri engebeli olduğundan madenlerden yeterince istifade edilememektedir. Endüstrisinin temeli Mahaçkale ve İzerbaş yakınlarındaki petrol ve doğalgaz yataklarına dayanır. Ayrıca makine ve inşaat malzemeleri yapımı, gıda ve cam üretimiyle ilgili sanayi tesisleri vardır. Halıcılık ve el sanatları yaygındır. Terek ve Sulak nehirleri üzerinde kurulan barajlarda elektrik üretilir. Halkın büyük bir bölümü başta hayvancılık olmak üzere tarımla uğraşır. Hazar denizi sahillerinde balıkçılık önemli bir yer tutar. Dağıstan Bakü, Moskova ve Astragan'a demiryoluyla bağlıdır. Demiryolu istasyonları aynı zamanda karayoluyla da birbirlerine

bağlanmıştır. 1989 rakamlarına göre Dağıstan'da 600 orta dereceli okul, yirmi yedi meslek lisesi ve Dağıstan Devlet Üniversitesi'ne bağlı beş yüksek okul vardır.

Tarih. Dağıstan ilk İslâm fetihleri sırasında müslümanların akınlarına mâruz kaldı. Sürâka b. Amr kumandasındaki İslâm ordusu Derbend'in fethiyle görevlendirildi. Sürâka'nın ölümünden sonra Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî başkumandanlığa getirilerek bölgeye hâkim olan Hazarlar'la savaşa memur edildi. Onun Hazarlar'la çarpışırken şehid düşmesi üzerine kardeşi Selmân b. Rebîa savaşa devam ederek muhtemelen 32'de (652-53) Derbend'i fethetti. Selmân b. Rebîa daha sonra Hazarlar'ın başşehri Belencer'e kadar ilerlediyse de geri çekilmek zorunda kaldı. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724-743) halifenin kardeşi Mesleme fetihleriyle bölgede İslâm hâkimiyetini kurmayı başardı. Daha sonraki yıllarda Emevî kumandanlarından Mervân b. Muhammed de Dağıstan'a başarılı akınlar düzenledi. Fakat bölgedeki İslâm hâkimiyeti, 180 (796) yılında Hazarlar'ın Derbend'i zaptetmesiyle sona erdi. Abbâsîler'in ilk zamanlarında da Hazarlar'la mücadele sürdürüldü. İki asır devam eden bu mücadele müslüman Araplar'ın zaferiyle sona erdi.

815 yılında Şeyh Ebû İshak ile Şeyh Muhammed el-Kindî yaklaşık 2000 kişiden oluşan bir gönüllü ordusuyla Dağıstan'a girerek İslâmiyet'i yaymaya çalıştılar. Dağıstan Abbâsîler zamanında Azerbaycan ve Ermîniye valileri tarafından idare edildi. Abbâsîler'in zayıfladığı bir dönemde 869'da Hâşimî hânedanı Derbend'i merkez yaparak burada hüküm sürmeye başladı. X. yüzyılda Sâcoğulları Derbend'e hâkim olduysa da Hâşimîler kısa bir süre sonra şehri tekrar ele geçirdiler. XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu Türkleri bölgenin bir kısmını hâkimiyetleri altına aldılar. Dağıstan 1222'de Moğol istilâsına uğradı. XI-XIII. yüzyıllarda Karadeniz'in kuzeyinde ve Kafkaslar'da hüküm süren Kumanlar (Kıpçaklar) Dağıstan'a kadar sokularak bölgenin Türkleşmesinde önemli rol oynadılar. Daha sonra sırasıyla İlhanlılar, Altın Orda Hanlığı, Timurlular, Şirvanşahlar ve Safevîler Dağıstan'a hâkim oldular. Dağıstan 1578-1606 yılları arasında Osmanlı hâkimiyeti altında kaldı.

Safevîler'in XVII. yüzyılın başlarında Dağıstan'da Şiîliği yaymak için başlattıkları harekât Dağıstanlılar'ın şiddetli tepkisiyle karşılaştı. 1607'de

Şah I. Abbas Şamahı Kalesi'ni kuşatarak ele geçirdi. Osmanlılar burayı hiç kimsenin canına dokunulmaması şartıyla teslim ettikleri halde Şah Abbas pek çok kişiyi öldürttü ve 1639'da Dağıstan'da önemli bir nüfuz tesis etti. Dağıstan XVI. yüzyıldan itibaren Ruslar'ın da ilgisini çekmeye başlamış ve XVII. yüzyılın başlarından itibaren İranlılar, Ruslar ve Osmanlılar arasındaki nüfuz mücadelesine sahne olmuştur.

XVIII. yüzyılın başlarında Safevîler güçlerini kaybetmeye başladıklarında Dağıstanlılar Gazi Kumuk Hanı Çolak Surhay Han'ın önderliğinde birleşerek Şemahi'yi geri almayı başardılar ve İran'a karşı zafer kazandılar (1712). Başarılarını devam ettirmek için Osmanlı yönetiminden yardım isteyen Dağıstanlılar'a Babıali yardım ve hanlarına hediyeler göndererek himayesine aldı.

Rus Çarı Büyük Petro, Rus tüccarlarının öldürülmelerini bahane ederek 1722'de İran'a karşı bir savaş açtı ve Derbend'i işgal etti. Osmanlı Devleti, kendi himayesinde olduğundan Petro'yu protesto edip Derbend'i terketmesini istedi. Ruslar Dağıstan'ın iç kısımlarında tutunamamışlarsa da Hazar sahillerine doğru egemenliklerini genişlettiler ve ancak Mustafa Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla Bakü önlerinde durdurulabildiler. Rusya ile İran arasında 1724'te imzalanan bir antlaşma ile Derbend, Bakü ve bölgedeki diğer bazı yerler Rusya'ya bırakıldı. Nadir Şah, Ruslar'a karşı sürdürdüğü mücadeleler sonunda 1732'de imzalanan Reşt Antlaşması'yla Dağıstan'ın güneyini, Derbend ve Bakü'yü, 1735 tarihli antlaşma ile de Sulak ve Kura (Kür) nehirleri arasında kalan bazı toprakları ele geçirdi. 1747'den sonra Ruslar Dağıstan'da yeniden nüfuz kazanmaya çalıştılar. 1785'te Kafkasya valiliğini ihdas ederek hâkimiyetlerini büyük ölçüde sağlamlaştırdılar. İmam Mansûr Dağıstanlılar'ı bir safta toplayıp bütün İslâm ülkelerini cihada çağırdıysa da başlatılan isyan başarılı olmadı. 1791'de esir alınan İmam Mansûr'un 1794'te öldürülmesinden sonra yerine Gazi Muhammed geçti. Onun zamanında Ruslar'la İranlılar arasında imzalanan Gülistan Antlaşması ile (1813) Dağıstan Ruslar tarafından ilhak edildi. Gazi Muhammed 1832'de Ruslar'la çarpışırken şehid düştü. Yerine geçen Hamzat Bey ölümüne kadar (1834) mücadeleyi sürdürdü. Onun vasiyeti üzerine imamlığa seçilen Şeyh Şâmil cihad hareketini daha ciddi bir şekilde organize etti ve tam yirmi beş yıl boyunca Ruslar'la kahramanca savaştı. Nihayet 25 Ağustos 1859'da

General Baryatinski kumandasındaki ağır silâhlı Rus birliklerine teslim olmak zorunda kaldı. Ruslar Şeyh Şâmil'in teslim olmasından sonra imamlara karşı mahallî beyleri destekleme kararı aldılar. Ancak 1862'de bu siyasetten vazgeçip Avar Hanlığı'na son verdiler ve idareyi askerî valilere bıraktılar. 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan faydalanan Dağıstanlılar Abdurrahman Efendi başkanlığında millî bir hareket başlattılar. Ancak Ruslar Osmanlı sınırından çektikleri askerleri Dağıstan'a sevkederek bu isyanı bastırdılar. 1905'te başlatılan ikinci isyan da başarılı olmadı. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Terek-Dağıstan mahallî hükümeti kuruldu. 11 Mayıs 1918'de Dağıstan Osmanlılar'ın desteğiyle Dağıstan ve Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti adı altında bağımsızlığını ilân etti. Fakat Abdülmecid Çermoyev başkanlığındaki yeni hükümet duruma yeterince hâkim olamadan Mondros Mütarekesi imzalandı ve Osmanlı ordusu Kafkasya'yı tahliye etti. Böylece Rus kuvvetleri önünde yalnız kalan Dağıstan 1919'da yeniden işgal tehlikesiyle karşılaştı. 30 Mart 1920'de Kızılordu Timurhanşura'ya girdi ve Dağıstan'ı işgale başladı. 20 Ocak 1921'de Rusya Federatif Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne tâbi Dağıstan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. 1922-1923 yıllarında Hasavyurt, Kızılyar, Acıgöl sancak ve bölgeleri de Dağıstan'a dahil edildi. II. Dünya Savaşı'nın başında Dağıstan'ın Terek ve Kuma ırmakları arasında kalan kuzey kısmı Rusya Federatif Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlandı. Ancak 1957'de bu bölgenin küçük bir kısmı hariç geri verildi. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Dağıstan Rusya Federasyonu'na bağlı özerk cumhuriyet statüsünü korumuştur.

Dil ve Edebiyat. Pek çok kavmin birbirine karıştığı ve birlikte yaşadığı bir ülke olan Dağıstan'ın dil ve edebiyatı çeşitlilik gösterir. 1640'ta Dağıstan'ı ziyaret eden Evliya Çelebi, bugün Dağıstan'daki mahallî dilleri konuşan Kaytaklar'ın o zaman Moğolca konuştuklarını ve bunların Mahan'dan gelme Moğol Türkleri olduklarını söyler (Seyahatnâme, II, 292). Dağıstan'da Hunzak, Hundaşı, Balkar, Kazar-Begüm, Okuzkent, Bayat, Etrek,

Terekeme gibi Hun, Avar, Bulgar, Hazar ve Oğuz Türkleri'ne ait bazı yer isimleri hâlâ muhafaza edilmektedir. Çok sayıda etnik unsurun yaşadığı Dağıstan'da dil birliğini sağlamak her zaman ilk sırayı işgal eden önemli meselelerden biri olmuştur. Araştırmalar, Dağıstan dillerinin Türkçe

etrafında birleşmeye doğru bir tekâmül seyri takip ettiğini göstermektedir. 1860'ta Kaluga'da sürgün hayatı yaşayan Şeyh Şâmil'i ziyaret eden İ. Zahar hâtıratında Şeyh Şâmil ile Avarlar'dan oluşan maiyetinin Âzerî Türkçesi konuştuklarını ve Kazan Türkleri'nden olup Rus ordusunda hizmet gören askerlerin de onlarla Âzerîce konuştuğunu anlatır (İA, III, 450). 1917'deki ihtilâlden sonra hükümet eğitim ve öğretimin ilkokullarda mahallî dillerde, ortaokuldan itibaren ise Türkçe yapılmasına ve devlet dili olarak da Türkçe'nin kullanılmasına karar vermiştir. Ancak 1930 yılına kadar devam eden bu uygulamadan sonra Ruslar daha sonra Rusça'yı resmî dil ilân ettiler. Âsâr-ı Dağıstân adlı eserin yazarı Mirza Hasan Efendi Alkadarî gibi birçok müellif eserini Türkçe kaleme almıştır. Dağıstan dillerinde özellikle şifahî halk edebiyatı gelişmiştir ve Dağıstan çok zengin bir folklora sahiptir. Halk türküleri ve destanlarında başta Şeyh Şâmil olmak üzere Dağıstanlı mücahidlerin kahramanlıkları dile getirilir. Ayrıca Hz. Peygamber ile Ehl-i beyt ve ashâb-ı kirâmın hayatını anlatan manzum eserler yaygındır. Edebî eserler ise Avarlar ve Laklar'da XVII. yüzyıldan başlayarak büyük gelişme göstermiştir. Yazılı edebiyatın ilk örnekleri arasında Leylâ ve Mecnûn, Tâhir ile Zühre gibi edebî eserler, Dağıstanlılar'ın Ruslar'la mücadelesini anlatan kahramanlık hikâyeleri ve tıbba dair kitaplar bilhassa yaygındır. Lezgiler ve Kumuklar da XIX. yüzyılda yazılı edebiyata geçtiler ve özgürlük konusunda manzum eserler yazdılar. Dağıstanlı meşhur şairler arasında İrçi Kazak, Manay Alibeyoğlu, Mugan Batır, Temir Bulat, Mahmut, Hamza Tsadas ve XX. yüzyılın meşhur şairi Resul Hamzat sayılabilir. Resul Hamzat'ın Dağıstan edebiyatına dair eseri Benim Dağıstanım adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1984).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 296-299; Ya'kubî, Târîḫ, II, 336, 338, 426-428, 481; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 124, 163; İbn Rüste, Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 147-148; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 186, 217, 223, 227; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 11, 15, 320, 339, 394, 398; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 303-306; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 291-292; VII, 782-800; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, I, 393-394; Osmanlı Devleti

ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687-1908) (nşr. Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 61, 63, 66, 68-69, 71-72, 74-76, 78, 79, 80-81; Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri I (1578-1914) (nşr. Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 55, 67, 69, 76, 81, 85, 92, 94, 105-108, 110-111, 120-121, 126, 167, 169, 171, 192, 194, 196-200, 210, 224, 226; A. Berje, Materiali dlya Opisaniya Nagornago Dagestane, Tiflis 1859; P. Butkov, Materiali dlya novoy istorii Kavkaza s. 1722 po 1803 g. Çasti, I-III, SPB 1869; N. P. Dubrovin, İstoriya voyn i vladiçestva russkih na Kavkaze, I-VI, SPB 1871-1888; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2090-2092; N. Kuznetsov, Dağestan, Petersburg 1893; Alkadarî Hasan Efendi, Âsâr-ı Dağıstân, Bakü 1320/1902; B. F. Dobrinin, Geograpif Dagestanskoy SSR, Buynak 1926; Kadircan Kaflı, Şimali Kafkasya, İstanbul 1942, s. 25-28, 52-59, 78-114, 126-129, 145-206; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 155, 190, 441; Oçerki istorii Dagestana, I-II, Mahaçkale 1957; Kavkaza v 20-50 gg. XIX v. Sbornik dokumentov, Mahaçkale 1959; A. R. Şihsaidov, İslam v Srednevekovm Dagestane, Mahaçkale 1959; J. F. Baddeley, Ruslar'ın Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil (trc. Sedat Özden), İstanbul, ts.; Şerefeddin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961; N. A. Smirnov, Müridizm na Kavkaze, Moskova 1963; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 25-29, 31, 39, 40, 92, 98, 132, 238; a.mlf., Rusya Tarihi, Başlangıçtan 1917'ye Kadar, Ankara 1987, s. 330-331; Voprosi istorii Dagestana, Mahaçkale 1975; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas Ellerini Fethi 1451-1590, Ankara 1976, s. 59, 61, 63-64, 124, 167, 168, 177, 220, 251, 254, 260-261, 268, 275, 279, 284, 303, 305, 307-315, 317, 331, 333, 335, 371-372, 383-385, 387-388, 430, 440-442; Cemal Gökçe, Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti, İstanbul 1979; Şaban Kuzgun, Hazar ve Karay Türkleri, Ankara 1985, s. 22, 31, 37, 47-48; İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1986, s. 84, 103, 156-161, 182, 347; A. Bennigsen – Ch. L. Quelquejay, Sûfi ve Komiser: Rusya'da İslam Tarikatları (trc. Osman Türer), Ankara 1988, s. 113-114, 179-180, 183-184, 209, 224, 236-240, 245-249, 327-348; Mirza Bala, "Dağıstan", İA, III, 447-451, 456-458; W. Barthold, "Dağıstan", a.e., II, 451-456; a.mlf., "Derbend", a.e., II, 532-539; a.mlf. – A. Bennigsen, "Daghistan", EI^2 (İng.), II, 85-89; H. Carrère d'Encausse, "Derbend", a.e., II, 206; Ahmet

Önkal, “Bâhilî, Abdurrahman b. Rebîa”, DİA, IV, 483-484; “Dağıstanlılar”, Müslüman Halklar Ansiklopedisi, İstanbul 1990, I, 283-290.

Ziya Musa Buniyatov

DAĞISTÂNÎ, Ömer Ziyâeddin

(ö. 1850-1920)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Kuzey Kafkasya'da Koysu nehri kıyısında bulunan Çerkay kasabasına bağlı Miyatlı köyünde doğdu. Babası Abdullah Dağıstânî Avar Türkleri'ndendir. Ailenin sekiz çocuğundan yedincisi olarak dünyaya gelen Ömer Ziyâeddin babasından Arapça ve çeşitli Kafkas dillerini öğrendi; ayrıca medreseye devam ederek dinî ilimleri tahsil etti. 1876 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Şeyh Şâmil'in oğlu Gazi Mehmed Paşa'nın maiyetinde Kafkas cephesinde muharebeye katıldı. Savaşın ardından İstanbul'a gitti. Bir müddet sonra Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Gümüşhânevî Ahmed Ziyâeddin Efendi'ye intisap etti. Şeyhinden tefsir, hadis, fıkıh icâzeti aldı ve halife tayin edildi. Aralık 1878'de Edirne İkinci Ordu Alay müftülüğüne getirildi. Ertesi yıl kendisine İstanbul müderrisliği tevcih olundu. Edirne'de Eylül 1892 tarihine kadar görev yaptı. Haziran 1893-Mayıs 1901 yılları arasında Malkara kadılığı görevinde bulundu. 1903'te Kudüs mevleviyetine, ertesi yıl Tekirdağ kadılığına tayin edildi. Bu görevde iki yıl kaldıktan sonra İstanbul'a yerleşti (1906). 1908'de saltanat ve hilâfeti savunan Hadîs-i Erbaîn fî hukūki's-selâtîn adlı eserini neşretti. Haziran 1909'da 31 Mart Vak'ası'na karıştığı, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti ve Derviş Vahdetî ile ilgisi olduğu iddiasıyla Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından müebbet kalebentliğe mahkûm edildi. Cezası bir süre sonra sürgüne çevrilerek Medine'ye gönderildi. Medine'ye gelen Hidiv Abbas Hilmi Paşa'nın daveti üzerine yedi ay sonra İskenderiye'ye gitti. Müntezeh Sarayı'nda hidivin saray hocalığını ve imamlığını yaptı. 1912 yılında çıkarılan genel af üzerine şeyhülislâmlığa

başvurarak görev istediyse de kendisine olumlu cevap verilmedi. Mısır'da yaklaşık yedi yıl kaldıktan sonra İstanbul'a döndü (1916). 5 Ağustos 1919'da Süleymaniye Medresesi'nde hilâfiyat ve 27 Ekim 1920'de hadis müderrisliğine tayin edildi. 1919'da İsmâil Necati Efendi'nin vefatı üzerine boşalan Gümüşhânevî Dergâhı meşihatına getirildi. 30 Kasım 1920 günü vefat etti. Süleymaniye Camii hazîresinde Gümüşhânevî'nin halifelerine

ayrılan bölüme defnedildi. Dört defa evlenen ve yirmi dört çocuğu olan Ömer Ziyâeddin'in ilk üç evliliğinden doğan çocukları yaşamamıştır. Soyu, son eşi Nazife Hanım'dan (Binatlı, ö. 1962) doğan sekiz çocuğundan beşiyle devam etmektedir.

Eserleri. Ömer Ziyâeddin başta hadis olmak üzere fıkıh ve kıraat gibi ilimlerle meşgul olmuş, bu sahalarda çeşitli eserler kaleme almıştır. Eserleri şöhret ve nüfuzunun geniş bölgelere yayılmasından dolayı İstanbul dışında Dağıstan, Mısır, Trabzon, Bursa ve Edirne'de de yayımlanmıştır. 1. et-Teshîlâtü'l-ʿaṭıre fî ḳırâʾati'l-ʿaşere (İstanbul 1304). 2. Âdâbü ḳırâʾati'l-Ḳurʾân (İstanbul 1326). 3. Tercüme-i Akāid-i Nesefiyye (Bursa 1308). 4. Sünenü'l-aḳvâli'nnebeviyye mine'l-eḥâdîs̱i'l-Buḫâriyye (İstanbul 1308). 5. Hadîs-i Erbaîn fî hukūki's-selâtîn (İstanbul 1326). Eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 3729). 6. Zübdetü'l-Buḫârî (Kahire 1330). 7. Zevâʾidü'z-Zebîdî (Kahire 1325). 8. Zübdetü'l-Buhârî Tercümesi (I-II, Trabzon 1341-1345). 9. Mir'ât-ı Kānûn-ı Esâsî (İstanbul 1324). 10. Beyânât-ı Fetâvâ-yı Ömeriyye fi't-tarâiki'l-aliyye (Edirne 1301). Bu eser Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar adıyla İrfan Gündüz ve Yakup Çiçek tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1984). 11. Mevlid-i Şerîf (Edirne, ts., Avarca). 12. Kısas-ı Enbiyâ (Dağıstan, ts., Avarca, manzum). 13. Mu'cizâtü'n-nebî (Edirne 1304). 14. Kitâbü'l-Mu'cizât li-cemîi'l-enbiyâ (İstanbul 1338).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Dosya nr. 1366; Cemaleddin Server Revnakoğlu, İstanbul Tekkeleri Notları, Divan Edebiyatı Müzesi, Arşiv B, Zrf., 89; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 189-190; Şerafettin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar Tarihi, İstanbul 1961, s. 248; Sadık Albayrak, Yürüyenler ve Sürünenler, İstanbul 1979, s. 139-141; a.mlf., Osmanlı Uleması, IV-V, 382-383; İrfan Gündüz, Gümüşhanevî Ahmed Ziyâeddin, İstanbul 1984, s. 148-153.

Yusuf Ziya Binatlı

DAĞLIOĞLU, Hikmet Turhan

(ö. 1900-1977)

Araştırmacı, yazar.

Bugün Suriye sınırları içinde kalan Deyrizor kasabasında doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada yaptı. Yüksek öğrenimine Macaristan'ın Budapeşte şehrindeki Yüksek Sanatlar Okulu'nda devam etti (1916-1919). Bu arada tanınmış Türk folkloru araştırmacısı Ignachi Kunoş'un derslerine de girdi. Böylece ömrü boyunca ilgi duyacağı folklor konuları hakkında ilk önemli bilgileri edindi.

1919'da Türkiye'ye dönünce sırasıyla İznik, Adapazarı, Mudurnu ve Bolu'da ilkokul öğretmenliği yaptı. Kurtuluş Savaşı'na katıldı, savaşın sonlarına doğru Gaziantep Sultânîsi'ne kısm-ı ibtidâî muallimi oldu. Bir süre sonra Isparta İdâdisi Türkçe muallimliğine nakledildi (1923). Üç yıl burada kaldıktan sonra Karesi (Balıkesir) Ortaokulu Türkçe öğretmenliğine tayin edildi. Daha sonra İzmir Erkek Lisesi'nde ve İlköğretmen Okulu'nda çalıştı.

İzmir'deki öğretmenliklerinin ardından elsine-i Şarkiyye mütehassısı ve tasnif memuru unvanıyla İstanbul Şark Eserleri Müzesi'nde görev aldı. Bu arada Kabataş Erkek Lisesi'nde de öğretmenliğe devam etti; İstanbul Belediye Konservatuvarı'nın düzenlediği derleme gezilerinin beşincisine katıldı (Ağustos 1932). 1934'te Ankara Arkeoloji Müzesi müdürü oldu. Bir süre sonra daha önce görev yaptığı Adapazarı'na Türkçe öğretmeni olarak döndü (1940). Üç yıl burada kaldıktan sonra tekrar İstanbul'a gelerek Cağaloğlu ve Yenikapı ortaokullarında çalıştı. VII. dönem Antalya milletvekili seçildi (1943-1946). Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu müfettişi olarak devlet kademelerindeki görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a yerleşti. Son olarak Türkiye Sivil Emekliler Derneği başkanlığı yaptı. 26 Kasım 1977'de İstanbul'da vefat etti, Karacaahmet Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Dağlıoğlu’nun ilk yazıları Isparta vilâyet gazetesinde (1923-1928) yayımlandı. Halkevi mecmuaları arasında önemli yerleri olan Halk Bilgisi Haberleri (Ankara 1929-1931 ve İstanbul 1933-1942) başta olmak üzere Ün (Isparta), Çorumlu (Çorum), Başpınar (Gaziantep), Yeni Türk (Eminönü), Uludağ (Bursa), Kaynak (Balıkesir) ve Ülkü (Halkevleri Genel Merkezi, Ankara) gibi yayın organlarında tarih, sanat tarihi ve folklor konularında yazılar yazdı. Gaziantep tapu defterleri ve Bursa tarihi üzerinde çalıştı. Türk Dil Kurumu ile iş birliği yaparak halk ağzından derlemeler ve atasözleri toplama faaliyetlerinde bulundu. Ayrıca şiir, hikâye ve bazı ders kitapları da kaleme aldı.

Eserleri. Şemseddin Sâmi, Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1934); Milâdî XVI. Hicrî X. Asırda Antep (I, Gaziantep 1937; II, 1939); Milâdî XVI. Hicrî X. Asırda Gaziantep Köyleri (Gaziantep 1938); Haleb’in En Eski Tarihi (Gaziantep 1937); Onaltıncı Asırda Bursa 1558-1589 (Bursa 1940).

BİBLİYOGRAFYA

M. Şakir Ülkütaşır, Cumhuriyetle Birlikte Türkiye’de Folklor ve Etnografya Çalışmaları, Ankara 1972, s. 36; Şerif Baykurt, Türkiye’de Folklor, Ankara 1976, s. 137; İhsan Hınçer, “Hikmet Turhan Dağlıoğlu (1900-1977)”, TFA, sy. 341 (1977), s. 8175-8176; Zümrüt Nahya, “Hikmet Turhan Dağlıoğlu”, THA Yıllık (1977), s. 372; Mahmut H. Şakiroğlu, “Hikmet Turhan Dağlıoğlu (1900-1977)”, STY, IX-X (1979-1980), s. 287-289, 291, 294, 297, 307.

Turgut Akpınar

DAĞSEVEN, Yusuf

(ö. 1871-1945)

Son devrin tanınmış hânende ve bestekârlarından.

İstanbul Üsküdar'da doğdu. Mutasarrıf Hacı Ali Bey'in oğludur. İlk öğrenimini Doğancılar'daki Fıstıklı Mektebi'nde yaptı. Paşakapısı Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Edirne İdâdî'sine devam etti. Üçüncü sınıfta iken Müşir Ârif Paşa'nın delâletiyle saraya alındı. Sarayda okuduğu bir ezanı dinleyen Sultan II. Abdülhamid'in takdirini kazanarak müezzinliğe ayrıldı. Bilhassa sesinin güzelliğiyle dikkati çekti ve Muzıka-i Hümâyun'a girdi. Burada yüzbaşı rütbesine kadar yükseldi. Hayatının son yılları hakkında herhangi

bir bilgi elde edilememiştir. Üsküdar'da vefat etti.

Muzıkalı Yusuf Bey olarak da tanınan Yusuf Dağseven, devrinde bilhassa hânendeliğiyle şöhret kazanmış mûsikişinaslardandır. İlk mûsiki derslerini hünkâr başmüezzini Miralay Eyyûbî Bahâeddin Bey'den almış, neyzen Hammâmîzâde Osman Bey'den de özellikle dinî eserler meşketmiştir. Mûsikideki temel bilgileri Muzıka-i Hümâyun'da edindiği ve daha sonra kendisini bu sahada yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Hânendeliğinin yanı sıra bestekârlığı ile de bilinen Dağseven bazı şarkı ve ilâhiler bestelemiştir. Zamanımıza bunlardan ancak iki ilâhisi ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 651, 701; Şengel, İlâhîler, I, 162; Töre, İlâhîler, V, 56; Yılmaz Öztuna, Dede Efendi, İstanbul 1987, s. 80; a.mlf., BTMA, I, 205; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme [baskı yeri ve yılı yok], TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları nr. 34, II, 196.

Nuri Özcan

DAHHÂK

ضحّاك

Eski İran mitolojisinde, Hint-İran ortak geleneğinden kalma insan vücutlu ejder veya ejder görünümlü insan.

İslâmî kaynaklarda Dahhâk olarak geçen kelime Avesta'da Azi Dahâka, Pers literatüründe Azdahâ, Pehlevî metinlerinde Az [i] dahâg, Ermenice'de Azdahak şeklindedir. Avesta'da azi (ortak Hint-İranca'da ahi) "yılan" veya "ejder" anlamında kullanılır. Bu kelimenin Latince'deki anquis ile akraba olduğu anlaşılmaktadır. Aynı kelime Sanskritçe ve Sırpça'da az, Ermenice'de iz, Polonya dilinde vaz, Grekçe'de ise ekhis şeklindedir. Dahhâk kelimesinin Sanskritçe'de "köle" anlamında dasa, Persçe'de "düşman" anlamında dahadan geldiği ileri sürülmektedir. Bununla birlikte genellikle dahhâkin "insan" anlamına geldiği ve Sanskritçe kökenli olduğu kabul edilmektedir.

Geleneksel Ön Asya folklorunda Dahhâk tarihî ya da mitolojik bir şahsiyet olarak ortaya çıkar. Meselâ Fars literatüründe ve folklorunda Dahhâk bir Arap kralıdır, Dieulafoy'a göre Zoak adında Suriyeli bir prenstir. Arap geleneğinde Asurbanipal olarak görülür. Dahhâk'in lakabı olan Baevaraspa kelimesi Şehnâme'de Biyâresb, Şerefnâme'de Bîveresb olarak geçer. Thomson'a göre bu ad Kaldeliler arasında insan başlı, at vücutlu bir yaratık olan Piurid'e kadar uzanır.

İran folklorunda büyük bir hayvan şeklinde tasvir edilen Dahhâk bazan yılan, bazan da aslan olarak düşünülür. Nevruz, Azi Dahhâk'in öldürülüşünün kutlanışını ifade eder. Bazı söylentilere göre Dahhâk'in iki omuzunda çıban, kimilerine göre de yılanlar vardır. Yılanlar ancak insan beyniyle beslendiğinden Dahhâk her gün insan beyni yerdi. Bu mitos kahramanını, Hint-İran kavimlerinin birbirinden ayrılmadığı dönemlerde İranlılar, semavî suları tutarak kuraklığa yol açan ve açlığa sebep olan, sonunda Rig Veda'daki İndra ve Vritra mitinde olduğu gibi bir kahraman tarafından yenilgiye uğratılan canavar olarak düşünmüşlerdi.

Dahhâk motifi Hint-İran ortak mirasının eski bir ürünü ise de ona ait en erken referanslar Avesta'da bulunur. Öte yandan Bûndahişn, Pehlevî Rivâyât Denkard, Şehnâme gibi geç döneme ait eserlerde de bu motifin işlendiği görülür; ne var ki bunlar otantik durumdan uzaklaşmış anlatımlardır.

Avesta'ya göre Dahhâk üç ağızlı, üç başlı, altı gözlü, çirkin, çok güçlü, şeytanımsı bir ejder-canavardır. Avesta'da Dahhâk'in Babilonya'da Arduui Sûrâ'ya tapan biri olduğu söylenir. Bûndahişn'e göre Dahhâk Babel'de bir mekân yaptırmıştır. Denkard'da Dahhâk'in dünyayı yok edecek bir ırk olarak Araplar'dan geldiği, büyü ile Babel'de olağan üstü işler yaptığı, bu işlerle halkı putperestliğe davet ederek onları baştan çıkarmaya çalıştığı ve Ferîdun tarafından yenilgiye uğratıldığı anlatılır. Pehlevî metinlerine göre Dahâg, "hak Mazdacı din"in muhalifi olarak "bâtıl din"in kurucusu ve yayıcısıdır. Denkard'da bâtıl dinin ve gayri meşrûluğun yeryüzüne getirilmesine aracılık edenin Dahhâk olduğu söylenir; böylece o insanları fesada sürüklemiştir.

Pehlevî metinlerinden itibaren Dahhâk'in (Dahâg) efsanevî İran yöneticileri (Pîşdâdiyân) listesine dahil edildiği görülür. Bu metinlerde Dahhâk'in kötü ve zalimce idaresi ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bûndahişn'de soyu şeytanın ruhuna kadar çıkarılır. Pehlevî metinlerinde Dahhâk ile ilgili en önemli anlatım, onunla Ferîdun'a atfedilen eskatolojik roldür. Rivayete göre Dahhâk Ferîdun tarafından yakalandıktan sonra öldürülmeyip Demâvend dağında zincire vurulur; ancak o zincirlerini kırarak kurtulur ve yeryüzünde kötülük yapmaya başlar; giderek insanların, hayvanların ve bitkilerin üçte birini yer; daha sonra Kirsâsp adlı bir kahraman tarafından öldürülür. Bunun üzerine bütün yeryüzü bayram eder ve her şey yeniden başlar (EIr., III, 191-195).

Dahhâk mitosu İslâm geleneğinde de bir zulüm örneği olarak yer alır. Rivayete göre Dahhâk, Nûh tûfanından sonra gelen ve bütün dünyaya hâkim olan hükümdara verilen bir addır. Nûh'un oğlu Yâfes'in neslinden olup tûfandan sonra 1000 yıl yaşamış ve hüküm sürmüştür. Saltanatının son 200 yılında iki omuz başında İblîs'in yaptığı bir hile ile iki yılan başı belirmiştir. İblîs Dahhâk'in rüyasına girerek bu yılanların verdiği

rahatsızlıktan kurtulması için yılanları her gün iki beyinle beslemesini tavsiye etmiştir. Sonunda İsfahan'da Gâve (Kavat) adında bir demirci, iki oğlunun bu yüzden öldürülmesi üzerine Dahhâk'e baş kaldırır. Bütün halk demirci Gâve'nin çevresinde toplanır ve Dahhâk'in öldürttüğü Cem'in oğullarından Ferîdun'u şah ilân ederler. Ferîdun ile Dahhâk orduları arasında yapılan savaşta Dahhâk ve ordusu yenilir. Dahhâk kaçarsa da Gâve yetişir ve onu öldürür.

İslâm kaynaklarında Dahhâk'e ait sıfatların çoğunun deccalın sıfatlarıyla benzeştiği görülür. Dahhâk yeryüzünde azgınlık çıkarmış, 1000 yıl hüküm sürmüş, Rey ile Taberistan arasındaki Debâvend'de bağlanmıştır. Onun Ferîdun tarafından bağlanışı bayram (Mihricân) ilân edilmiştir (Mes'ûdî, I, 223-224). Taberî'ye göre Dahhâk, Bîveresb adıyla Cemşîd'e karşı isyan etmiş ve onu testereyle kesmiştir (Târîḫ, I, 194-201). Hişâm b. Kelbî'den gelen rivayette Dahhâk'in baş kaldırdığı kişi Cem olarak gösterilir (a.g.e., I, 178). Dahhâk'in Nemrud olduğu da söylenir (a.g.e., I, 196). Bir rivayete göre ise Dahhâk'in iki kolundan çıkan gerçekte yılan değil et parçalarıydı. Dahhâk insanları

korkutmak için bunların yılan olduğunu söylüyordu (a.g.e., I, 198). Bazı rivayetlerde ömrünün 1000 yıl, saltanatının 600 yıl, bazılarında ömrünün 1100, saltanatının da 1000 yıl sürdüğü kabul edilir (a.g.e., I, 200). İbnü'l-Esîr'e göre Dahhâk ilk firavundur (el-Kâmil, I, 74). Başka bir rivayete göre ise Cem'den sonra kral olmuş, Nemrud diye anılmıştır.

Firdevsî'ye göre Dahhâk Padişah Merdâs'ın oğludur. Cesur, çevik, fakat şehvete tapan kötü huylu biridir. Ona Pehlevî dilinde Biyâresb denirdi ki "biyur" 10.000 mânasına gelir. 10.000 altın dizginli atı olduğu için bu adı almıştır (Şehnâme, I, 46-97).

Sonuç olarak denebilir ki Dahhâk mitosu, henüz Hint-İran kabilelerinin birbirinden ayrılmadığı dönemlerde ortaya çıkmış bir Ârî mitosudur. Grekler'deki Zeus-Typhon çekişmesinden Hindistan'da İndra ve Vritra arasındaki mücadeleye kadar bütün Ârî geleneğinde biri düzeni koruyan, diğeri yıkmaya çalışan iki mitolojik kahraman figürü benimsenmiş olup Dahhâk de düzene karşı mücadele veren gücü sembolize edenlerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 223-224; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 178, 194-201; Firdevsî, Şehnâme (trc. Necati Lugal), İstanbul 1956, I, 46-97; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 74-77; Şeref Han, Şerefnâme (trc. Mehmet Emin Bozarslan), Ankara 1975, s. 19; R. W. Thomson, Aqathangelos History of Armenians, Albany 1976, s. 217; "Dahhâk", TA, XII, 196; P. O. Skjaervo v.dğr., "Azadahā", EIr., III, 191-204; N. Söderblom, "Ages of the world (Zorastrian)", ERE, I, 205-207.

Kürşat Demirci

EDEBİYAT.

Dahhâk klasik Türk ve İran edebiyatlarında, Arap ve Fars folklorundaki şahsiyeti ve özellikleri etrafında gelişen çeşitli vasıflarıyla teşbih ve mecazlara konu olmuş efsanevî bir kahraman olarak yer almıştır.

Dahhâk'in edebiyatta en önemli vasfı, Firavun ve Nemrut gibi zulüm ve kötülük timsali oluşudur. Âşığa eziyet ettiği için sevgili de zaman zaman Dahhâk'e benzetilir. Bu teşbihte, omuz başlarında bulunan ve insan beyniyle beslenen yılanlar sebebiyle Dahhâk-i Mârî olarak da anılan Dahhâk'in haline kıyasen sevgilinin omuzlarına kadar uzanan saç örgüleri yani zülüf de yılana benzetilir. Necâtî Bey'in, "Başı dururken iki omuzunda zülf-i yâr/Dahhâk-vâr lebleri yetîme güler" beyti, insan beyni yediğinde ağrıları hafifleyen ve gülen Dahhâk'i tasvir eder.

Ancak zulüm ebediyen devam edemeyeceği gibi zâlim de ebediyen pâyidar olamayacağından Dahhâk'in karşısına halktan bir kişi olan demirci Gâve çıkar; ona isyan ederek yok olmasını sağlar ve yerine Ferîdun'u tahta çıkarır. Ziyâ Paşa'nın, "Bir abd-i Habeş dehre olur bahş ile sultân/Dahhâk'in eder mülkünü Gâve perîşân" beyti bunun ifadesidir. Dünyanın vefasızlığı Dahhâk gibi kudret ve azametiyle tanınan, zulmünden ve kendisinden korkulan bir hükümdarı bile alt etmiştir. Nevres, "Vefâsı yok demişler âlemin Cemşîd ü Dahhâk'e/Görenler sûret-i nîk ü bedi âyîne-i

Cem'de" beytiyle bunu anlatır. Bu beyitte olduğu gibi Dahhâk çeşitli vesilelerle Cemşîd ile bir arada anılır. Bu alâka, Dahhâk'in Cemşîd'i yenerek onu kaçmaya mecbur etmesi ve yerine geçmesinden doğmuştur.

Dahhâk'in Gâve tarafından mağlûp edilmesiyle Ferîdun onun yerine geçtiği için çeşitli beyitlerde Cemşîd-Dahhâk-Gâve-Ferîdun bir arada zikredilir. Hayâlî Bey'in, "Bâb-ı işrethâne-i Cemşîd'e yazılmış bu kim / Bir kadeh mey yeğdurur gencîne-i Dahhâk'ten" ve, "Doludur bâde-i isyân ile bezm-i mecâz içre / Ferîdun câmıdır yâ sâgar-ı Dahhâk'tir gönlüm" beyitlerinden birincisinde Dahhâk-mâr (yılan) münasebetinden mârgenc (hazine) çağrışımı doğmuş, oradan da bir kadeh içkinin hazineye tercihi şeklindeki klasik anlayış beliğ bir şekilde ifade edilmiştir. İkinci beyitte ise gönül, Ferîdun veya Dahhâk'in isyan bâdesiyle dolu kalbine benzetilmiştir.

Divan edebiyatının dinî ve tasavvufî metinlerinde yılan, insanın nefsinde gizli olan kötü duyguların veya bizzat nefsin, nefs-i emmârenin alâmeti olarak kabul edilir. Dahhâk de kötü ve zalim bir kişiliğe sahip olduğundan Dahhâkmâr-nefis arasında bu bakımdan münasebet kurulur. Hayâlî Bey'in, "Nefs-i ef'îsine zahîr olana / Pend bestir hikâye-i Dahhâk" beyti bu düşünceyi şiirleştirmiştir. Dahhâk mazmununa şiirlerinde sık sık yer veren Hayâlî Bey, devrinde bir iki mısra ile şair geçinip icâzet alanları beyin yiyen yılanlara benzeterek şöyle hicveder: "Bir iki mısrâ ile mağzını yerler nâsın / Dûş-i Dahhâk'teki ol iki mârân-şekl".

Şemseddin Sâmi de Şehnâme'deki Dahhâk efsanesinden ilham alarak onun zülmüne karşı ayaklanan Gave'nin hikâyesini konu alan bir tiyatro eseri yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayâlî Bey, Hayâlî Bey Dîvânı, İstanbul 1945, s. 28, 149, 253, 277, 336, 351; Levend, Divan Edebiyatı (İstanbul 1984), s. 157-158; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlîli, İstanbul 1971, s. 104; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 128; Ahmet Talât

Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar, Ankara 1992, s. 114; Ö. Faruk Akün, “Şemseddin Sâmi”, IA, XI, 414; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, I, Ankara 1989, s. 219-220.

Mustafa Uzun

DAHHÂK b. KAYS

الضحّاك بن قيس

Ebû Üneys (Ebû Abdirrahmân) Dahhâk b. Kays b. Hâlid el-Fihrî el-Kureşî (ö. 64/684)

Sahâbî, Kays kabilesinin reisi ve Emevî kumandanı.

Hayatının ilk dönemleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Hz. Peygamber'in vefatından altı veya yedi yıl önce (625-626) doğduğu rivayet edilmektedir. Sahâbî olduğu ihtilâflıdır. Ablası Fâtıma bint Kays, Medine'ye hicret eden ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden sahâbîlerdendir. Dahhâk'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği söylenen bir hadisi sadece Nesâî Sünen'ine almıştır. Hz. Ömer'den ve Habîb b. Mesleme el-Fihrî'den de hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Muâviye b. Ebû Süfyân, Saîd b. Cübeyr, Şa'bî, Simâk b. Harb, Ebû İshak es-Sebîî, Muhammed b. Süveyd el-Fihrî ve başkaları rivayette bulunmuşlardır.

Dahhâk Muâviye b. Ebû Süfyân'ın aşırı taraftarlarından olup Habîb b. Mesleme'den sonra el-Cezîre valisi tayin edilmiş ve Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar bu görevde kalmıştır. Sıffîn Savaşı'ndan önce emrindeki Suriye ordusuyla Harran ile Rakka arasındaki Merc mevkiinde, Hz. Ali'nin kumandanı ve el-Cezîre valisi tayin ettiği Mâlik el-Eşter'i mağlûp ederek onu Musul'a çekilmeye mecbur etti (36/656-57). Sıffîn Savaşı'nda da Muâviye'nin piyade kuvvetlerinin kumandanı olarak önemli rol oynadı. Savaştan sonra 3000 kişilik bir kuvvetle Hicaz üzerine yürüdü (39/659-60); Sa'lebiye üzerinden Kutkutâne'ye kadar ilerleyerek geçtiği yerleri yağma ve tahrip etti. Hatta hac için bile Mekke'ye gidilmesine engel oldu. Bunun üzerine Hz. Ali, Hucr b. Adî el-Kindî kumandasında 4000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Hucr'ün geldiğini öğrenen Dahhâk önce Tedmür'e, oradan da Dımaşk'a çekilmek mecburiyetinde kaldı.

Dahhâk'in bu tarihten itibaren faal bir göreve getirilmediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu dönemde Dımaşk'ta kalarak merkez teşkilâtında görev

almıştır. Nitekim bazı kaynaklar onun Muâviye devrinde sâhibü'ş-şurta* ve Dımaşk ordugâhının kumandanı olduğunu belirtirler. Abdullah b. Hâlid b. Esîd'in azledilmesinden sonra 54 veya 55'te (674, 675) Kûfe valiliğine tayin edildi. Dahhâk'in Kûfe valiliği 58 (678) yılına kadar devam etmiştir.

Halife Muâviye'nin, oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmek için çeşitli vilâyet temsilcileriyle Dımaşk'ta yaptığı toplantıda Dahhâk Yezîd'in meziyetlerinden bahsetmiştir. Muâviye hastalandığı zaman Dımaşk'ta bulunmayan oğlu Yezîd'in kendisinden sonra halife olmasını sağlamayı Dahhâk b. Kays ile Müslim b. Ukbe el-Mürrî'ye vasiyet etti. Ölünce de cenaze namazını Dahhâk kıldırdı ve vasiyetini yerine getirdi.

Dahhâk, Müslim b. Ukbe gibi Yezîd'in (680-683) sağ kolu olmuş ve itibarını onun devrinde de korumuştur. Yezîd'den sonra başa geçen oğlu II. Muâviye'nin iki ay sonra hilâfetten çekilmesi ve hemen sonra da ölmesi üzerine Emevî hânedanı arasında bir siyasî kriz ortaya çıktı. Çünkü II. Muâviye'nin çocuğu yoktu ve kimin halife olacağı belli değildi; kardeşi Hâlid ise henüz on altı yaşında bulunuyordu. Dımaşk'ta imâmeti II. Muâviye'nin isteği üzerine Dahhâk yürütüyordu. Dahhâk, Abdullah b. Zübeyr'i desteklemesine rağmen olayların takip edeceği seyri beklediği için bunu açıkça belli etmiyor ve tarafsız davranıyordu. Ümeyye ailesi içinde bile başta Mervân b. Hakem olmak üzere Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini tanımak isteyenler vardı. II. Muâviye'nin ölümünden sonra yeğenlerinin tarafını tutmaya devam eden Yezîd'in dayısı Hassân b. Mâlik b. Bahdel el-Kelbî, kabile mensupları ile Câbiye'ye çekildi. Öte yandan Mervân b. Hakem, Abdullah b. Zübeyr'e biat etmek için Mekke'ye doğru yola çıktı. Yolda Irak'tan dönmekte olan Ubeydullah b. Ziyâd'la karşılaştı ve onun tarafından halife olmaya ikna edildi. Daha sonra Ümeyye ailesi mensupları Hassân b. Mâlik b. Bahdel'in yanına Câbiye'ye gittiler. İbn Bahdel'in teşebbüsleri sebebiyle Dahhâk b. Kays tarafsız tutumunu terkederek İbn Zübeyr'i desteklediğini ima etmeye başladı. Dımaşk Camii'nde cuma namazından önce Kays ve Kelb kabileleri arasında küçük çapta bir kavga oldu. Ertesi gün Dahhâk yaptıklarından pişman olarak Câbiye'ye gidip kimin halife olacağına İbn Bahdel ile birlikte karar vereceğini açıkladı. Fakat Kays kabilesinin itirazı üzerine tekrar taraf değiştirdi.

Dahhâk b. Kays bu son gelişmeler üzerine, Ümeyyeliler'i destekleyen Kelb

kabilesinin çoğunlukta olduğu Dımaşk’ı terkederek Mercirâhit’te karargâh kurdu ve Abdullah b. Zübeyr’i desteklediğini ilân etti. Humus, Kınnesrîn ve Filistin ordugâhlarının Abdullah b. Zübeyr’den yana olan âmilleri ona yardımcı kuvvetler gönderdiler. Ümeyyeliler ise ailenin en yaşlısı olarak Mervân’ın halife olmasını kararlaştırdılar. Mervân Yezîd’in dul hanımı ile evlendi ve veliaht olarak da Hâlid b. Yezîd’i kabul etti. Daha sonra başta Kelb kabilesi olmak üzere Ümeyye ailesini destekleyen kabileler, Halife Mervân’ın kumandasında Dahhâk b. Kays üzerine yürüdüler. İki ordu 15 Zilhicce 64 (3 Ağustos 684) tarihinde Mercirâhit’te karşı karşıya geldi. Dahhâk’in 30.000 kişilik ordusuna karşılık Mervân’ın 10.000 civarında bir kuvveti vardı. Savaş yirmi gün bütün şiddetiyle devam etti. Sonunda Kayslılar büyük kayıplar vererek savaş meydanını terkettiler. Dahhâk, Zahme b. Ubeydullah el-Kelbî tarafından öldürüldü. Kays kabilesinin ileri gelenleri de savaş meydanında hayatlarını kaybettiler.

Kararsız bir kişiliğe sahip olan Dahhâk b. Kays, Sıffîn Savaşı’ndan ölümüne kadar katıldığı bütün askerî ve siyasî olaylarda önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 410; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 206, 211, 213, 215, 255; Ya‘kūbî, Târîh, Beyrut 1960, II, 195, 196, 238, 255; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 3283, 3329, 3447; II, 170, 172, 177, 180, 181, 188, 202, 433, 468-474, 477-479; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), V, 198, 201; a.mlf., et-Tenbîh, s. 307-309; Hâkim, el-Müstedrek, III, 524-525; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1965, III, 354, 377, 499, 502, 514, 515; IV, 6, 8, 130, 145-151; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, III, 37; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XI, 129-135; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIII, 279-281; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 241-245; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 207-208; L. Caetani, Chronographia Islamica, Paris 1912, s. 394 vd., 442 vd., 586, 598, 608, 636, 654, 735, 737; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukûtu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 62, 67, 68, 81-85; F. Buhl, “Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684”, ZA, XXVII (1912), s. 50-64; H.

Lammens, “L’Avènement des Marwanides et le Califat de Merwan Ier”, MFOB, XII (1927); K. V. Zetterstéen, “Dahhâk”, İA, III, 459-460; A. Dietrich, “al-Ḍaḥḥāk b. Kays al-Fihrī”, EI^2 (Fr.), II, 91-92.

Hakkı Dursun Yıldız

DAHHÂK b. MAHLED

(bk. EBÛ ÂSIM en-NEBÎL)

DAHHÂK b. MÜZÂHİM

الضحّاك بن مزاحم

Ebü'l-Kāsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723)

Müfessir.

Doğum yeri ve tarihi, gençliği ve tahsil hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte Kûfe, Rey, Horasan, Semerkant ve Belh gibi önemli ilim merkezlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Ana rahminde iki yıl kaldığı, iki dişi çıkmış olarak doğduğu, doğarken güldüğü için kendisine "çok gülen" anlamında Dahhâk ismi verildiği ve kendisinin de bir çocuğun ana rahminde iki yıl kalabileceğine dair bir kanaate sahip olduğu rivayet edilmiştir.

İbn Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Erkam, Saîd b. Cübeyr ve daha birçoklarından hadis rivayet etmiş, kendisinden de Abdülazîz b. Ebû Revvâd, Kurre b. Hâlid, İsmâil b. Ebû Hâlid, Mukātil b. Süleyman ve diğerleri rivayette bulunmuşlardır.

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a er-Râzî, İbn Hibbân ve Dârekutnî gibi muhaddislerin sika* kabul ettikleri Dahhâk'i Yahyâ b. Saîd el-Kattân zayıf* olarak nitelendirmiştir. İclî de onun sika olduğunu söylerken tâbiî olmadığına da dikkat çekmiştir.

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Dahhâk'in kendilerinden rivayette bulunduğu ashaptan bizzat hadis öğrenmediği, hatta onlarla karşılaşmadığı ve kendilerinden rivayet ederken asıl hocasının adını zikretmediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple çok mürsel* hadis rivayet ettiği söylenmiştir. Meselâ İbn Abbas'la karşılaşmadığı halde bizzat kendisinden pekçok tefsir rivayet etmiş, ancak bu bilgileri kendisiyle Rey'de karşılaştığı Saîd b. Cübeyr'den öğrenmiştir.

Dahhâk vaaz ve nasihatları, özellikle de tefsir ilmindeki üstünlüğü ile tanınmıştır. Süfyân es-Sevrî, “Tefsiri dört kişiden öğrenin. Bunlar Mücâhid, İkrime, Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk’tir” demiştir. Onun Taberî, İbn Ebû Hâtim, Sa‘lebî

gibi müfessirler tarafından rivayet edilen bir tefsiri olduğu bilinmektedir. Dahhâk’e göre “يا أيها الناس” ile başlayan âyetler Mekke’de, “يا أيها الذين آمنوا” ile başlayan âyetler ise Medine’de nâzil olmuştur. Âl-i İmrân sûresinin 41. âyetinde geçen “remz” ile Rahmân sûresinin 12. âyetindeki “asf” kelimelerinin mânalarına dair görüşlerine Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de yer verilmiş (“Ṭalâḳ”, 25, “Tefsîr”, 55), rivayetleri de Kütüb-i Sitte içindeki sünenlerde zikredilmiştir.

Eğitim ve öğretime çok önem veren ve bu hususta maddî ve mânevî hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan Dahhâk 3000 civarında çocuğun okuduğu büyük bir mektep yaptırdı. Kendisinin de fahrî olarak hocalık yaptığı bu mektepte Kur’ân-ı Kerîm’in öğretilmesi üzerinde çok durur, Kur’an öğrenen herkesin onu başkalarına da öğretmesi gerektiğini söyler ve buna delil olarak “...öğretmekte ve okuyup okutmakta olduğunuz kitap sayesinde Allah’a kul olunuz” (Âl-i İmrân 3/79) meâlindeki âyeti gösterirdi.

Âbid ve zâhid bir kişi olan Dahhâk takatten kesilmeden önce amel-i sâlih işlemeyi tavsiye eder, kendisinin de istediği halde bu sebeple amel-i sâlih işleyemediğini söylerdi. Akşam olunca ağlar, sebebi sorulduğunda, “Bugün amellerimden Allah’ın huzuruna ne götürüldüğünü bilmiyorum” derdi. Vefatından az önce kardeşini yanına çağırarak cenaze namazını bizzat kendisinin kıldırmasını, bu iş için kesinlikle emîri davet etmemesini, sade ve mütevazi bir cenaze merasimi yapılarak alelâde bir kabre defnedilmesini, kabri başında dua etmesini ve kendisinden duyup öğrendiklerini başkalarına nakletmesini istedi.

Seksen yaşının üzerinde 105 (723) yılında Belh’te vefat eden Dahhâk’in ölüm tarihi 102 ve 106 olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭâlâḳ”, 25, “Tefsîr”, 55; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 332-333; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 300-302; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 458; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 598-600; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 325-326; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 223; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 337; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 453-454; Süyûtî, el-İtḳān, IV, 209, 211; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 216; Sezgin, GAS, I, 29-30; Bilmen, Tefsir Tarihi, I, 274-276; Ali Şevâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1403-1404/1983-84, I, 137; II, 161.

Muhammed Eroğlu

DAHHÂK b. OSMAN

الضحّاك بن عثمان

Dahhâk b. Osmân b. Dahhâk b. Osmân el-Kureşî (ö. 180/797)

Hadis râvisi ve tarihçi.

Tâbiînden olup ilimle meşgul bir aileye mensuptur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ahbâr*ı, eyyâmü'l-Arab*ı ve Arap şiirini en iyi bilen kişilerdendi. Hârûnürreşîd, Abdullah b. Mus'ab'ı Yemen'e vali tayin ettiğinde Abdullah kendisi gidinceye kadar yerine vekil olarak Dahhâk'i gönderdi. Yemen'de bir yıl kalan Dahhâk 8 Zilhicce 180'de (11 Şubat 797) Mekke'de vefat etti. Genç yaşta ölen oğlu Muhammed b. Dahhâk ve torunu Ahmed b. Muhammed de ilim ve edebiyatla meşgul olmuşlardı. Buhârî, Dahhâk'in oğlu Muhammed'in babasından hadis rivayet ettiğini zikreder. Vâkıdî (ö. 207/823), bu aileden beş kişi ile (Ahmed b. Muhammed, Muhammed b. Dahhâk, dedesi Dahhâk b. Osman, büyük dedeleri Osman b. Dahhâk ve Dahhâk b. Osman) ilim meclislerinde bulunduğunu ve karşılıklı olarak birbirlerinden faydalandıklarını söyler.

Dahhâk b. Osman dedesinden, Mâlik b. Enes'ten ve Mûsâ b. İbrâhim'den hadis rivayet etmiştir. Zübeyr b. Bekkâr, Dahhâk'in kendi hattıyla yazılmış bir kitabını gördüğünü söyler (Cemheretü Nesebi Ḳureyş, I, 6). Dahhâk'in kaynaklarda adı zikredilmeyen bu eserinden başka kitaplar yazmış olması da muhtemeldir. Nitekim İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ında ve Taberî'nin Târîḫ'inde Vâkıdî'den yapılan bazı iktibaslarla bizzat Vâkıdî'nin Kitâbü'l-Meġāzî'sindeki Uhud, Bedrü'l-mev'id, Zâtürrikā', Müreysî, Hendek, Kurayza gazveleriyle ilgili birçok haber onun eserinden alınmıştır. Dahhâk'in Hz. Osman'ın şehid edilmesine dair iki ayrı rivayeti de Taberî'nin Târîḫ'inde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 244, 293, 384, 395, 413; II, 441, 468, 472, 491, 501, 503; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 422, 437; VII, 335; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt: el-mütemmim, s. 397-398; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 234; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 119; Zübeyr b. Bekkâr, Cemheretü Nesebi Ḳureyş ve aḫbâruhâ (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1381, I, 6, 401-405, 414-415; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 413, 417; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 175, 176; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 446-447; Ziriklî, el-A‘lâm, III, 309; Sezgin, GAS (Ar.), I/2, s. 46.

Mustafa Fayda

DAHHÂK b. SÜFYÂN

الضحّاك بن سفيان

Ebû Saîd ed-Dahhâk b. Süfyân b. Avf el-Âmirî (ö. 11/632 [?])

Kahramanlığı ile tanınan sahâbî.

Kilâboğulları'ndan olup Medine köylerinden birinde yaşardı. Necid'de yaşadığı da söylenmektedir. İslâmiyet'i kabul edince Hz. Peygamber onu kavminden müslüman olanlara reis, daha sonra da zekât âmili tayin etti.

Mekke fethine, bazı kaynaklara göre ise Huneyn Savaşı'na 900 kişiyle katılan Süleymoğulları'na Hz. Peygamber, "Sizi yalnız başına 100 kişiye bedel birisiyle 1000'e tamamlayayım mı?" demiş ve başlarına Dahhâk b. Süfyân'ı kumandan tayin etmiştir. Hicretin 9. yılı Rebîülevvel ayında (Haziran 630) Kilâboğulları'nın bir kolu olan Kuratalar'a gönderilen seriyyenin kumandanlığı da Dahhâk'e verilmiş ve seriyye "Dahhâk b. Süfyân seriyyesi" diye anılmıştır. Kuratalar'ın müslüman olmayı reddetmeleri üzerine müslümanlar onları Necid taraflarındaki Lâvezüc'de bozguna uğratmışlar ve bütün mallarını savaş ganimeti olarak ele geçirmişlerdir.

Verilen ölüm cezalarını yerine getiren ve Hz. Peygamber'in korunması işinde de görev alan Dahhâk Resûlullah'ın baş ucunda yalın kılıç nöbet tutardı. Hz. Peygamber'e bürde adında bir sağmal deve hediye etmişti. Ümmü Seleme, iki deve kadar süt veren bu hayvandan daha verimli bir deve görmediğini belirtmektedir.

Dahhâk'in Hz. Peygamber'e baldızıyla veya kızı Fâtıma ile evlenmesini teklif ettiği, Resûlullah'ın onu nikâhına aldığı, fakat zifafa girmeden boşadığı rivayet edilmektedir. Ancak bu konudaki rivayetler ihtilâflıdır.

Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî Dahhâk b. Süfyân'dan hadis rivayet etmişlerdir. Dahhâk'ten rivayet edilen iki hadisten diyetle ilgili olanı el-

Muvaṭṭaʾ (“ʿUḳūl”, 9), el-Müsned (III, 452), Ebû Dâvûd (“Ferâʾiż”, 18), İbn Mâce (“Diyât”, 12) ve Tirmizî’de (“Diyât”, 18; “Ferâʾiż”, 18) yer almıştır. Buna göre hilâfeti zamanında Hz. Ömer, öldürülen bir adamın diyetini karısının alamayacağı kanaatinde olduğunu söyleyerek bu konuda sahâbîlerin bilgisine başvurmuş, Dahhâk de

Hz. Peygamber’in kendisine bir mektup yazarak yanlışlık sonucu öldürülen Eşyem ed-Dıbâbî’nin karısına diyetinden pay vermesini emrettiğini belirtmiş, Hz. Ömer de kanaatinden vazgeçerek bu rivayete göre hareket etmiştir.

Dahhâk’in ridde* savaşlarında (11/632) şehid düştüğü sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “ʿUḳūl”, 9; Müsned, III, 452; İbn Mâce, “Diyât”, 12; Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 18; Tirmizî, “Diyât”, 18, “Ferâʾiż”, 18; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 7, 349; III, 973, 982; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 447, 464, 467; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 162-163; IV, 274; Belâzürî, Ensâb, I, 382, 455, 513, 531; İbn Abdülber, el-İstî‘âb, II, 206-207; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, III, 47-48; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 206; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 444; Tecrîd Tercemesi, III, 244; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 83-88; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 106-108; Zuhûr Ahmed Azhar, “eḍ-Ḍaḥḥâk b. Süfyân”, UDMİ, XII, 296-297.

İsmail L. Çakan

DAHHÂKİYYE

الضحّاكيّة

Hâricîler’in İbâzıyye fırkasına mensup olan Dahhâk b. Kays eş-Şârî’ye bağlı bir zümrenin adı.

(bk. İBÂZIYYE)

DAHÎL

الدخيل

Arapça'daki yabancı asıllı kelimeler için kullanılan terim.

Arapça duhûl "içeri girmek" kökünden türeyen dahîl "yabancı, misafir, sığıntı" gibi anlamlara gelir; bir terim olarak Araplar'ca bilinmeyen ve Arapça'da bulunmayan kavramları karşılamak üzere başka dillerden alınan kelimeleri ifade eder.

Arapça'da bilinebilen en eski dahîl kelimeler Sumerce olup Mezopotamya'da Sumerler'le birlikte yaşamaya başlayan ve Sâmî milletlerin ecdadı kabul edilen Akkadlar vasıtasıyla bu dile girmişlerdir. Mezopotamya'ya Güney Arabistan'dan geldikleri sanılan Akkadlar, daha önce Asya'dan gelmiş olan Sumerler'in yazı sistemleri (çivi yazısı) başta olmak üzere hemen bütün kültür unsurlarını benimsemişler ve dillerinden de birçok kelime almışlardır. Bu kelimeler Akkadca'dan yalnız Arapça'ya değil diğer Sâmî dillere de geçmiştir. Araplar'ın Akkadlar ve onların devamı olan Asurlular ve Bâbilliler'le doğrudan münasebetlerinin kısa ve sınırlı olduğu (bk. AMÂLİKA) göz önüne alınırsa Sumerce kökenli Akkadca kelimelerin daha çok Ârâmîce, Süryânîce ve İbrânîce gibi diğer Sâmî diller vasıtasıyla Arapça'ya girdiği anlaşılır. Özellikle kuzeydeki Ârâmîler'le Hicaz bölgesindeki Araplar arasında ticaret ve siyaset alanındaki ilişkiler oldukça gelişmiş durumdaydı. Bu sebeple Arapça'ya Ârâmî dilinden yerleşik hayat, sanat ve felsefeyle ilgili çeşitli kelime ve tabirler girdi. Öte yandan Araplar'ın yine Sâmîler'den olan güney komşuları Yemenliler'le münasebetleri çok daha ileri derecedeydi. Kahtânî Arap asıllı Yemenliler'in yerleşik bir hayatı vardı; kültürleri farklı, dilleri de Habeşçe'ye daha yakındı ve ayrı bir alfabe ile yazılıyordu. Ancak Hicaz Arapları ile kültürel, ekonomik ve dinî bağları olabildiğince güçlüydü; ayrıca çok eski dönemlerden itibaren Yemen'deki Maîn, Huzâa, Evs ve Hazrec kabilelerinden birçok kişi kuzeye göç etmiş ve buradaki Araplar'la tamamen kaynaşmıştı. Aynı şekilde siyasî ve iktisadî sebeplerle tarihin çeşitli devirlerinde kuzeyliler de güneye göçerek onlarla karışmışlardır;

bunun yanında bölgeler arasındaki ticarî seyahatler her dönemde devam etmiştir. Bu münasebetlerle ortaya çıkan karşılıklı etkileşimde galip olan Hicaz Arapçası olmakla beraber o da Yemen Arapçası'ndan ve dolayısıyla Habeşçe'den birçok kelime almıştır. Fakat Arapça'daki asıl yabancı kelimeler, bu yakın akraba Sâmî dillerden gelenler bir yana bırakılırsa Farsça, Türkçe, Grekçe, Latince, İspanyolca, İtalyanca, Fransızca ve İngilizce gibi başka dil ailelerine mensup dillerden gelen kelimelerdir (bk. DİA, III, 284).

İslâmiyet'ten sonraki Arapça'ya dair ilk ve esaslı çalışmaların hareket noktasını İslâm'ın mukaddes kitabı Kur'ân-ı Kerîm teşkil etmiş ve İslâm âlimleri onu doğru okuyup doğru tesbit edebilmek, doğru anlayıp doğru anlatabilmek için çok büyük çaba harcamışlardır. Bu arada içerisinde dahîl kelime bulunup bulunmadığı konusu da dil, kıraat ve tefsir âlimleri arasında münakaşa mevzuu olmuş ve bu münakaşalar, "Biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (Yûsuf 12/2) meâlindeki âyetle aynı hususa işaret eden diğer âyetlerin ışığında cereyan etmiştir. Bu âyetleri tefsire tâbi tutmadan olduğu gibi kabul edenler, Kur'ân-ı Kerîm'de ve dolayısıyla o günkü Arapça'da herhangi bir yabancı kelime bulunmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak buna rağmen Kur'an'da yabancı olduğundan şüphe edilmeyen bazı kelimelerin yer aldığı bir gerçek olup üzerinde durulan husus, bu durumun anılan âyetlerle tezat teşkil edip etmediğidir. Yabancı kelimelerin mevcudiyetini kabul eden âlimlerin izahına göre bu kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlünden önce Arapça'ya girmiş ve Arapçalaşmış (muarreb) kelimelerdir; dolayısıyla bu husus ile âyetler arasında çelişki söz konusu değildir.

İslâmiyet'in gelişinden sonraki fetihler Araplar'ı daha önce hiç münasebetlerinin olmadığı veya çok az ilgilendikleri birçok milletle ilişki kurmaya sevketti. Böylece müslüman Araplar eskiden bilmedikleri çeşitli yeniliklerle karşılaştılar ve bunlarla birlikte de Arapça'ya Farsça, Süryânîce, Grekçe, Türkçe, Kıptîce, Berberîce gibi dillerden çok sayıda kelime geçti. İlk üç dil, "ihticâc (veya istişhâd) asırları" denilen ve şehirli dilinde 150 (767), bedevî dilinde 350 (961) yılına kadar devam eden dönemde kendini göstermiş, özellikle de bunlardan Farsça ve Süryânîce (geniş bilgi için bk. ÂRÂMÎCE) daha tesirli olmuştur. Ancak Süryânîce'nin tesiri en çok Pehlevîce, Grekçe ve Latince'den aldığı kelimeleri Arapça'ya

nakletmek şeklindedir; meselâ namus (Gr. nomos), kānun (Gr. kanon) gibi. Arapça'ya doğrudan doğruya Grekçe'den giren kelime sayısı çok azdır. Farsça asıllı dahîl kelimelerin en meşhuru Kur'an'da da yer alan firdevs (cennet) olup aslı Avesta dilinde (Eski Orta Farsça) "etrafı duvarla çevrili arazi, özel bahçe" anlamına gelen pairi-daézadır; bu kelime paradeisos şeklinde Grekçe'ye de (Lat. paradisus) geçmiştir.

Türkçe ile Arapça arasındaki münasebetin bu iki dilin tarihinde ayrı bir yeri ve önemi vardır. Zira Türkçe Arapça'nın en çok alışverişte bulunduğu dillerden biridir. Türk-Arap münasebetleri Hz. Ömer'in halifeliğinin son yıllarında başlamış ve gittikçe artarak devam etmiştir. III. (IX.) yüzyılda Türkler'in gruplar halinde İslâmiyet'i kabul etmesi, Abbâsî sarayında güç ve nüfuzlarının artması, Selçuklular'ın Arap ülkelerine girmeleri ve nihayet Anadolu'ya yerleşen Türk hâkimiyetinin bütün Arap dünyasını uzun süre içine alışı, her iki dilde de kaçınılmaz etkiler bırakmıştır. Arapça'da yer alan Türkçe kelimelerin daha çok askerî, idarî ve av kavramlarıyla ilgili olduğu

görülmektedir; meselâ harbun şetûn "çetin savaş"; sakr "çakır (kuşu), av doğanı" (bk. Onat, I, 244, 262) gibi (bu konudaki diğer çalışmaların listesi için bk. DİA, III, 284).

Arapça'ya yabancı kelime girişinin, özellikle Grekçe ve Sanskritçe eserlerin tercümesine başlanılan VIII. yüzyılın sonlarından itibaren arttığı görülür. Bu tercümeleri yapanların, ayrıca felsefe ve benzeri diğer ilimlerle meşgul olanların çoğu Arap asıllı olmadığından Arapça'da karşılığı bulunduğu halde bazı kavramları, birtakım hayvan, bitki adlarını ve teknik terimleri tercüme edememişler, ya olduğu gibi bırakmışlar veya kendi dillerindeki karşılıklarıyla çevirmişlerdir. Zamanla Arap ilim adamları da bu yabancı kelimeleri birer terim olarak kullanmaya başlamışlar, böylece verd, nercis (nergis) ve yâsemin gibi kelimelerin rahatça Arapça'ya girip bu dildeki karşılıklarını unutturacak derecede kabul görmelerine sebep olmuşlardır. Ayrıca bu kelimelerden Arapça'da karşılıkları bulunan bazılarının telaffuzlarının daha kolay olması, bunun yanı sıra daha zengin duygu ve çağrışımlara yol açmaları da yerleşmelerinde rol oynamıştır.

Arapça'nın Avrupa dilleriyle temasında Haçlı seferlerinin önemli etkisi olmuş ve Arapça'ya bazı kelimeler bu yolla girmiştir. XIX. yüzyılın

başından itibaren ise Arap dünyası ile Avrupa arasında yakın bir temas devri başlamıştır. Napolyon'un Mısır seferi (1798) bu dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Mısır'a beraberinde birtakım âlimleri de getiren Napolyon Arapça eserler basmak üzere Kahire'de bir matbaa kurmuş, rasathane, kütüphane ve çeşitli okullar açmış, Fransızca, Türkçe, Arapça gazeteler çıkarmış ve tercüme hareketlerine önem vermiştir. Mısır'daki bu Avrupa tesiri zamanla diğer Arap ülkelerine ve Arapça konuşulan Avrupa kolonilerine de yayıldı. Bütün bu temas ve tesirler Arapça'da yeni ve yabancı mefhumların ifadesi zaruretini doğurdu. Birçok ilim, teknik ve sanat terimini karşılamakta güçlük çeken mütercimler, bir taraftan yabancı kelimeler kullanırken diğer taraftan yeni kavramları yeni tabir ve terimlerle karşılamaya çalıştılar. Günümüzde ise milletlerarası münasebetler çok yönlü olarak artmış, teknolojik gelişmeler sınırları, zaman ve mesafe kavramlarını âdeta ortadan kaldırdığından her türlü münasebet kaçınılmaz hale gelmiş, dolayısıyla diller arasındaki karşılıklı etkileşim de daha hızlı bir gelişme seyrine ulaşmıştır. Arap dünyası ile Avrupa milletleri arasında iktisadî, siyasî ve kültürel münasebetlerin gelişmesi, orta ve yüksek öğretim kurumlarında okutulan yabancı dil dersleri, karşılıklı ilim adamı değişimi ve Avrupa dilleriyle yazılmış eserlerin tercüme edilmesi gibi faktörler de Arapça'ya ve lehçelerine çeşitli ilim ve sanatlara dair birçok kelimenin girmesinde etkili olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Başka dillerden alınan kelimelerin bir kısmının girdikleri dilin ses özelliklerine uydukları ve bazı değişikliklere uğrayarak yeni şekiller kazandıkları bilinen bir husus olup bu durum Arapça'ya giren kelimelerde de görülür. Bu şekilde Arapça'ya geçen kelimeler, değişiklik durumu ve eskiliği-yeniliği gibi özellikleri hesaba katılarak dilciler tarafından üç grupta ele alınır.

a) Dahîl. Eski olsun yeni olsun Arapça'ya girdikten sonra büyük bir değişikliğe uğramadan kullanılan yabancı kelimelerdir. Ancak dahîl diğer terimlerden daha geniş kapsamlıdır ve umumiyetle muarreb kelimesiyle eş anlamda kullanılmakla birlikte yerine göre hepsini birden ifade eder.

b) Muarreb. İhticâc asırlarında Arapça'ya giren ve Arapça'nın özelliklerine göre bazı değişikliklere uğrayarak kullanılan kelimelerdir. Dilcilere göre bir kelimenin muarreb sayılabilmesi için iki şart gereklidir. Birincisi, kelimenin

harflerinde ve kalıbında Arapça'nın esaslarına göre değişiklik yapılmış olması, ikincisi ise kelimenin Arapça'ya ihticâc döneminde girmiş olup Kur'ân-ı Kerîm veya hadiste bulunması yahut da sözleri delil gösterilebilen önemli edip ve âlimlerce kullanılmış olmasıdır.

c) Müvelled. Bu tabir, ihticâc devrinden sonra Arapça'ya başka dillerden giren veya türetme yoluyla bu dile kazandırılan yeni kelimeler için kullanılmaktadır.

Arapça'daki yabancı unsurların tesbitiyle ilgili çalışmaların çok eski bir tarihi vardır. Hicrî I. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kur'ân-ı Kerîm'e ve dolayısıyla fasih Arapça'ya diğer lehçelerden, akraba dillerden veya yabancı dillerden geçen kelimeler üzerinde durulduğu görülmektedir. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-88), Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb (nâdir) kelimelerin hangi lehçelere ait olduğunu göstermek için telif ettiği Ġarîbü'l-Ḳurʾân (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2815/8, vr. 102-107) adlı eseri bu çalışmaların ilki kabul edilir. Daha sonra Arapça'ya girmiş (dahîl) ve Arapçalaşmış (muarreb) kelimeler hakkında ayrı ayrı kitaplar yazılmıştır. Bunlardan en çok tanınanlar, Ebû Mansûr el-Cevâlîkı'nin (ö. 540/1145) el-Muʿarreb'i, Şehâbeddin Ahmed el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) Şifâʾü'l-ġalîl'i ve Eddî Şîr'in (ö. 1915) el-Elfâẓü'l-Fârisiyyetü'l-muʿarrebe'sidir. Eddî Şîr'in eseri sadece Farsça'dan geçen kelimeleri değil yaklaşık on beş dilden Arapça'ya girmiş kelimeleri ihtiva etmektedir. Yeni çalışmalardan Hilmi Halîl'in el-Müvelled fi'l-ʿArabiyye (Beyrut 1945) adlı eserini de zikretmek gerekir (bu sahada yapılan diğer çalışmalar için bk. DİA, III, 284; Ahmed eş-Şerkāvî İkbal, s. 64-65).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "dḫl" md.; Kāmus Tercümesi, "dḫl" md.; Ahmed Şerkavî İkbal, Muʿcemü'l-meʿâcim, Beyrut 1987, s. 64-65; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Abdürrahîm), Dımaşk 1990, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 13-88; İbnü'l-Cevzî, Fünûnü'l-efnân (nşr. Hasan Ziyâeddin Itr), Beyrut 1987, s. 341-351; Süyûtî, el-Müzhir, I, 266-320; a.mlf., el-

Mühez̠z̠eb fîmâ vaḳaʿa fi’l-Ḳurʾân mine’l-muʿarreb (nşr. Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî), Muhammediye, ts. (Sundûku İhyâi’t-türâsi’l-İslâmî); Hafâcî, Şifâʾü’l-ġalîl, İstanbul 1282; C. Zeydan, Târîḫu’l-luġati’l-ʿArabiyye, Kahire 1904; Mustafa eş-Şihâbî, el-Muṣṭalaḥâtü’l-ʿilmiyye, Dımaşk 1965, s. 18-28 vd.; Hüseyin Küçükkalay, Kur’an Dili Arapça, Konya 1969, s. 204-216; Muhammed el-Antâkī, el-Vecîz fî fıḳhi’l-luġa, Beyrut 1969, s. 442-460; Ali Abdülvâhid Vâfî, Fıḳhü’l-luġa, Kahire 1973, s. 171-172, 199-216; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, I, 200-212; Subhî es-Sâlih, Dirâsât fî fıḳhi’l-luġa, Beyrut 1983, s. 314-327; Hilmi Halîl, el-Müvelled fi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1985; Abdüssabûr Şâhin, Dirâsât luġaviyye, Beyrut 1986; İbrâhîm es-Sâmerrâî, “ed-Daḫîl fi’l-ʿArabiyye”, MMİADm., III/40 (1965), s. 608-614; Muhammed Selâhaddin el-Kevâkibî, “el-Kelimâtü’d-daḫîle ʿale’l-ʿArabiyyeti’l-aṣîle”, MMLADm., III/50 (1975), s. 484-493; IV/50 1975), s. 737-758; A. Schaade-Kampffmeyer, “Arabistan”, İA, I, 512-523; Nihad M. Çetin, “Arap”, DİA, III, 283-285; v. Soden, AHW, II, 710; Webster’s Third, s. 1636; Naim Hâzım Onat, Arapça’nın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 244, 262.

Zülfikar Tüccar

DÂHİL MEDRESESİ

Osmanlı medrese sisteminde temel derecelerden biri.

(bk. MEDRESE)

DAHİLİYE NEZÂRETİ

Osmanlı Devleti'nde 1836'da kurulan ve Cumhuriyet döneminde İçişleri Bakanlığı adını alan teşkilât.

Osmanlı Devleti'nde kuruluşundan itibaren ülke içinde huzur va asayişin sağlanması, bunun için görevliler tayin edilmesi devletin temel vazifelerinden biri olmuş ve bu vazife sadrazamın sorumluluğuna bırakılmıştı. Sadrazamlar bu önemli işi Dîvân-ı Hümâyun'da ve kendi konaklarında akdettikleri divanlarda görürlerdi. Dîvân-ı Hümâyun'da bu konuda kendilerine devlet idaresinde geniş tecrübe sahibi olan vezirler yardımcı olurlardı.

Dîvân-ı Hümâyun'un önemini kaybederek devlet idaresinin "sadrazam kapısı"na (bâb-ı âlî/Bâbıâli) intikali üzerine "hademe-i Bâb-ı Âsafî" adını alan sadâret kethüdâsı (kethüdâ-i sadr-ı âlî, kâhya bey), reîsülküttâb, çavuşbaşı, büyük ve küçük tezkireciler, teşrifatçı, kethüdâ kâtibi, mektûbî gibi doğrudan sadrazamın yardımcısı ve maiyeti durumundaki görevliler Bâbıâli'de yer aldılar. Bunların Bâbıâli'de büroları ve ikametgâhları vardı. Sadrazam adına doğrudan doğruya dâhilî işlere bakan sadâret kethüdâsı başlangıçta resmî sıfatı olmadığından protokolde yer almaz, ancak bütün işlerde sadrazamın başyardımcısı olarak çalışırdı. Kethüdânın Bâbıâli'deki dairesi Alay Köşkü karşısındaki büyük kapının üzerinde idi. Pek çok yardımcısı bulunan kethüdâ çeşitli konularla ilgilenmekle birlikte daha çok dâhilî işlerle uğraşırdı. Vilâyetlere giden yazılar ve gelen yazıların cevapları burada hazırlanır, incelenir, asılları gönderilir, sûretleri ise defterlere kaydedilirdi. Kethüdâ kitâbetinin bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde 1737-1839 tarihleri arasına ait on iki defteri, ayrıca 1592-1791 tarihlerine ait 2511 vesikası bulunmaktadır. Kethüdânın maiyetinde çeşitli askerî, idarî ve adlî makamların Bâbıâli nezdindeki işlerini takip etmek, aradaki haberleşmeyi sağlamak üzere çok sayıda görevli de çalışırdı.

II. Mahmud'un 23 Zilkade 1251 (11 Mart 1836) tarihli, Sadrazam Mehmed Emin Raûf Paşa'ya hitaben sâdır olan hatt-ı hümâyunu ile reîsülküttâblık Hariciye Nezâreti'ne, sadâret kethüdâlığı da Dahiliye (Umûr-ı Mülkiyye)

Nezâreti’ne dönüştürüldü. 1836’da Umûr-ı Mülkiyye Nezâreti teşkil edildiğinde bu görev Pertev Mehmed Said Paşa’ya, 9 Receb 1253’te (9 Ekim 1837) adı Dahiliye Nezâreti’ne çevrildiğinde bu defa Âkif Paşa’ya verildi (Hariciye Nezâret-i Celîlesi Salnâmesi, s. 63-64; Sicill-i Osmânî, IV, 800-806; Lutfî, V, 29-30, 99). Bu iki nezâretin kurulmasından sonra Osmanlı memurları Batı’da olduğu gibi Dahiliye ve Hariciye memurları şeklinde ikiye ayrıldı. 1839’da Dahiliye Nezâreti kaldırılarak görev ve yetkileri sadârete devredilmiş ve sadâret bünyesinde kurulan Dahiliye Kalemi Kitâbeti 1869 yılına kadar bu işlerin idaresinden sorumlu olmuştur.

Belirli bir hiyerarşi içinde çalışan bu kalem 1277 (1861) tarihli bir nizamnâme ile yeniden düzenlendi. Kalem bu sırada serhalife, mümeyyiz-i evvel ve mümeyyiz-i sânî adıyla iki yardımcı ve dört kısma ayrılan kâtiplerden oluşmaktaydı. Nizamnâme ile ayrıca kalemin işleyişine de açıklık getirilmişti. Taşraya giden ve taşradan gelen bütün evrakın geldiği ve kaydedildiği yer olan Dahiliye kâtibinin başkanlığında çalışan bu kalem Rumeli, Anadolu, Arabistan ve Cezayir olmak üzere dört kısma ayrılmıştı. Vilâyetlerden gelen yazıları sadâret müsteşarı gördükten sonra Dahiliye Kalemi’ne gönderir, burada serhalife ilgili kısma havale ederek orada tarihi, numarası, konusu ve ekleri deftere kaydedildikten sonra diğer işlemlere geçilirdi. Bâbıâli’den taşraya gidecek yazılar ise kalemde kaydedildikten sonra gönderilirdi. Cevabı geciken evrakın kalem tarafından aylık ve yıllık listeleri yapılarak müsteşar vasıtasıyla gecikmenin sebebi sorulurdu.

Dahiliye Kalemi’nde giden-gelen defterlerinden başka taşraya görevli olarak gönderilen memurlarla yapılan yazışmaların kaydedildiği ve serhalife nezdinde bulunan memurîn defteri, ayrıca kaza müdürlerinden gelen yazıların kaydedildiği müteferrik defterler bulunmaktaydı (BA, Meclisi Tanzimat Defteri, nr. 2, s. 2-3).

Keçecizâde Fuad Paşa’nın ölümüyle Sadrazam Âlî Paşa’nın Hariciye nâzırlığını da kendi uhdesine alması üzerine, sadrazamlığa ilâveten hâricî ve dâhilî işlerin hepsinin bir kişide toplanmasının ağırlığı düşünülerek 1869’da Dahiliye Nezâreti müstakil olarak yeniden kuruldu. Nâzırlık, hazîne-i hâssa nâzırlığı da uhdesinde kalmak üzere Şirvânîzade Mehmed Rüşdü Paşa’ya verildi. Sadrazam Âlî Paşa’nın bu konuya dair saraya gönderdiği 8 Zilhicce 1285 (22 Mart 1869) tarihli arzında Dahiliye

Nezâreti'nin ve buna ait yazı ve icraatın sadâretten ayrılması, Dahiliye müsteşarlığına 15.000 kuruş maaşla Kenan Beyefendi'nin, Dahiliye mektupçuluğuna 8000 kuruş maaşla Sâdık Efendi'nin tayin edilmesi, Dahiliye kitâbetinin ise eski Dahiliye kâtibi Sâib Bey'in üzerinde kalması padişahın onayına sunuluyordu. Dâhilî meselelerde Rüşdü Paşa'nın kendi başına hareket edip sarayla doğrudan irtibat kurması, sadrazama iş öğretircesine evrakın arkasına mütalaa yazarak göndermesi, usul ve muâmelât konusunda çok titiz olan Âlî Paşa'da Rüşdü Paşa'nın Dahiliye Nezâreti'ne intibak edemediği kanaatini uyandırdığından kısa süre sonra başka nezârete nakledildi (İbnülemin, I, 439-440).

Tarihi tam belli olmamakla birlikte Dahiliye Nezâreti'nin sadâretten ayrılarak müstakil hale geldiği 1869 dönemine ait olduğu anlaşılan bir kararnâmede, bu nezâretin bütün dâhilî meselelerin idare ve icra mercii olduğu belirtilerek başlıca şu hususlara yer verilmektedir: Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'den sadârete takdim edilen mazbata ve müzekkirelerin muâmelâtı Dahiliye Nezâreti vasıtasıyla yapılır. İstanbul ile bütün diğer vilâyetlerin zâbıta işleri konusunda zabtiye müdüriyeti Dahiliye Nezâreti'ne müracaat eder. Şehremaneti (belediye) Dahiliye Nezâreti'ne bağlı olduğundan kendi görevleri arasında yer alan her hususta bu nezâretle irtibat halinde çalışır. Mısır, Tunus, Sırbistan ve Memleketeyn'den oluşan eyâlât-ı mümtâze dışındaki bütün vilâyetlerin valileri ve diğer mülkiye memurları dâhilî konularda nezâretle haberleşirler. Mutasarrıf ve kaymakamların, vilâyet mektupçuları ile yardımcılarının ve diğer mülkiye memurlarının seçimi valiler tarafından teklif edilip mülkiye memurlarının görevlerinin tasdiki Dahiliye Nezâreti'nce yapılacaktır. Nezâret devletin ve milletin refahının artmasına yardımcı olacak, elde ettiği bilgileri sadâret makamına sunacaktır. Emniyet sandıklarının idaresi ve yenilerinin açılması, sanayiin geliştirilmesi, ıslahhâneler, gümrükle ilgili hususların idare ve müracaat yeri Dahiliye Nezâreti'dir. Türkçe, Ermenice, Rumca matbuatın usulüne uygun şekilde çıkarılması, bu hustaki esaslara uyulması konularında da Dahiliye Nezâreti yetkilidir. Dahiliye Nezâreti, sadâret makamının yanında diğer dairelerle de içişleri konularında irtibat halinde olacak, bütün dahiliye memurlarının ve kalemlerinin âhenkli çalışmasını temin edecektir (Nizamnâme, İÜ Ktp., nr. 83.307).

Daha sonra belirli aralıklarla kesintiye uğrayan bu nezâret, 1877 tarihinden itibaren kesin olarak teşkil edilip birçok müdürlük ve komisyonları da bünyesine alarak devamlı gelişme gösterdi. Özellikle II. Abdülhamid döneminde hükümdarın merkeziyetçi anlayışı çerçevesinde gelişmesini sürdürdü. Önceleri memuriyet seviyesinde bulunan birçok büro, daha etkili çalışmalarını sağlamak için müdüriyete çevrildi. Memurlar özenle seçildi ve ayrıca yeni kadrolar sağlandı. II. Abdülhamid'in saltanatının başlarında bu nezârete bağlanan muhacirler, matbuat ve memurlarla ilgili üç büro nezâretin işlerini oldukça yoğunlaştırdı. Bunlardan İdâre-i Muhâcirîn Komisyonu, 1876 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında kitleler halinde İstanbul'a akın edenlerin meseleleriyle ilgilenmek ve yerleşmelerini sağlamak üzere kurulmuştu.

II. Abdülhamid dönemi için matbuat idaresi ve kontrolü son derece önemliydi. Salnâmelerdeki bilgilerden, 1877'ye kadar Hariciye Nezâreti'ne bağlı olduğu görülen matbuat idaresinin bu tarihte Dahiliye Nezâreti'ne bağlandığı, böylece idaresinin daha merkezî bir hüviyet kazandığı anlaşılmaktadır.

Bu devirde nezârete bağlı olarak çalışan üçüncü önemli büro ise memurların seçimi, göreve alınması ve sicillerinin tutulması ile ilgili olarak kurulan İntihâb-ı Me'mûrîn ve Sicill-i Ahvâl Komisyonu'dur. Bu dönemde memurların seçimi, göreve alındıktan sonraki memuriyet değişiklikleri düzenli olarak takip edilmiştir. İlk defa 1879 yılında Dahiliye Nezâreti bünyesinde Sicill-i Ahvâl Komisyonu kurulmuş, mülkî ve adlî bütün memurların sicilleri, memuriyet değişiklikleri defterlere işlenmiştir. 1896'da adı Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu olarak değiştirilen ve müstakil hale getirilen büro, 1908'de II. Meşrutiyet'ten sonra yeniden Sicill-i Ahvâl İdaresi adıyla Dahiliye Nezâreti bünyesinde yer almıştır. Sicill-i Ahvâl Komisyonu 92.000 memuriyet kaydını oldukça düzenli bir şekilde 200 defter halinde toplamıştır.

II. Abdülhamid döneminde Dahiliye Nezâreti, Maliye ve Hariciye kalemlerinde yetişen, daha sonra sırasıyla Mâbeyn kâtipliği, sadâret mektupçuluğu ve müsteşarlığı, Şûrâ-yı Devlet üyeliği yapan, ardından Konya, Sivas ve Ankara valiliklerinde bulunan ve 1893'te vezâret pâyesi verilerek 1895 yılında Dahiliye nâzırı olan Memduh Paşa'nın on üç yıl

süren görevi sırasında istikrarlı bir kurum niteliği kazandı.

Ancak yönetimdeki bu istikrara karşılık Tanzimat döneminden itibaren nezâretlerin, meclislerin, dairelerin sık sık değiştirilmesi ve kaldırılıp yeniden kurulması uygulaması büyük ölçüde Dahiliye Nezâreti'nde de görüldü. Nitekim salnâmelerde Dahiliye Nezâreti bünyesinde normal olarak on on iki civarında kalem olduğu halde 1294-1328 (1877-1910) yılları arasında salnâmelerde Dahiliye Nezâreti'nde kurulup kaldırılan veya isim değişikliği yapılan kalem sayısının 100'den fazla olduğu görülmektedir.

Nezâretin çalışmalarının yoğunluğu ve kapsamı hakkında, II. Abdülhamid'in saltanatının sonuna, Cemâziyelâhir 1326-Şevval 1327 (Temmuz 1908-Ekim 1909) dönemine ait nezâretin uğraştığı meselelere dair şu örnekler zikredilebilir: Hafiyeliğin kaldırılması, sancak, kaza, köy statülerinde yapılan değişiklikler, birinden diğerine geçiş (idarî birimlerde yapılan bu tür değişikliklerin Dahiliye Nezâreti'ni çok meşgul ettiği görülmektedir, bunlar münferit olarak veya bazan uzun listeler halinde verilmektedir), mülkiye memurları ile ilgili çok çeşitli meseleler, vilâyet ve sancaklarda muhtaç, mağdur kimseler hakkında alınacak tedbirler, serseri ve zanlı kimselerle ilgili konular, halkın iâşe ve ibâtesi, vilâyetlerde ve merkezde zorunlu yeni kadroların ihdası, örfî idarenin ilânı ve uzatılması, matbuat kanunu, matbaalar kanunu, her yıl 10 Temmuz tarihinin bayram olması, polis meseleleri, vilâyet kapı kethüdâları meselesi, İstanbul hamalları hakkında tâlimat, müfettişliklerle ilgili kararlar, köle, câriye, esir ticaretinin yasaklanması hakkında irade vb. (Düstûr, İkinci Tertip, I, tür.yer.).

Çok geniş Osmanlı ülkesi özellikle XIX ve XX. yüzyılda misyonerlerin, bâtıl mezhep ve inanç mensuplarının faaliyet gösterdiği yer olmuş, bunların denetlenmesi yine Dahiliye Nezâreti'ni en çok meşgul eden konuların başında gelmiştir. Meselâ Amerika'da ortaya çıkan Mormon mezhebini Amerika Birleşik Devletleri'nden Albert Herman'ın Halep'te yayma faaliyetleri tesbit edilmiş ve Dahiliye Nezâreti'ne durum bildirilmiş, bunun üzerine 18 Muharrem 1321'de (16 Nisan 1903) çıkan bir irade ile bu mezhebin Osmanlı ülkesinde yayılması faaliyetleri yasaklanmıştır.

Dahiliye Nezâreti'nin görev ve yetkileri İttihat ve Terakkî döneminde

yeniden belirlendi. 22 Muharrem 1332 (21 Aralık 1913) tarihli Dahiliye Nezâreti teşkilâtı hakkında çıkarılan on yedi maddelik nizamnâmede nezâretin kalemleri müsteşarlık ve hususi kalemden başka on bir müdüriyetten oluşmaktaydı. Burada müsteşarın nâzıra yardımcı olup ona karşı sorumlu tutulması gerektiği ve hukuk müşavirinin normal görevine ilâveten müsteşar muavinliği yapacağı belirtilmekteydi. Hususi kalemi ise nâzırın dâhilî ve haricî işlerini, özel ve mahrem yazışmalarını idare edecek, Haremeyn tercümanlığı bu kaleme bağlı olacak, nezâretin tercüme işlerini de bu kalem yürütecekti.

Diğer on bir müdüriyetin başlıca görevleri de nizamnâmede şu şekilde belirlenmişti: Muhasebe Müdüriyeti Dahiliye Nezâreti'nin, sadrazamlığın ve Şûrâ-yı Devlet'in bütçeleriyle ilgili işleri idare edecek; Emniyyet-i Umûmiyye Müdüriyeti ülkenin asayişine ait işlemlerle uğraşacak; polis teşkilâtı polis mekteplerinin idaresini sağlayacaktı. Bu sonuncu müdürlüğün ayrıca bir nizamnâmesi olduğu da belirtilmekteydi. Diğer müdürlüklerden İdâre-i Umûmiyye-i Dâhiliyye Müdüriyeti, kanunlar ve nizamlarla Dahiliye Nezâreti'nin diğer nezâret ve vilâyetlerle resmî yazışma ve haberleşmesini temin edecek; Umûr-ı Mülkiyye-i Vilâyât Müdüriyeti, vilâyet bütçelerini inceleyip bütçeden ayrılan para ile yapılacak işleri, vilâyet kanununda yazılı bütün mahallî hizmetleri ve belediyeye ait işleri kontrol edecek; Umûr-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyeti, aşiretlerin genel ve özel durumlarını ve ihtiyaçlarını inceleyerek yerleşmelerini sağlayacak, dışarıdan gelecek göçmenlerin sevk, iâşe ve iskân muameleleriyle uğraşacak, ülke içinden dışarıya göç etmek isteyenlere karşı tedbirler alacak, bu konudaki yazışmaları idare edecek; hukuk müşavirliği nezârete ait kanunlar, nizamlar, tâlimatlar, lâyihalar ve emirleri toplayıp tanzim edecek, bu konudaki mütalaaları hazırlayıp cevap verecek ve her türlü davayı açıp takip edecek; Memurîn Müdüriyeti, mülkî dahiliye memurlarının her türlü kayıtlarının tanzimini, hal tercümesi dosyalarının hazırlanmasını gerçekleştirip karıştıkları olayları takip edecek, memurlar hakkındaki işlem ve haberleşmeyi sağlayacak; Sicill-i Ahvâl Müdüriyeti bütün devlet memurlarının hal tercümelerinin tesbiti, karıştıkları olayların takibi, devlet salnâmesinin tertip ve tanzimiyle ilgilenecek; Nüfus Müdüriyeti

devletin nüfus muamelelerini, nezâretin bu konudaki yazışmalarını yapacak, nüfus sayımını ve istatistikleri düzenleyecek; Hapishaneler Müdüriyeti

buraların korunmasını, idaresini, inşaat ve tamiratını gerçekleştirip hesaplarını tutacak; Evrak Müdüriyeti, gelen giden evrakı alıp gönderme ve kayıt işlerini yerine getirecekti.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde mevcut belge tasnifleri arasında Dahiliye Nezâreti'ne ait evrak önemli bir yekün tutmaktadır. Nitekim nezâretin hukuk kalemine ait 19.557, hukuk müşavirliğine ait 6304, siyasî kısma ait 66.031, şifre kalemine ait 20.640, İdâre-i Umûmiyye kısmına ait 79.685, Kalem-i Mahsûs Müdüriyeti'ne ait 28.000 olmak üzere toplam 220.217 vesikanın bugün için düzenli katalogları hazırlanarak istifadeye sunulmuştur.

Osmanlı devlet salnâmelerinde genellikle Bâbıâli heyeti içerisinde olmak üzere, bazan da müstakil olarak Dahiliye Nezâreti teşkilâtı verilmiştir. Burada kalemlerin tek tek isimleri, kalemlere mensup çeşitli rütbe ve memuriyetteki görevlilerin adları, sahip oldukları madalya ve nişanları düzenli bir şekilde gösterilmiştir. Dahiliye Nezâreti Osmanlı Devleti'ni yıkılışına kadar devam etmiş, Cumhuriyet döneminde ise ismi önce Dahiliye Vekâleti daha sonra da İçişleri Bakanlığı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 35.253; BA, Meclisi Tanzimat Defteri, nr. 2, s. 2-4; Nizamnâme, İÜ Ktp., nr. 83.307; Düstûr, Birinci Tertip, İstanbul 1300, VII, 1015; İkinci Tertip, İstanbul 1329, I, bk. İndeks; VI (1334), s. 130-133; Hariciye Nezâret-i Celîlesi Salnâmesi, İstanbul 1306, s. 54, 6364; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, İstanbul 1314, s. 192-199; Sicill-i Osmânî, IV, 800-806; Lutfî, Târih, V, 29-30, 99; IX, 175; Dahiliye Nezâreti 1331 Senesi Şubat Ayına Mahsus Tebligat-ı Umûmiyye Mecmuası, İstanbul 1331; Dahiliye Nezâreti Memurîn Nizamnâmesi, İstanbul 1331; İbnülemin, Son Sadrazamlar, I, 439-440; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 257-259; C. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980, tür.yer.; S. Show – E. K. Show, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 105-106; Ahmed Ziya,

Tanzimattan Cumhuriyete Yasalarımız Dizini: 1839-1923 (s.nşr. Nuri Onat), Ankara 1990, bk. İndeks; Ali Akyıldız, Osmanlı Merkez Bürokrasisinde Reform: 1836-1856 (doktora tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-14; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 181, 314, 374-379; Cerîde-i İlmiyye, IV, İstanbul 1336-37, s. 1185-1187, 1188-1189; V (1937-38), s. 1813-1816.

Mehmet İpşirli

DÂHİS

داحس

Câhiliye döneminde Abs ile Zübyân ve müttefiki Fezâre kabileleri arasında yıllarca devam eden ve pek çok kişinin ölümüne sebep olan meşhur savaş.

(bk. ABS; FEZÂRE; ZÜBYÂN)

DAHKÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1090/1680)

Osmanlı fakihi ve Rumeli kazaskeri.

Receb 1011'de (Aralık 1602-Ocak 1603) Siroz'da doğdu. Babasının adı Mirza, dedesinin adı Muhammed'dir. Dahkî (Dıhkî) lakabıyla tanınmıştır. İlk tahsilini Siroz'da yaptı, daha sonra İstanbul'a gitti. Şihâb Efendi diye tanınan Şehâbeddin el-Hafâcî başta olmak üzere devrin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. 1646'da Kürkçübaşı, 1651'de Rüstem Paşa, 1654'te Sahn-ı Semân, 1655'te Zal Mahmud Paşa medreselerine müderris oldu. 1656 yılında Haremeyn müfettişi olan Dahkî Mustafa Efendi bir yıl sonra mûsıle-i Süleymâniyye pâyesini elde etti. 1657'de Köprülü Mehmed Paşa ile Boğazhisar (Çanakkale) seferine ordu kadısı olarak katıldı. Böylece müderrislikten kadılığa geçti ve muhtemelen Köprülü üzerinde bıraktığı müsbet intiba sayesinde ertesi yıl Edirne kadılığına, 1660 yılında da İstanbul kadılığına tayin edildi. Aynı göreve 1666 ve 1670 yıllarında iki defa daha getirildi. Zilhicce 1080 (Mayıs 1670) tarihinde Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Yedi ay bu görevde kaldıktan sonra emekliye ayrıldı. 20 Zilhicce 1090'da (22 Ocak 1680) vefat eden Dahkî Mustafa Efendi'nin kabri Şeyh Vefâ Türbesi civarındaki Molla Gürânî Camii hazîresindedir.

Eserleri. Matlûbü'l-fuḳahâ˒ ve merġūbü'n-nübehâ˒. Alışverişte ayıp*, ayıp muhayyerliği ve bu konudaki hükümlerden etraflıca bahseden bir eserdir. Çeşitli yazma nüshaları bulunan Maṭlûbü'l-fuḳahâ˒ (bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 613, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 503; Millet Ktp., nr. 1089), bizzat müellifin kaydettiğine göre (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 613, vr. 169b) 22 Ramazan 1053 (4 Aralık 1643) tarihinde tamamlanmıştır. Dahkî Mustafa Efendi daha sonra eserini gözden geçirip bazı ilâvelerde bulunarak Levâzımü'l-ḳuḍât ve'l-ḥükkâm fî ıṣlâḥi umûri'l-enâm (meṣâliḥi'l-enâm) adıyla yeniden düzenlemiştir (bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 731, müellif hattı; Yenicami, nr. 541; Kılıç Ali Paşa, nr. 495). Maṭlûbü'l-fuḳahâ˒nın kapağındaki bir kayıttan

anlaşıldığına göre eser muhtevasından dolayı ulemâ arasında Câmiʿu’l-ʿuyûb adıyla tanınmış olup bazı kaynaklarda (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 441; Osmanlı Müellifleri, I, 345) bunun ayrı bir kitap gibi gösterilmesi doğru değildir.

Bu eserinden başka Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hüsrev Paşa, nr. 748/3, 4; Şehid Ali Paşa, nr. 2725) Dahkî’ye ait her biri dörder sayfalık iki küçük risâle daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, IV, 396; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1721; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1993, s. 110-111, 259, 263; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 463-464; Râşid, Târih, I, 358; Sicill-i Osmânî, IV, 401; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 441; Îżâḥu’l-meknûn, II, 412; Osmanlı Müellifleri, I, 345; Brockelmann, GAL, II, 575; Suppl., II, 647.

Celal Erbay

DAHLÂN, Ahmed b. Zeynî

أحمد بن زيني دحلان

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Zeynî Dahlân el-Mekkî (ö. 1304/1886)

Mekke müftüsü, tarihçi.

1232’de (1816) Mekke’de doğdu. Tahsili sırasında başta Mısırlılar olmak üzere Hicazlı, Hintli ve Mağribli âlimlerden ders gördü. Kendisi Şâfiî olmakla birlikte diğer fıkhî mezhepleri de öğrendi. Fıkıh ve hadis ilimlerinde, özellikle tarih sahasında meşhur oldu. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini ezberledi. Mescidi Harâm’ın Necâbe adlı köşesinde ders verip öğrenci yetiştirdi. 1871 yılından itibaren Mekke’de Şâfiîler’in müftülüğüne ve şeyhü’l-ulemâlığa tayin edildi. Mekke’de ilk matbaa kurulunca bu müessesenin idaresini üzerine aldı. Daha önce basılmamış eserlerini burada bastırdı. 1886’da Mekke Şerifi Avnürrefîk, Osmanlı Valisi Osman Paşa ile anlaşmazlığa düştüğü zaman şerifin tarafını tuttu ve şerif Mekke’den Medine’ye çekilmek zorunda kalınca onunla birlikte Medine’ye gitti. Aynı yıl Medine’de vefat etti.

Dahlân tarih, fıkıh, hadis, mantık ve tasavvufa dair birçok eser yazmıştır. Çeşitli meseleler hakkında verdiği fetvalarla

devrinin tarihine ait kitapları meşhurdur. Dahlân dinî ve tarihî konular yanında Mehdîlik, Vehhâbîlik, Şiîlik, Ebû Tâlib’in imanı ve bazı tarikat şeyhlerinin durumu gibi ihtilâflı meseleler üzerinde de birçok kitap ve risâle kaleme almıştır. Şerif ailesine yakınlığı dolayısıyla XVIII ve XIX. yüzyıllara ait tarihî hadiseler hakkında hem yazılı hem de şifahî geniş ve sağlam bilgilere sahipti. Talebelerinden Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şettâ el-Bekrî ed-Dimyâtî Nefḥatü’r-raḥmân (Tuḥfetü’r-raḥmân) fî menâḳıbi seyyid Aḥmed Zeynî Daḥlân (Kahire 1305) adlı eserinde Dahlân’ın hayatını anlatmıştır.

Eserleri. 1. Târîḫu’d-düveli’l-İslâmiyye bi’l-cedâvili’l-merḍıyye. Müellif bu

eserinde, kronolojik sırayı göz önüne almaksızın, Hz. Peygamber'den başlayarak kendi zamanına kadar gelen, tarihin çeşitli dönemlerinde özellikle Arabistan ve Mısır üzerinde hâkimiyet kurmuş Sünnî ve Şiî halifelerin ve hânedanların tarihini anlatır (Kahire 1306). 2. Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-beledi'l-ḥarâm. Hz. Peygamber zamanından XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar gelen Mekke tarihidir. Eserin 1095 (1684) yılına kadar olan kısmı Sincârî'nin tarihinin bir muhtasarıdır. Ancak son iki asırdan bahseden bölüm tamamen kendi telifi olup Mekke emîrleri ve bilhassa Vehhâbîler'in siyasî faaliyetleri için orijinal bir kaynak ve XIX. yüzyıl Mekke tarihine dair yegâne eserdir. Ḫulâṣatü'l-kelâm yayımlanmış olup (Kahire 1305; Mekke 1311) ayrıca adı zikredilmeyen biri tarafından bazı dipnotları ilâvesiyle ed-Dârü'l-müttehide li'n-neşr müessesesi tarafından Ümerâʾü'l-beledi'l-ḥarâm adıyla yeniden bastırılmıştır (Beyrut, ts.). 3. es-Sîretü'nnebeviyye ve'l-âs̱ârü'l Muḥammediyye. es-Sîretü'z-Zeyniyye olarak da bilinen ve Hz. Peygamber'in hayatı, mûcizeleri ve hilyesine dair olan eser iki ve üç cilt halinde Mekke'de (1285), Kahire'de (1285, 1295, 1310, 1320), İstanbul'da (1929), ayrıca Nûreddin el-Halebî'nin İnsânü'l-ʿuyûn fî sîreti'l-emîni'l-meʾmûn adlı eserinin kenarında (Kahire 1292, 1308) basılmıştır. 4. el-Fetḥu'l-mübîn fî feżâʾili'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn ve ehli'l-beyti'ṭ-ṭâhirîn. İlk dört halifenin ve Ehl-i beyt'in faziletleri hakkındadır (Kahire 1300, 1302). Eser es-Sîretü'nnebeviyye'nin kenarında da basılmıştır (Kahire 1310). Dahlân'ın Hz. Peygamber'in soyuna dair Meşâriḳu'l-envâri's-seniyye bi-feżâʾili zürriyyeti ḫayri'l-beriyye adlı bir çalışması daha vardır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 576, 54 varak). 5. el-Fütûḥâtü'l-İslâmiyye baʿde muḍiyyi'l-fütûḥâti'nnebeviyye. Hz. Ömer zamanından II. Abdülhamid'in ilk yıllarına kadar cereyan eden siyasî ve askerî gelişmeleri ele alan bir İslâm tarihidir. Eser Selçuklu ve Osmanlı fetihlerine, Türkler'in İslâm'a hizmetlerine geniş yer vermesiyle tanınır. Yazar burada Sudan'daki Mehdî hareketini çok geniş bir şekilde ele almıştır. Osmanlı Devleti'nin Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devirlerinden sonra İslâm dünyasındaki diğer devletlerin en iyisi olduğunu, diğer birçok İslâm devletinde görülmeyen güzel vasıflara sahip bulunduğunu, büyük fetihler gerçekleştirdiğini, insanlar arasında ilmi, huzur ve sükûnu yaydığını, Ehl-i sünnet anlayışını hâkim kıldığını belirtir. Dahlân eserini, II. Abdülhamid'in Mekke'de matbaa kurulmasını emrettiğini, burada Arapça, Türkçe ve Cava dilinde eserler basılmaya başlandığını haber vererek tamamlar. el-Fütûḥât Mekke'de (1311) ve iki cilt

halinde Kahire'de (1323, 1387/1968) yayımlanmıştır. 6. Esne'l meṭâlib fî necâti Ebî Ṭâlib. Eserde Ebû Tâlib'in müslüman olarak öldüğü görüşü savunulmaktadır (Kahire 1305). 7. ed-Dürerü's-seniyye fi'r-reddi ʿale'l-Vehhâbiyye. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ve tevessül* gibi meselelerde Vehhâbîler'in görüşlerini tenkit eden bu önemli risâle yayımlandığı zaman (Kahire 1299, 1319) büyük yankılar uyandırmıştır. Hindistanlı âlim Muhammed Beşîr es-Sehsevânî esere Ṣıyânetü'l-insân ʿan vesveseti'ş-şeyẖ Daḥlân adlı hacimli bir reddiye yazmış ve kitap Muhammed Reşîd Rızâ'nın takdimiyle basılmıştır (Dehli 1308/1890). 8. Risâle fî keyfiyyeti'l-münâẓara maʿa'ş-Şîʿa ve'r-reddi ʿaleyhim (Kahire 1323). 9. Risâle fi'r reddi ʿale'ş-şeyẖ Süleymân Efendi. Mekke'de bulunan Nakşî tarikatı şeyhi Türk asıllı Süleyman Efendi'nin aleyhinde yazdığı bir risâledir (Mekke 1301). 10. Şerḥu'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) Arap diline dair meşhur eserinin şerhidir (Kahire 1297, 1299, 1301, 1305, 1306, 1311; Mekke 1305, 1314; Medine 1304). 11. el-Ezhârü'z-Zeyniyye fî şerḥi metni'l-Elfiyye. İbn Mâlik'in nahve dair el-Elfiyye'sinin şerhidir (Bulak 1294). 12. İʿrâbü "câʾe Zeydün" ve mesâʾilü taṭbîḳıyye fi'n-naḥv ve'l-luġa (Cidde 1986). 13. Tenbîhü'l-ġāfilîn muẖtaṣaru Minhâci'l-ʿâbidîn. Gazzâlî'nin Minhâcü'l-ʿâbidîn adlı eserinin muhtasarıdır (Kahire 1298). Bağdatlı İsmâil Paşa'nın bu eseri Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'inin muhtasarı şeklinde göstermesi (Îżâḥu'l-meknûn, II, 588) doğru değildir. 14. Fetḥu'l-cevâdi'l-mennân ʿale'l-ʿaḳīdeti'l-müsemmât bi-Feyżi'rraḥmân. Dahlân'a ve Ahmed el-Merzûkı'ye ait diğer üç risâle ile birlikte basılmıştır (Kahire 1298). 15. Risâletü'n-naṣr fî ẕikri vaḳti ṣalâti'l-ʿaṣr (Kahire 1304, 1319). 16. Menhelü'l-ʿaṭşân ʿalâ Fetḥi'rraḥmân fî tecvîdi'l-Ḳurʾân. Süleyman el-Cümzûrî'nin tecvide dair Fetḥu'l-aḳfâl adlı risâlesiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1298).

Dahlân'ın bunlardan başka tasavvufa dair Taḳrîbü'l-uṣûl li-teshîli'l-vuṣûl limaʿrifeti'r-Rab ve'r-Resûl adlı bir eseri ve ayrıca çeşitli risâleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 390-392; Serkîs, Muʿcem, I, 990-992; Brockelmann, GAL, II, 649-650; GAL Suppl., II, 810-811; Îżâḥu’l-meknûn, I, 82, 214, 436; II, 161, 172, 588, 594, 650; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 191; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 125; Zeki Muhammed Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye, Kahire 1963, II, 75-76; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, I, 229-230; Muʿcemü muṣannefi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1986, s. 34; T. H. Weir, “Dahlân”, İA, III, 460; J. Schacht, “Dahlān”, EI² (Fr.), II, 93.

İrfan Aycan

DAHLÂN, Kiai Hacı Ahmed

Hacı Ahmed Kiai Ahmed Dahlân b. Kiai Ebî Bekr (ö. 1868-1923)

Endonezya Muhammediyye Cemiyeti'nin kurucusu olan müslüman lider.

Dindar bir ailenin çocuğu olarak Orta Cava'nın Yogyakarta şehrinde dünyaya geldi. Resmî bir eğitim müessesesine gidemediğinden ilk tahsilini bir hatip ve din bilgini olan babasından yaptı. Daha sonra Yogyakarta ve civarındaki diğer hocalardan bazı temel ilimlerle Arapça öğrendi. 1890'da hacca gitti ve orada

kaldığı bir yıl boyunca tahsilini ilerletti. Muhammed Derviş olan adını Kiai Hacı Ahmed Dahlân'a çevirdi. 1903'te tekrar hacca giderek iki yıl daha eğitim gördü. Başta tefsir olmak üzere birçok İslâmî ilimde ilerleme kaydetti; İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı Hanbelî âlimlerinin, Cemâleddîn-i Efganî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi düşünürlerin fikirlerinden etkilendi.

Dahlân Mısır, Hindistan ve diğer ülkelerdeki gelişmeleri de inceledi. Uzmanlaştığı birçok ilim dalı ve Mekke'de edindiği dinî tecrübenin verdiği cesaretle Endonezya müslümanlarının dinî hayatında ciddi değişiklikler yapmaya karar verdi. Yogyakarta sultanı tarafından hatip olarak tayin edilen, ciddiyet ve hizmet aşkından dolayı "hatîb-i emîn" olarak adlandırılan Dahlân, önce camilerin kıblelerinin yanlış tesbit edildiğini söyleyerek bunları düzeltmeye çalıştı. Ayrıca müslümanların ramazan ve bayramı rü'yet-i hilâl*e göre değil hesap yoluyla belirlemelerini tavsiye etti. Zamanındaki yaygın telakki kadının evinde oturması gerektiği yönünde olmasına rağmen Dahlân müslüman hanımlara da dersler verdi. Ona göre kadın İslâmî eğitim için evinden dışarı çıkabilmelidir.

Dahlân bir yandan hatiplik yaparken öte yandan "batik" (boyalı kumaş) ticaretiyle meşgul oluyordu. Bu mesleğinin gereği olarak Doğu ve Batı Cava'ya ve hatta Kuzey Sumatra'ya kadar gitti. Buralardaki ulemâ ile tanıştı ve onlarla birçok dinî mesele yanında Endonezyalılar'ın genel

durumunu da gözden geçirdi. Bunun esas sebebi, çağdaş İslâm düşüncesiyle ilgili fikirlerinin onlar tarafından ne dereceye kadar kabul edilebileceğini anlamaya yönelikti. Daha sonraları bu tecrübe, Dahlân'ın millî bir cemiyet kurma yönündeki fikirlerinin gerçekleşmesinde yardımcı oldu.

Muhammediyye'nin kuruluşundan önce bir cemiyetin idaresi konusunda tecrübe kazanmak isteyen Dahlân 1909'da Budi Utomo'ya girdi. Genellikle çeşitli resmî okullar ve müesseselerde görev yapan Budi Utomo'ya bağlı kişilerin kendisinden aldıkları dersler çerçevesinde okullarda dinî tebliğde bulunabileceklerini ve kendisinin düşüncelerini talebelerine nakledebileceklerini umuyordu. 1910'da, Ortadoğu ile yakın temaslarda bulunan ve Endonezya'da ilk İslâm cemiyeti olan Cem'iyyetü'l-hayr'a girdi. Aynı zamanda Sarekat İslâm'ın da üyesiydi ve bu cemiyete dinî konularda danışmanlık yapıyordu.

Budi Utomo'ya bağlı olanlar Dahlân'dan, Pasantren adı verilen eski geleneksel dinî okulların yerine geçmek üzere daha sistemli yeni ve modern bir dinî okul açmasını istediler. Dahlân'ın 1911'de kurduğu Muhammediyye Medresesi'nde İslâmî ilimler dışında devlet okullarındaki matematik, coğrafya, biyoloji gibi dersler de okutulmaktaydı. Dahlân devlet okullarında da dinî dersler verilmesini önemli görüyordu. Bu sebeple Muhammediyye Cemiyeti'ni kurmadan önce Jetis'teki Kweek School (öğretmen okulu) ve Magelang'da bürokrat yetiştiren MOSVIA öğrencilerine okul saatleri dışında dinî dersler verdi. Buradan mezun olacak öğretmenlerle bürokratlar talebe yetiştirip halkı idare edeceklerinden ilk önce onların dinî eğitim almalarının gerekli olduğunu düşünüyordu.

Dahlân 18 Kasım 1912'de Yogyakarta'da, Hz. Muhammed'e sadakatle bağlı olmayı prensip edinen Muhammediyye Cemiyeti'ni kurmak suretiyle faaliyetlerinin doruk noktasına ulaştı. Endonezya'da İslâm'ın ihyası için ibadetlerdeki bid'atlarla mücadeleye, tevhid akîdesine karıştırılan hurafelerin temizlenmesine, mezhep âlimlerinin görüşlerinin körü körüne taklit edilmesinin önlenmesine, cenaze merasimlerinin büyük seremoniler haline dönüştürülmesi, ölülerin günahlarına kefaret verilmesi ve onlara mânevî hediyeler gönderilmesinin engellenmesine karar verdi. Mısır ve Mekke'deki ihya hareketlerinin meşhur sloganı olan "Kur'an ve Sünnet'e dönüş"ü esas alan Dahlân, "kâfir âlim" (kiai kâfir) veya "hıristiyanlaşmış

âlim" (kiai kristen) olmakla itham edilmesine rağmen asırlardır feodalizm ve emperyalizmin boyunduruğu altındaki Endonezya'da doğru yolda bir İslâm toplumu oluşturmak için büyük gayret sarfetti. Endonezya müslümanlarını Hinduizm, Budizm ve animizm unsurlarıyla dolu olan bazı uygulamalardan uzaklaştırmak için canla başla çalıştı. Eğitime de çok önem veren Dahlân, Muhammediyye Cemiyeti çerçevesinde Siswa Praya/Bustânü'l-etfâl (Kinder Garten), Aisyiyah (kadınlar için), Nasyiatü'l-Aisyiyah (kız çocuklar için), Hizbül Watan (erkek izciler için) ve Majlis Taman Pustaka (kütüphaneler meclisi) gibi birçok yan eğitim kurumu tesis etti. Çeşitli maksatlara hizmet için kurulan diğer kurumlar arasında Penolong Kesengsaraan Umum (toplumsal meselelerde yardımlaşma), Majlis Tabligh (tebliğ meclisi) ve Majlis Tarjih de (tercih meclisi) bulunmaktadır.

23 Şubat 1923'te vefat eden Dahlân daha çok âlim, vâiz, muallim, Muhammediyye'nin kurucusu ve müceddid bir kişi olarak tanınır. Muhammed Abduh gibi eser telif etmemiş olmasına rağmen Endonezya müslümanlarını tutucu, statik ve geleneksel bağlardan kurtarmayı başarmıştır. Van Nieuwenhuijze, Gibb, Kramers ve Smith gibi yabancı bilgin ve düşünürler Dahlân'ı, Mısır ve Hindistan'daki örnek reformist hareketlerden ilham alan bir müceddid olarak görmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Djarnawi Hadikusuma, Dari Jamaluddin al-Afgani Sampai KH Ahmad Dahlan, Yogyakarta, ts.; a.mlf., Matahari-matahari Muhammadiyah, Yogyakarta, ts.; HAMKA, K. H. A. Dahlan, Jakarta 1952; a.mlf. (?), "Beberapa Tjatatan Disekeliling Pribadi Kijahi H. A. Dahlan", Pandji Masjarakat, I/11 (1959); Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History, New Jersey 1957; A. Mukti Ali, The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction (M. A. thesis, McGill University), Canada 1957; a.mlf., "Perbandingan Alam Pikiran Islam Moderen di Indonesia dan Mesir, II", Pandji Masjarakat, I/4 (1959); C. A. O. van Nieuwenhuijze, Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia, The Hague 1958, s. 45, 57-58;

Solichin Salam – K. H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia, Jakarta 1963; Deliar Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942, Singapore 1973, s. 73-76, 94-95; James L. Peacock, Purifying the Faith: The Muhammadijah Movement in Indonesian Islam, Menlo Park 1978; A. Jainuri, Muhammadiyah: Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad Kedua Puluh, Surabaya 1981; Cita dan Citra Muhammadiyah, Jakarta 1985; Departemen Penerangan RI, Siapa Yang Tidak Tahu Muhammadiyah, Jakarta 1986; Alfian, Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organisation under Dutch Colonialism, Yogyakarta 1989, s. 136-175; Jusuf Abdullah Puar, "Kenangan Hari Wafak Ke 37 Kijai Hadji Ahmad Dahlan dan Pembaruan Pembangunan Islam", Pandji Masjarakat, II/17 (1960); "Ahmad Dahlan", Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980, I, 117-118; H. A. R. Gibb – J. H. Kramers, "Muhammadiya", Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953, s. 409.

H. M. Bukharı Lubıs

DAHOMEY

(bk. BENİN)

DAHVÂR

الدخوار

Ebû Muhammed Mühezzebüddîn Abdürrahîm b. Alî b. Hâmid ed-Dımaşkī (ö. 628/1230)

Eyyûbîler döneminde yaşayan ünlü hekim.

565'te (1170) Dımaşk'ta doğdu ve burada yetişti. Dahvâr lakabının kendisine niçin verildiği bilinmemektedir. Önceleri babası ve kardeşi Hâmid gibi kehhâllik (göz hekimliği) yaptı. İlk eğitimini babasından aldı ve onun etkisiyle bu mesleğe yöneldi. Daha sonra âlim, şair ve hatip Ebü'l-Yümn el-Kindî'den Arapça okuyan Dahvâr, önce Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hekimlerinden Ebü'l-Haccâc Radıyyüddin Yûsuf b. Haydare er-Rahbî'den, ardından, seyahatleri sırasında bile yanından ayrılmadığı Muvaffakuddin İbnü'l-Mitrân'dan tıp tahsil etti. 579'da (1183) Dımaşk'a gelen Fahreddin el-Mardînî'den İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ını okudu ve bu alandaki bilgisini geliştirdi. Hekimliği yanında çoğu tıbba dair yüzden fazla kitap istinsah eden Dahvâr, ayrıca Seyfeddin el-Âmidî'den felsefe, Ebü'l-Fazl el-İsrâîlî'den astronomi ve astroloji dersleri aldı ve bu sahalarda birçok değerli alet ve kitap topladı. Döneminin meşhur hekimlerinden İbn Ebû Usaybia, Ba'lebekkî, İbnü'n-Nefîs, İbnü'l-Âlime diye bilinen Ebü'l-Abbas Ahmed b. Es'ad ve İzzeddin es-Süveydî onun öğrencileri arasında yer almışlardır.

Atabeg Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta yaptırmış olduğu Bîmâristânü'l-Kebîr'de kehhâl olarak çalışan Dahvâr, daha sonra tanıştığı vezir Sâhib Safiyyüddin İbn Şükr'ün himayesine girdi. 100 dinar maaşla çalışan Muvaffakuddin Abdülazîz'in yanına 30 dinarla ordu tabipliğine tayin edilmek istendiyse de ondan daha değerli bir hekim olduğunu ileri sürerek bu görevi kabul etmedi; ancak Muvaffakuddin Abdülazîz'in ölümünden sonra aynı şartlarla onun yerine getirildi. Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü'l-Âdil'in Dımaşk'ta bulunduğu sıralarda güvenini kazanarak en yakın dostu, sohbet arkadaşı ve danışmanı oldu. Daha sonra sultan onu beraberinde Kahire'ye götürerek Mısır ve Şam reîsületıbbâsı tayin etti (612/1215). Bu

görevde iken çıkan bir veba salgınında el-Melikü'l-Âdil ile yakınlarını tedavide gösterdiği başarıya karşılık 19.000 dinar ve altın koşumlu on dört katır gibi önemli bir servet elde etti.

Dahvâr, el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Muazzam zamanında (1218-1227) devrin en önemli tıp merkezi olan Dımaşk'taki Bîmâristânü'l-Kebîr'de ders vermekle görevlendirildi. Ordu tabipliği sırasında kendisinden istifade eden ve onu Câlînûs hayranı olarak tanıtan İbn Ebû Usaybia Dımaşk'ta kaldığı sırada Dahvâr'dan Câlînûs'un kitaplarını okudu. İbn Ebû Usaybia'nın anlattığına göre Dahvâr, bîmâristandaki hastalarla ilgilendikten sonra hasta devlet adamlarını ziyaret eder, tedavilerini yapar, evine döndüğünde ise çeşitli derecelerdeki talebelerine gruplar halinde ders verirdi. Günün kalan kısmını kendine ayırır, araştırma ve incelemelerde bulunur, gecelerinin de büyük bir kısmını ilimle meşgul olarak geçirirdi.

Daha sonra Meyyâfârikın Eyyûbîleri'nden el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın hizmetine giren Dahvâr ondan büyük ikram gördü, ayrıca kendisine bir de iktâ* verildi. Bir müddet sonra geçirdiği felç sebebiyle konuşmakta güçlük çeken Dahvâr, el-Melikü'l-Eşref ile beraber Dımaşk'a geldi ve buraya reîsületıbbâ tayin edildi (626/1229). Rahatsızlığına rağmen evinde tıp dersleri vermeye devam etti. Konuşmaları anlaşılmaz duruma gelince meramını yazarak ifade etmeye başladı ve devamlı surette kendisini tedaviye çalıştıysa da bunda başarılı olamadı. Nihayet 15 Safer 628 (23 Aralık 1230) Pazartesi gecesi vefat etti ve Cebelikasiyûn'da toprağa verildi.

Dahvâr, tıptaki başarısı ve yetiştirdiği talebeleriyle döneminin en önemli hekimlerinden biri olmuş, müreffeh ve itibarlı bir hayat sürmüştür. Evini medrese olarak vakfetmiş, buranın masraflarını karşılamak için de mülk ve arazi tahsis etmiştir. Kendisinden sonra vasiyeti üzerine İbnü'r-Rahbî diye bilinen Şerefeddin Ali b. Yûsuf b. Haydare (ö. 667/1268) medresenin ilk müderrisi olmuş, ondan sonra da müderrisliğe ve reîsületıbbâlığa Dahvâr'ın en ünlü talebelerinden biri olan Ba'lebekkî tayin edilmiştir. Uzun yıllar ilme hizmet ettiği anlaşılan el-Medresetü'd-Dahvâriyye'de daha sonra İmâdüddin ed-Düneysirî (ö. 686/1287), Kemâleddin Muhammed b. Abdürrahim (ö. 697/1298), Cemâleddin el-Muhakkık Ahmed b. Abdullah ed-Dımaşkī (ö. 694/1295), Düneysirî'nin öğrencisi Emînüddin Süleyman b. Dâvûd (ö. 732/1332) ve Cemâleddin Muhammed b. Ahmed gibi ünlü

hekimler ders vermişlerdir.

Eserleri. 1. Şerḥu Taḳdimeti'l-maʿrife. Yunan hekimi Hipokrat'ın Huneyn b. İshak tarafından Taḳdimetü'l-maʿrife adıyla Arapça'ya tercüme edilen eserinin şerhidir. Tıbba dair olan kitap üç bölümden (makale) meydana gelir. Bazı nüshaları Süleymaniye (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 574, vr. 88b-116b), Nuruosmaniye (nr. 3524, 3525) ve Hacı Selim Ağa (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1763) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 2. Mâ yaḳaʿu fi'l-edviyeti'l-müfrede mine't-taṣḥîf. Tıp kitaplarında geçen ve ilâç yapımında kullanılan, yazılışları birbirine yakın bitki, meyve vb. isimlerinin yer aldığı küçük bir ri sâledir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 574, vr. 117a-118a). 3. Maḳāle fi'l-istifrâġ. Eserin bilinen tek nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 574, vr. 118b-125b).

Kaynaklarda adları geçen, ancak bugüne ulaşıp ulaşmadıkları bilinmeyen diğer eserleri de şunlardır: İḫtiṣârü'l-Eġānî, İḫtiṣârü'l-Ḥâvî li'r-Râzî, Kitâbü'l-Cenîne, Maḳāle fi'r-red ʿalâ Risâleti Ebi'l-Ḥaccâc Yûsuf el-İsrâʾîlî fî tertîbi'l-aġẕiyeti'l-laṭîfe ve'l-kes̱îfe fî tenâvülihâ, er-Red ʿalâ şerḥi'bni Ebî Ṣâdıḳ li-Mesâʾili Ḥuneyn, Şükûkün ṭıbbiyye ve ecvibetühâ, Teʿâlîḳ ve mesâʾil.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Şâme el-Makdisî, Terâcimü ricâli'l-ḳarneyn, Kahire 1366, s. 159-160; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 728-736, 758; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 316-317; a.mlf., el-ʿİber, III, 201; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 289-291; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 315-318; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 383-386; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 277; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 127-133; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 628, 846; II, 1410, 1668, 2028; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 127-128; Suter, Die Mathematiker, s. 138; Brockelmann, GAL, I, 647; Suppl., I, 896; Sezgin, GAS, III, 32; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 121-122;

Ullmann, Die Medizin, s. 172; Ahmed Îsâ, Târîḫu’l-bîmâristânât fi’l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 218; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1987, s. 434-435; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 351.

Kasım Kırbıyık

DÂÎ

الداعي

İslâm dünyasında ortaya çıkan bazı fırkalarda mezhebi yayma yetkisi verilen kimsenin görev unvanı.

Arapça'da "seslenmek, çağırmak, davet etmek" anlamındaki da've veya duâ kökünden sıfat olan dâî, "insanları kendi din veya mezhebine çağıran kimse" demektir. Bazan anlamı pekiştirmek için sonuna "tâ" getirilerek dâiye şeklinde de kullanılır. Dâî Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in Allah elçisi olarak fonksiyon ve görevlerini dile getiren âyetlerde bilhassa "Allah'a çağıran" mânasında yer almakta (el-Ahzâb 33/46; el-Ahkāf 46/31-32), ayrıca genel olarak "dua eden, çağıran" anlamında da geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "dâʿî" md.). Kelime "dua eden, çağıran" mânasıyla çeşitli hadislerde de görülmektedir (bk. Wensinck, Muʿcem, "dʿav" md.). "Allah'a çağıran" anlamıyla Hz. Peygamber'e nisbet edilişinden faydalanılarak benimsenen, ilk Mu'tezile, Zeydiyye ve Abbâsîler'de nâdiren kullanılan dâî en çok İsmâiliyye, Karmatîler ve Dürzî tarihinde göze çarpmaktadır.

İsmâiliyye ve Karmatîler'de "da'vet" adı verilen mezhep faaliyetlerini yürütmek için imam tarafından yetki verilmek suretiyle tayin edilen dâîler, mezhep bünyesi içinde hüccet*ten sonra gelen önemli bir mevkiye sahiptirler. Kendi aralarında hiyerarşik bir sisteme tâbi tutulan bu görevliler içinde en yüksek rütbeye sahip bulunan, bazan dâî-i ekber veya bab unvanıyla da anılan ve imamın sözcüsü durumunda olan dâi'd-duâttır. Bu en yüksek dâî, her türlü ilim ve mezhep faaliyetlerini yürütme konusunda bir üst rütbe olan hüccete karşı sorumludur. Sıra itibariyle ikinci derecede olan dâi'l-belâğ, bir bakıma dâi'd-duâtın genel sekreteri durumunda olup çeşitli bölgelere gönderilecek emirlerin tebliğiyle ve sırların gizlilik içinde ilgili yerlere ulaştırılmasını sağlamakla yükümlüdür. Bazan zü'l-massa (ذو المصة) veya nakıb adı da verilen dâî-i mutlak, ihtiyaç duyulan bölgelere tam yetkili olarak gönderilen, faaliyetleri konusunda emir ve tâlimatı sadece dâi'd-duâttan alan görevlidir. Rütbe itibariyle bundan sonra gelen dâî-i

me'zûn ise görevli olduğu yerde tebliğ edeceği bilgileri ve mezhep esaslarını dâî-i mutlaktan öğrenir, bulunduğu yerden başka bir yere tayini konusunda dâi'd-duâta bağlıdır. Bundan sonraki derece dâî-i mahdûd veya dâî-i mahsûr mertebesidir. Bu mevkideki dâî, kendi bölgesinde mezhebin tebliği işi ve bölgesinden başka bir yere tayini konusunda tamamen dâî-i mutlaka bağlı olarak faaliyet gösterir. Cenâh adı verilen rütbe ise daha aşağı bir derecede olup sağ ve sol cenâh olmak üzere ikiye ayrılır. Bu rütbedekiler dâî-i mutlakın propaganda işlerinde yanında olmak, hizmetinde bulunmak ve faaliyet gösterilecek belde yahut bölgede hareket tarzının tesbiti için istihbarat temin etmekle mükelleftirler. Cenâhlar dâi'd-duâta hizmet ettikleri için yed (çoğulu eyâdî) unvanı ile de anılırlar. Mükâsir, mükâlib veya mükelleb adı verilen en aşağı seviyedeki dâîler ise avcı köpeğinin avı yakalayıp avcıya getirmesi gibi mezhebe girebilecek kimseleri tesbit edip bağlı bulundukları dâî ile irtibat kurduran görevlilerdir. Daima halk arasında faaliyet gösteren bu sonuncu zümrenin mezhep konusunda sahip oldukları bilgiler yanında davet edeceği kimselerin psikolojik durumlarını da çok iyi kavrayan ve gereğine göre hareket eden kişiler olmasına özellikle dikkat edilmiştir. Bu arada dâîlerin hareket tarzları, "el-belâgu'l-ekber" adı verilen da'vet hiyerarşisi ve metotları da tesbit edilmiştir (Bağdâdî, s. 301-305; Gazzâlî, s. 21-36).

İsmâiliyye'nin ilk devrelerinde imam tarafından tayin edilen ve güvenilir ajanlar olan dâîlerin imamla doğrudan irtibat kurdukları anlaşılmaktadır. Dâîler, diğer fırkalardaki din âlimlerinden farklı olarak, kaynağını imamdan yahut mezhebin öteki yetkililerinden alan mânevî bir otoriteye sahiptirler. Görevleri, sadece imamların kutsal ve hikmetli düşüncelerini yaymak türünden eğitim ve öğretim düzeyindeki faaliyetlerden ibaret olmayıp imam adına hareket ederek ahid, mîsâk ve biat almak gibi yetkileri de vardır.

Dâîlerin ilmî mânada yetiştirilmesi son derece önemlidir. Bunun için başkalarının sordukları sorulara rahatça cevap verebilecek ve bundan dolayı mahcup olmayacak derecede bilgilendirilmelerini sağlayacak bir öğretim planı uygulanmıştır. Genellikle Fâtımîler devri dâîleri Kur'ân-ı Kerîm, tefsir ve te'vil, fıkıh, hadisin bütün dalları, da'vet nazariyesi, münâzara üslûbu, dinî kıssalar, bid'at ehli ve zındıklarla ilgili bilgiler, felsefe ve özellikle sudûr felsefesi, mantık, fizikî âlemdeki müşahhas meselelerin mânevî âleme uygulanması gibi konularda esaslı bir eğitim ve öğretim görmüşlerdir.

Dâîlerin yetişmesine yardımcı olmak maksadıyla daha çok diyalog tarzında çeşitli eserler hazırlanmıştır. Meselâ İbn Havşeb'e veya oğlu Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen'e nisbet edilen, bir talebe ile bir âlimin soru-cevap şeklindeki konuşmalarını konu alan el-ʿÂlim ve'l-ġulâm ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin Kitâbü'z-Zîne'si, dâîler arasında el kitabı olarak kullanılmış eserlerdir. Yetişmişliği yanında dindar, ahlâkî ve dinî faziletlere sahip örnek insan, organizasyon ve yönetimde başarılı, görevine samimi bir şekilde bağlı ve dürüst olması gereken dâînin, bunlardan başka imama yahut kendisinin üstündeki görevliye itaat ve sadakat göstermesi de başta gelen özellikler arasında kabul edilmiştir.

Dâîler görevlerinin karşılığı olarak maaş aldıkları gibi, da'vetin yürütülebilmesi için imam yahut nâibleri tarafından gerekli görülen malî fonlar da onların emrine verilir. Bu fonları dikkatli kullanmaları, şahsî ihtiyaçları için harcamamaları ve tahsis edilen meblağı aşmamaları zaman zaman dâîlerden istenmiştir.

İsmâilî dâîleri, imamın bir halife gibi devlete hâkim olduğu dönemler dışında,

da'vet faaliyetlerini genellikle gizli ve ihtilâlci metotlarla yürütmüşlerdir. Buna karşılık imamın devlet başkanı olduğu dönemlerde idarî kademelerde büyük itibar kazanmaları yanında dinî işleri yürütmekle görevli dâi'd-duât da devlet içinde vezirliğe muadil bir mevkiye sahip olmuştur. Bu bakımdan dâîleri sadece mezhebin propagandacıları olarak kabul etmek doğru değildir. Dâîler mezhebin gelişme ve yayılmasını sağlayan ilmî faaliyetler yanında aynı zamanda idarecilik görevi yapmış, gerektiğinde ordunun başında kumandan olarak sefere çıkmışlardır. Bu anlamda güçlü dâîler arasında, Yemen'de ilk İsmâilî Devleti'ni kuran ve Mansûrü'l-Yemen diye anılan İbn Havşeb, Kuzey Afrika'daki Berberî kabilelerini kendisine bağladıktan sonra teşkil ettiği ordu ile Ağlebîler'i yenip Mehdî el-Fâtımî'nin Fâtımî Devleti'ni kurmasını sağlayan Ebû Abdullah eş-Şîî, Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh, devrinin büyük âlimi ve Büveyhî sarayında mezhebinin ajanı olan Müeyyed-Fiddîn, Karmatîliğin kurucusu Hamdân Karmat ve kayınbiraderi Abdân, Halife Mu'tazıd-Billâh zamanında Abbâsî ordusunu Basra'da mağlûp ederek bütün Bahreyn yöresini zapteden Ebû Saîd el-Cennâbî zikredilebilir.

Nizârî İsmâilîler Selçuklu devrinde İran'a intikal ettikten sonra İsmâiliyye'nin eski sistemini devam ettirmişlerdir. Bu sırada zâhir imamı bulunmayan fırkaya İsfahan dâîsi başkanlık etmiştir. Hasan Sabbâh devrinden itibaren 1164 yılında zâhir imam Hasan alâ Zikrihi's-selâm'ın ortaya çıkışına kadar Alamut hâkimleri gizli imamın tabii dâîsi olmuşlardır. Bu arada Hasan Sabbâh dâîliğin de üzerinde hüccet olarak görülmektedir. Daha sonra dâi'd-duât karşılığı olarak şeyh kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır. Şeyhin veya dâîlerin emirlerini yerine getirmek için çok sayıda ikinci derece dâîler görevlendirilmiş ve refîk adı verilen kumandanların emrine, istenen görevleri yerine getirecek fidâiyyûn denilen bir de askerî güç verilmiştir. Nizârîler'in günümüzde bu anlamda bir dâî teşkilâtı mevcut değildir.

Fâtımîler'in Yemen'deki kolu olan Tayyibî Müsta'lîler, geleneksel sistemden ayrılarak imamın gaybet*i halinde dâî-i mutlakı cemaat üzerinde en geniş otoriteye sahip lider olarak kabul etmişlerdir. Daha sonra ortaya çıkan ihtilâflar neticesinde ikiye ayrılan bu fırkadan Süleymânîler'in dâî-i mutlakı Yemen'de, Dâvûdîler'inki Bombay'da yerleşmiştir.

İlk Dürzîler'de dâîler, Hamza b. Ali'nin kurduğu teşkilâta göre el-cevâhirü'l-meknûne veya hudûd denilen yüksek dereceli ruhanîlerden Tâli'e (Muktenâ Bahâeddin) bağlı olarak görev yapan aşağı seviyedeki ruhanîlerdir. Dâîler vazifelerini yerine getirirken kendilerine yardımcı olan, me'zûn veya mükâsir adı verilen bir grup daha mevcuttur. Bazan cid veya ced adını alan dâîleri deccâlin dâîlerinden ayırmak için dâi'l-iclâl denildiği de görülür. Muktenâ Bahâeddin'in ortadan kaybolmasından sonra Hamza'nın kurduğu teşkilât terkedilmiş, dâî ve yardımcıları gereksiz sayılmıştır (ayrıca bk. DA'VET).

Hadis ilminde, Ehl-i sünnet'in görüşüne aykırı düşen inancını başkalarına kabul ettirmek için propaganda yapan râvinin (dâî) rivayeti delil olarak kullanılmaz. Zira böyle bir râvinin kendi inancını doğru göstermek maksadıyla mezhebi aleyhindeki rivayetleri gizleyebileceği, hatta onları tahrif edebileceği dikkate alınır. Ancak Zâhiriyye âlimlerinden İbn Hazm, doğru sözlü, hâfızası kuvvetli ve titiz bir râvinin dâî de olsa rivayetinin

kabul edileceğini söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 669-670; Wensinck, Muʿcem, “dʿav” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “dâʿî” md.; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 301-305; Hammâdî, Keşfü esrâri’l-Bâṭıniyye (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1357/1939, s. 11-18; Nâsır-ı Hüsrev, Câmiʿu’l-ḥikmeteyn (nşr. Muhammed Muîn – H. Corbin), Tahran 1363 hş., s. 110, 138, 155; Gazzâlî, Feḍâʾiḥu’l-Bâṭıniyye (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1384/1964, s. 21-36; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1408/1988, s. 114; Deylemî, Meẕhebü’l-Bâṭıniyye, s. 42, 45, 51; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 325-327; Tecrid Tercemesi, I, 328-331; S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris 1838, II, 1522, 384-406; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 10; a.mlf., “The Organisation of the Fatimid Propaganda”, Journal of the Bombay Branch the Royal Asiatic Society, XXV, Bombay 1908, s. 6-7, 20-21, 27, 34; C. Brockelmann, İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 147; J. N. Hollister, The Shia of India, New Delhi 1979, s. 260-264; Tâhâ el-Velî, el-Ḳarâmiṭa, Beyrut 1981, s. 67-73; H. Corbin, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, London 1983, s. 92-94; Mustafa Gālib, Târîḫu’d-dâʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 33-34; Nejla M. Abu Izzeddin, The Druzes, Leiden 1984, s. 103, 106-107; İzmirli İsmail Hakkı, “Dürzî Mezhebi”, DİFM, II (1926), s. 99; Bayard Dodge, “The Fātimid Hierarchy and Exegesis”, MW, sy. 2 (1968), s. 130-135; B. Carra de Waux, “Dâî”, İA, III, 461-462; M. G. S. Hodgson, “Dāʿī”, EI² (İng.), II, 67-68; a.mlf., “Durūz”, a.e., II, 633.

Mustafa Öz

DÂİRE

الدائرة

Arûz ilminde ideal vezinlerin, tef‘ilelerindeki harekeli ve sâkin harflerin sayı ve sıralarına göre gruplandırılarak yerleştirildikleri beş bölümden her biri.

(bk. ARÛZ; BAHİR)

DÂİRE-i SENİYYE

دائرهء سنيه

Osmanlı padişahlarının ve Mısır hivlerinin özel mülkü sayılan toprakları yönetmek üzere bu toprakların bulunduğu yerlerde kurulan müesseseye verilen ad.

(bk. HAZÎNE-i HÂSSA)

DÂİRETÜ'l-MAÂRİF

(bk. ANSİKLOPEDİ)

DÂİRETÜ'l-MAÂRİF

دائرة المعارف

Arapça'da modern usullerle Butrus b. Bûlus el-Bustânî (ö. 1883) tarafından hazırlanan ilk ansiklopedi.

(bk. BUSTÂNÎ, Butrus b. Bûlus)

DÂİRETÜ’l-MAÂRİFİ’l-İSLÂMİYYE

(bk. the ENCYCLOPAEDIA of ISLAM)

DÂİRETÜ’l-MAÂRİFİ’l-OSMÂNİYYE

دائرة المعارف العثمانيّة

Haydarâbâd’da Osmaniye Üniversitesi’ne bağlı bir yayın kurumu.

İmâdülmülk Seyyid Hüseyin Bilgrâmî, Mevlânâ Muhammed Enverullah Han ve Molla Abdülkayyûm’un önderliğinde bir grup ilim adamı tarafından 1888’de kurulan müessesenin ilk adı Dâiretü’l-maârifi’n-Nizâmiyye’dir. Daha sonra Osmâniye Üniversitesi’ne (Câmiatü’l-Osmâniyye) bağlanarak Dâiretü’l-maârifi’l-Osmâniyye (Osmania Oriental Publications Bureau) adını aldı. Haydarâbâd Eğitim bakanının isteği üzerine 1944’te yeniden gözden geçirilen kuruluş sözleşmesi Osmâniye Üniversitesi yönetim kurulu tarafından 1953’te onaylandı. Bu düzenleme ile idarî yönden üniversiteye bağlı özerk bir kurum statüsü kazandı. Yönetimi,

rektör yardımcısının başkan yardımcılığını yaptığı, idarî ve malî yönden tam yetkili bir idare meclisine devredildi. Akademik faaliyetlerinin yürütülmesi ise bir ilim heyetinin sorumluluğuna verildi. İdare meclisi kurulu ve ilim heyetinden başka meşhur ilim adamları ve seçkin şarkiyatçılardan oluşan bir de danışma kurulu göreve getirildi. Bir öz sermayeye sahip olan kurum, finans yönünden Hindistan’ın Andra Pradeş eyalet idaresi ve üniversite tarafından desteklenmektedir. Ayrıca belirli bir yayın programının uygulanmasına yönelik olarak da Hindistan Eğitim Bakanlığı’ndan yardım almaktadır.

Kuruluş gayesi, telif faaliyetlerinin altın çağı olan VIII-XIV. yüzyıllarda kaleme alınmış değerli el yazması İslâmî eserlerin toplanması, korunması, incelenmesi ve yayımlanmasıdır. Bu çerçevede Almanya, Arabistan, Fransa, Hindistan, İngiltere, İran, İspanya, İtalya, Lübnan, Mısır, Rusya, Suriye, Türkiye ve Yemen gibi ülkelerdeki devlet ve şahıs kütüphanelerinden çeşitli ilim dallarına ait değerli İslâm kaynaklarının yazma, mikrofilm, fotoğraf ve fotokopileri sağlanarak geniş bir koleksiyon oluşturulmuştur. Kurum,

ehliyetli araştırma kadrosu ve ana kaynak eserleri ihtiva eden zengin kütüphanesinden aldığı ilmî güç ile yüzyılı aşkın bir süredir yürüttüğü yayın faaliyetleri neticesinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf, tarih, dil, edebiyat, biyografi, matematik, astronomi, kozmografya, tıp, optik ve benzeri bilim dallarında yaklaşık 700 cildi bulan 200'e yakın eser yayımlamıştır. Yok olmaktan kurtarılan ve geniş bir araştırmacı kitlesinin istifadesine sunulan bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Sadreddin Konevî'nin İʿcâzü'l-beyân'ı, Tayâlisî'nin el-Müsned'i, Tahâvî'nin Müşkilü'l-âs̱âr'ı, Müttakī el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl'i, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin et-Târîḫu'l-kebîr'i, Zemahşerî'nin el-Fâʾiḳ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'i, Hâzimî'nin el-İʿtibâr'ı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'i, İbn Abdülber enNemerî'nin el-İstî'âb'ı, Zehebî'nin Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehẕîbü't-Tehẕîb, Lisânü'l-Mîzân, ed-Dürerü'l-kâmine ve Taʿcîlü'l-menfaʿa'sı, Kureşî'nin el-Cevâhirü'l-muḍiyye'si, Ebû Hanîfe'nin el-Fıḳhü'l-ekber'i, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin es-Sârimü'l-meslûl'ü, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾ ve Delâʾilü'n-nübüvve'si, Süyûtî'nin el-Eşbâh ve'n-neẓâir ve el-Ḫaṣâʾiṣü'nnebeviyye'si, İbnü's-Sünnî'nin ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'si, İbnü'ş-Şecerî'nin el-Emâlî'si, Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳ'ı, İbn Düreyd'in el-Cemhere fi'l-luġa'sı, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin Miftâḥu's-saʿâde'si.

BİBLİYOGRAFYA

Abul Hasan Ali Nadwi, Muslims in India (trc. Mohd. Asif Kidwai), Lucknow 1960, s. 100-101; Da'iratu'l-Ma'arif: A Short History 1888-1976 (nşr. The Da'iratu'l-Ma'arifi'l-Osmania), Hyderabad 1976; Literary Services of the Da'iratu'l-Ma'arifi'l-Osmania (nşr. The Da'iratu'l-Ma'arifi'l-Osmania), Hyderabad 1986; Syed Hashimi (Faridabadi), "The Da'irat-ul-ma'arif", IC, IV (1930), s. 625-664; M. N., "New Books in Review: Recent Publications of the Dā'iratu'l-Ma'arif, Hyderabad-Deccan", a.e., XXIV/2 (1950), s. 134-144; "Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-ʿOs̱mâniyye", S̱eḳāfetü'l-Hind, I/3, New Delhi 1950, s. 131-133;

“Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-ʿOs̱mâniyye bi-Ḥaydarâbâd ed-Dekken”, a.e., VI/2 (1955), s. 76-81; M. A. Mu‘id Khan, “Publications of Da’irat-al-ma‘ārif, Osmania University, Hyderabad-Dn.”, IC, XXXI/3 (1957), s. 271-274; M. Nizamuddin, “A Brief Survey of the Dāiratu’l-ma‘ārif, Hyderabad-Deccan, India, and Its Recent Important Publications”, IQ, I/2 (1954), s. 119-121; “Da‘iratu’l-Maarifi’l-Osmania, Hyderabad”, Enceylopaedia of India, Delhi 1988, I, 101.

Cengiz Kallek

DAKAR

Senegal Cumhuriyeti’nin başşehri.

Batı Afrika’nın en batı noktasındaki Yeşilburun (Cap Vert) yarımadasının güneydoğu ucunda ve Gore adasının karşısında yer alır; adı Volof dilindeki demirhindi ağacının karşılığı olan dakhar kelimesinden gelmektedir. Afrika’nın en büyük ve en kozmopolit şehirlerinden biri olan Dakar Senegal’in hem siyasî hem de ekonomik, kültürel, ticarî ve dinî merkezidir. Stratejik konumunun yanı sıra milletlerarası hava ve deniz ulaşımında da büyük bir öneme sahiptir. Afrika’nın güneyini dolaşarak Orta ve Güney Amerika’ya giden Avrupa gemilerinin uğrak yeri ve ikmal merkezidir. XIX. yüzyılın ortalarına kadar yerli Lebular’a ait basit bir balıkçı köyü olan şehrin gelişmesine coğrafî konumu tesir etmiştir. Yeşilburun yarımadasının alüvyonlu verimli arazisi üzerinde kurulmuş olan Dakar’ın rutubetli iklimi Senegal’in iç kesimlerinden farklı ve son derece güzeldir.

Geniş bir alana yayılmış olan Dakar başlıca dört bölgeye ayrılmıştır. Limanın batısında yer alan Le Plateau (DakarVille), büyük ticaret merkezlerinin bulunduğu Avrupalılar’la varlıklı sınıfların yaşadığı modern kesimi oluşturur; başkanlık sarayı, meclis binası ve diğer idarî yapıların çoğu buradadır. Limanın kuzeydoğusundaki sanayi bölgesi, çeşitli endüstri kuruluşları, Dakar Ulucamii ve bazı kültür kurumlarının toplandığı yerdir. Le Plateau’nun kuzeydoğusunda yer alan ve şehrin en kalabalık, en sağlıksız kesimini teşkil eden Grande Medina ise yoksul Afrikalılar’ın yaşadıkları gecekondu bölgesidir. Şehrin banliyösünü oluşturan Fann bölgesi de milletlerarası havaalanı, üniversite, kütüphane ve bazı kültür kuruluşlarının bulunduğu kesimdir. Gelişmekte olan modern semtler planlı şehirciliğe örnek teşkil edecek niteliktedir. Dakar’daki milletlerarası havaalanı ve liman, ticaret ve taşımacılığın yanı sıra turizm alanında da önemli rol oynamaktadır.

Dakar’da çeşitli etnik gruplara mensup karışık bir halk yaşamakta ve sayıca en kalabalık grubu Voloflar oluşturmaktadır. Bunun dışında Lebu, Tukulör, Serer, Pöl, Bambara, Sarakole ve Diyulalar da önemli oranda temsil

edilirler. Yerli halkın yanında % 7-8 oranında Avrupalılar da bulunmaktadır. Nüfusun sadece dörtte biri burada doğmuş, geri kalanı ise göçmen olarak dışarıdan gelmiştir. Şehir merkezinin kenarlarında teşekkül eden gecekondu semtlerinde yaşayanların büyük çoğunluğu Senegalliler'den meydana gelmekle birlikte

Gineli, Sudanlı ve Moritanyalılar da önemli bir yekün tutmaktadırlar. Avrupalılar ise şehrin en modern semtlerine yerleşmişlerdir. 1887'de 1556 kişi olan nüfus 1914'te 18.000'e, 1945'te 132.000'e, 1955'te de 300.000'e yükselmiştir. Altmışlı yılların sonlarına doğru 600.000 civarında olan bu rakam kırsal alanlardan şehir merkezine yönelen göç ve şehirleşme sebebiyle hızla artarak 1980'de 1 milyona, 1986'da 1.5 milyona çıkmış, 1992'de de 1.729.823'ü bulmuştur. Günümüzde Dakar'ın en önemli problemi, hızlı şehirleşme ve kırsal alanlardan gelen nüfus akınının ortaya çıkardığı konut, sağlık ve alt yapı hizmetlerindeki aksaklıklardır.

Halkın büyük çoğunluğu müslüman, % 8 kadarı hıristiyandır; mahallî dinlere mensup olanların sayısı pek fazla değildir. Müslümanlar Mâlikî mezhebine mensupturlar ve tasavvufa meyilleri fazladır. Ticâniyye, Kadiriyye ve Mürîdiyye tarikatları etkin durumda olup müslüman halkın yarısından çoğu Ticâniyye'ye, geri kalanı ise diğer tarikatlara mensuptur. Her yıl binlerce kişi Mürîdiyye'nin merkezi Tuba (Dakar'ın 190 km. doğusunda) ile Ticâniyye'nin merkezi Tivauan'ı (Dakar'ın 80 km. kuzeydoğusunda) ziyaret eder. Senegal'deki tarikatların buluşma yeri olan Dakar, aynı zamanda önemli dinî müesseselerin ve eğitim kurumlarının da toplandığı bir merkezdir. Dakar Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde faaliyet gösteren Arapça bölümü, Siyah Afrika Temel Enstitüsü'ne (Institut Fondamental d'Afrique Noire) bağlı İslâm ilimleri kısmı ve Dakar İslâm Enstitüsü başlıca İslâmî ilim merkezleridir. 1963'te yapılmış olan Fas mimarisini andırır Dakar Ulucamii ile çok sayıda cami, mescid ve bazı dinî kurumlar da şehirde din eğitimi faaliyetlerini sürdürürler.

1857 yılında Fransızlar'ın anakaraya çıkarak Dakar'ı işgal etmelerine kadar bölgenin en önemli yeri Gore adası idi. Avrupa-Afrika ve Afrika-Amerika deniz yolu üzerinde çok önemli bir ikmal merkezi olan bu adaya ilk önce XV. yüzyılın ortalarına doğru Portekizliler geldiler ve burayı bir üs olarak kullanmaya başladılar. Daha sonra ada Hollandalılar'ın (1588), 1675 yılında

da Fransızlar'ın eline geçti. Burada yerlilerin bulunmaması Avrupalılar'ın yerleşmelerini kolaylaştırmıştır. Özellikle Afrikalı kölelerin Amerika'ya sevk kapılarından biri olan Gore adası köle ticaretinin yasaklanmasıyla eski önemini kaybetti. Yerlilerin yaşadığı Yeşilburun yarımadasına Avrupalılar'ın girmeleri adaya göre daha güç ve tehlikeli olduğundan sömürgecilerin Afrika içlerine nüfuz etmeleri ancak 1857 yılında gerçekleşmiştir. Fransızlar yarımadaya çıktığında Dakar yerli Lebular'ın yaşadığı küçük bir balıkçı köyü idi. Buraya yerleşen Fransızlar köyü bir ikmal merkezi ve depolama yeri olarak kullanmaya başladılar. 1862 yılında inşa edilen limandan sonra önemi artan Dakar, kısa zamanda Batı Afrika kıyılarının en önemli sömürge merkezi haline geldi. 1890'larda ise Suriyeli ve Lübnanlı tüccarların buraya gelip yerleşmeleri şehrin ticarî hayatına bir canlılık getirdi ve ticaret sektörü kısa zamanda onların eline geçti.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Fransızlar'ın burada bir deniz üssü inşa etmeleri, ticaret ve ulaşım alanlarının yanında askerî yönden de Dakar'ın önemini arttırdı. 1909'da Dakar'da, Osmanlı Devleti adına faaliyet gösterecek bir fahrî şehbenderlik kuruldu. XX. yüzyılın başlarında Fransız Batı Afrikası'nın başşehri haline getirilen (1902) Dakar sahip olduğu liman sebebiyle I. Dünya Savaşı yıllarında ayrı bir değer kazanmıştır. 1924'te Fransız Sudanı'nın (bugünkü Mali) içlerine uzanan Dakar-Bamako demiryolunun açılmasıyla başlayan transit ticaret, özellikle iç bölgelerde yetiştirilen yer fıstığı ve diğer ürünlerin Dakar Limanı'ndan Avrupa'ya ihraç edilmesi şehrin gelişmesine katkıda bulundu. 1957'den itibaren Senegal sömürgesinin, 1959-1960 arasında da Mali Federasyonu'nun merkezi oldu. Günümüzde Dakar, 20 Ağustos 1960 tarihinde bağımsızlığını kazanan Senegal Cumhuriyeti'nin başşehridir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, nr. 275, 437; BA, İrade-Hariciye, 22 Zilkade 1327, nr. 21; J. Beaujeu-Garnier – G. Chabot, Traité de Géographie Urbaine, Paris 1963, s. 22, 350, 380; M. Rémy, Le Senegal Aujourd'hui, Paris 1974, s. 74-75, 98-107; S. D. Brunn – J. F. Williams, Cities of the World. World Regional

Urban Development, New York 1983, s. 267-271; M. Mahmûd Savvâf, İfrîḳıyye'l-müslime, Cidde 1975, s. 100-112; J. D. Kesby, "Islam in Senegal", IQ, VIII/1-2 (1963), s. 40-50; R. C. O'Brien, "France in Senegal in the Nineteenth Century. Coastal Trade in the Four Communes", Tarikh, II/4, Nigeria 1969, s. 21-31; "Dakar", EAm., VIII, 403; "Dakar", EBr., V, 436-438; Amar Samb, "Dakar", EI² Suppl. (Fr.), s. 180-184.

Davut Dursun

DAKĪKĪ

الدقيقي

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö. 366/976 [?])

İran edebiyatında kendisine ilk manzum şehnâme yazma görevi verilen şair.

Kendisi veya ailesi unla uğraştığı için “Dakīkī” nisbesini almış olmalıdır. Doğum tarihi kesin olarak belli değildir. Bir yandan Firdevsî’nin Dakīkī’nin genç

yaşta öldürüldüğünü kaydetmesi, öte yandan Çaganiyân emîrlerinden Fahrüddevle Ahmed b. Muhammed’i (ikinci ve üçüncü emirliği 951-955) övdüğü sırada en az yirmi, Sâmânî emîrlerinden Mansûr b. Nûh’u (961-976) övdüğü sıralarda ise otuz yaşlarında olduğunun tahmin edilmesi, onun en erken 320 veya 330 (932 veya 942) yılları arasında doğmuş olduğu ihtimalini kuvvetlendirir. Dakīkī’nin doğum tarihi gibi doğum yeri de ihtilâflıdır. İran edebiyatının ilk tezkirelerinden Avfî’nin Lübâbü’l-elbâb’ında (s. 250-251) Tûslu; Lutf Ali Beg’in Âteşkede’sinde (s. 341) Tûslu, Belhli, Buharalı veya Semerkantlı; Rızâ Kulı Han Hidâyet’in Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ (I, 214) adlı eserinde ise Mervli veya Belhli olduğuna dair rivayetler kaydedilir. Çağdaş bilginlerden Nöldeke (Das Iranische Nationalepos, s. 20) kaynaklardaki bu yerlerden hiçbirini tercih etmez. İranlı bilgin Hasan Takızâde (Firdevsî ve Şehnâme-i O, s. 33, 49), Dakīkī’nin Belhli veya Semerkantlı olduğunu kaydeder. Ancak rivayetler arasında Avfî’nin Dakīkī’yi Tûslu olarak göstermesi gerçeğe en yakın olanıdır (bk. Djalal Khaleghi Mottlagh, Isl., LIII, 115-119). Dakīkī’nin ölüm tarihi de açık olarak bilinmemektedir. Ancak Nûh b. Mansûr (976-997) tarafından bir şehnâme yazmakla görevlendirilmesine ve Firdevsî’nin Şehnâme’sini yazdığı sırada (370-371/980-981) Dakīkī’nin kölesi tarafından öldürülmüş olduğuna bakılarak bu olayın 366-370 (976-980) yılları arasında vuku bulduğu söylenebilir.

Firdevsî, Dakīkī’nin gençliğinde kötü huylu olduğunu ve dünyadan bir türlü

memnun kalmadığını, bu niteliklerini öldürülünceye kadar da sürdürdüğünü belirtir. Bazı bilginler (Nöldeke, s. 20; Ethé, Târîẖ-i Edebiyyât, s. 29), “Dakīkī çâr haslet ber-güzîdest / Begîtî ez heme hûbî vü ziştî / Leb-i yâkut-reng ü nâle-i çeng / Mey-i hûn-reng ü dîn-i Zerdüştî” (Dakīkī dünyadaki bütün güzellik ve çirkinliklerden dört şey seçmiştir: Yakut renkli dudak, çenk nağmesi, kan renkli şarap ve Zerdüşt dini) rubâîsine bakarak onun Zerdüştî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Browne (LHP, I, 459-462) “dîn-i Zerdüştî”yi şarap içme biçiminde yorumlamak suretiyle daha ihtiyatlı davranır. Schaeder (War Daqīqī Zoroastrier, s. 288-303), bu rubâînin Dakīkī’nin Zerdüştî olduğunu gösteremeyeceğini, zira babası müslüman bir ad taşıyan, cennet ve hûrilerden söz eden bir kişinin Zerdüştî olamayacağını haklı olarak ileri sürer. Ona göre bu rubâî, Sâmânîler döneminde başlayan eski İran tarih ve geleneklerine karşı duyulan romantik sevgi sonucunda söylenmiş fantezi kabilinden bir sözdür.

Genç yaşta öldürülmüş olmasına rağmen oldukça bol şiir yazdığı anlaşılan Dakīkī’nin yazdıklarından pek azı günümüze gelebilmiştir. Çeşitli tezkirelerde (Lübâbü’l-elbâb, Âteşkede, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ), tarih kitaplarında (Târîẖ-i Beyhaḳī), edebî sanatlarla ilgili eserlerde (Tercümânü’l-belâġa, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr, el-Muʿcem) ve sözlüklerde (Luġat-i Fürs, Bahrü’l-garâib) onun kaside ve gazellerinden parçalara yer verilmiştir. Bu eserlerde rastlanan kaside parçalarının Sâmânîler’den Ebû Sâlih Mansûr b. Nûh, Ebü’l-Kāsım Nûh b. Mansûr b. Nûh, Çaganiyân emirlerinden Emîr Fahrüddevle Ahmed b. Muhammed, Emîr Ebû Sa‘d Muzaffer ve Ebû Nasr hakkında söylenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Dakīkī’nin İran edebiyatına en büyük hizmeti, İran millî destanı olan manzum bir şehnâme yazmaya başlamış olmasıdır. Kendisinden önce yazılmış olan mensur şehnâmelerden üçüncüsü ve en derli toplusu olan Ebû Mansûr’un Şehnâme’sinin, döneminde gördüğü rağbet üzerine bu eseri manzum hale getirme görevi Nûh b. Mansûr tarafından ona verildi. Ancak Güştâsb destanı ile Zerdüşt’ün ortaya çıkışını içine alan 1000 beyitlik bir bölümü (Güştâsbnâme) tamamladığı sırada Dakīkī kölesi tarafından öldürüldü. Firdevsî bu 1000 beyitlik kısmı aynen Şehnâme’sinin baş tarafına aldı. Bu kısmın 9000 veya 20.000 beyit kadar olduğu hakkındaki rivayetler gerçekle bağdaşmamaktadır. Özellikle destan yazmakta Dakīkī’den kat kat üstün olan Firdevsî’nin onun bu 1000 beytini

Şehnâme’sine niçin aldığı sorusu çeşitli ihtimalleri akla getirmektedir. Firdevsî, Zerdüştîliği de öven bu kısmın sorumluluğunu Dakīkī’ye yüklemek istemiştir. Bunu da eski İran tarihine karşı romantik bir sevgi besleyen Sâmânîler’in yerini alan Ehl-i sünnet inançlarına sıkı sıkıya bağlı Gazneliler’den çekindiği için yapmıştır. Firdevsî bir gece Dakīkī’yi rüyasında gördüğünü, onun kendisine, “Bu 1000 beyti yazacağın şehnâmeye al ve Mahmûd-ı Gaznevî’ye sun” dediğini nakleder. Dakīkī, Şehnâme’de yer alan bu beyitlerdeki kuruluk ve yeknesaklığa karşılık kaside ve gazellerinde duygulu ve güçlü bir şair olarak gözükür. Bu alanda Unsurî ve Ferruhî-yi Sîstânî gibi şairler onun üslûbunu takip etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Âs̱ârü’l-bâḳıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 99; Esedî-yi Tûsî, Luġat-ı Fürs (nşr. Muhammed Debîr-i Siyâkı), Tahran 1356 hş., bk. Fihrist; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiku’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbal), Tahran 1360 hş., bk. Fihrist; Avfî, Lübâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1333 hş., s. 250-251; Lutf Ali Beg, Âteşkede (nşr. Ca‘fer Şehîdî), Tahran 1337, s. 341; Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâ, Tahran 1295, I, 214; Browne, LHP, I, 459-462; Nöldeke, Das Iranische Nationalepos, Berlin-Leipzig 1920, s. 20; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1308 hş./1929, I, 12-19; H. H. Schaeder, War Daqīqī Zoroastrier (Festschrift Georg Jacob zum Siebzigsten Gebursttag), Leipzig 1932, s. 288-303; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 29; a.mlf., Rûdagî’s Vorläufer und Zeitgenossen (Morgenländische Forschungen) Festschrift... Fleischer, Leipzig 1875, s. 57-62; Safâ, Edebiyyât, s. 408-419; Gilbert Lazard, Les Premiers Poètes Persans, Tahran-Paris 1964, II, 141-177; Hasan Takīzâde, Firdevsî ve Şehnâme-i O, Tahran 1349 hş., s. 33, 49; a.mlf., “Meşâhir-i Şuʿarâ-yi Îrân”, Kâve, sy. 1-2, Berlin 1920, s. 4-5, 8, 10-12; Yâdnâme-i Daḳīḳī-yi Ṭûsî: Mecmûʿa-yi Süḫanrânihâ ve Maḳālât be Münâsibât-i Meclisi Ḥużûrdâşt-i Ḥażare-i Daḳīḳī der Dânişgâh-i Firdevsî, Tahran 2535 şş. (1976); Wilhelm Barthold, “Zur Geschichte des persischen Epos” (trc. H. H. Schaeder), ZDMG, XCVIII (1944), s. 152; Djalal Khaleghi Mottlagh, “Firdausi und seine Einstellung zu Daqīqī”, ZDMG, CXXIV (1974), s. 73-93; a.mlf.,

“Daqīqī’s Geburtsort”, Isl., LIII (1976), s. 115-119; H. Ritter, “Dakîkî”, İA, III, 462-464; CI. Huart – [H. Massé], “Daḳīḳī”, EI^2 (İng.), II, 100; “Daḳīḳī”, DMF, I, 983.

Tahsin Yazıcı

DAKKA

Bengladeş Halk Cumhuriyeti'nin başşehri.

Burigange nehri kenarında 23º 43´ kuzey enlemiyle 90º 24´ doğu boylamı üzerinde yer alır. Doğuda Gandaria banliyösünden batıda Nevabganj diye adlandırılan bölgeye ve kuzeyde de nehir kenarından yaklaşık 16 km. uzaklıktaki Fongi kasabasına kadar uzanır.

Yaygın kanaate göre adını bölgede yetişen ve "ḍhāk" denilen bir ağaçtan almıştır. Bir Bâbürlü yerleşim merkezi olarak görülen Dakka'nın tarihî kayıtları İslâm öncesine kadar uzanır. Cihangir zamanında Bâbürlü İmparatorluğu'nun Bengal eyaletinin (Sûbe-i Bengal) valisi olan ve bugün de önemli ticaret merkezlerinden birine ismi verilmiş bulunan İslâm Han, 1608'de Racmahal'de eski kalelerin yer aldığı kesimi imar ederek kendine merkez yaptı ve şehre Cihangirnagar adını verdi. Şehrin tarihi bu aşamadan sonra yedi ayrı safhaya ayrılabilir.

1. Yönetim merkezinin bugün Hindistan'a bağlı Batı Bengal'de bulunan Mürşidâbâd şehrine nakledildiği 1706'ya kadar yaklaşık 100 yıl süren Sûbe-i Bengal'in başşehri olarak kaldığı ilk Bâbürlü dönemi. Bu dönemde bir deniz üssü idi. 2. 1706'dan 1757'ye kadar süren ikinci Bâbürlü dönemi. 3. İngiliz-Hindistan İmparatorluğu'na bağlı Bengal eyaletinde Dakka bölgesinin önemini kaybettiği 1757 ile 1905 yılları arasındaki dönem. 4. Bengal'in bölünmesiyle kurulan Doğu Bengal ve Asam eyaletinin başşehri olarak yeni bir hayatın başladığı 1905 ile 1911 arasındaki altı yıllık kısa dönem. 5. Asam ve Doğu Bengal eyaletinin ilgası üzerine Bengal bölgesinin merkezi olarak eski statüsünü kazandığı 1911'den 1947'ye kadar olan dönem. 6. Pakistan Devleti'nin kurulması üzerine Doğu Pakistan'ın başşehri olduğu 1947-1971 arası dönem. 7. Bengladeş Halk Cumhuriyeti'nin başşehri olduğu Aralık 1971'den beri süregelen dönem.

Şehrin plan ve mimarisi de bu idarî ve siyasî değişmeleri yansıtmaktadır. 1757'ye kadar Dakka'nın nüfusu hakkında elde tam bir rakam mevcut değildir. İngiliz yönetimi sırasında yaklaşık 100.000 olarak tahmin edilen

nüfus 1971'den sonra süratle çoğalmış ve 1991'de 6.105.106 olarak tesbit edilmiştir. 300 yıllık eski şehir, yeni gelişen bölgelerdeki modern bulvarların yanında dar sokaklar ve kalabalık çarşılarıyla karakteristik bir özelliğe sahiptir. Bâbürlü tarihinin başladığı XVII. yüzyıldan itibaren Dakka bir camiler şehri olma özelliğiyle ün kazanmıştır (bugün sayıları 700'ü geçmektedir). Küçük fakat mimari öneme sahip camiler arasında Şahbaz Han Camii (1679), yedi kubbeli Sâth Kümbed Camii (1680), Kartalab Han Camii (1700), Han Muhammed Mirza Camii (1706) ve Lâlbağ Şâhî Camii (XVIII. yüzyıl başları) zikredilebilir. Pakistan'a dahil olduğu 1947'den 1971'e kadar olan dönemde inşa edilmiş camilerin en büyüğü ve en orijinali Beytülmükerrem Camii'dir (1960). 25.000 kişi alabilen üç katlı cami kubbesiz ve küp şeklinde olup özellikle cepheler üzerinde göze çarpan birbirine paralel üç siyah çizginin etkisiyle uzaktan Kâbe'ye benzemektedir. 30 metreden yüksek dört minaresi vardır. Şehirde Bâbürlü mimarisi, camilerin yanı sıra kale, saray, geçit, köprü ve diğer tarihî yapılarda da görülür. Bunlar arasında en çok dikkat çekenler, muhteşem kabul salonuyla ünlü çok güzel korunmuş olan Lâlbağ Kalesi, nehir kenarında bulunan Katara geçitleri ve bir Şiî şeyhi olan Hüseynî Dâlân'ın türbesidir. Önceleri şehri ikiye bölen Dulây Kanalı üzerinde kavis şeklinde birçok köprü bulunmaktaydı; bugün kanal tamamen doldurulmuş olmakla birlikte köprülerin birkaç tanesi hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bunlardan başka şehirde İngiliz döneminden kalma Avrupaî tarzda inşa edilmiş birçok büyük bina bulunmaktadır.

1947'de Pakistan'ın kuruluşu üzerine şehrin önemli ölçüde geliştirilmesi ihtiyacı doğdu ve şehre, içinde ticaret ve endüstri binaları ile ikametgâhların da yer aldığı bir ana plana göre yeni bölgeler eklendi. Yeni bölgelerdeki yapılar modern stilde inşa edilmiştir ve bunlar arasında özellikle İslâmî kemer ve kubbe tasarımıyla ün kazanmış olan anayasa mahkemesi binası değişik bir mimari tarzı ortaya koymaktadır. Pakistan'a dahil olduğu dönemde Dakka'nın mimari büyümesinde iki önemli gelişme göze çarpar. Bunların ilki, şu anda yabancı diplomatların oturduğu Gülşen uydu kentinin, ikincisi ise içinde millet meclisiyle başbakanlığın da bulunduğu 1971'den sonra Şehr-i Banglanagar adı verilen yeni başşehir kesiminin doğmasıdır. Planda İslâm ve modern mimari stillerinin uyumla kaynaştırılması, şehre 1989 Ağa Han Mimari Ödülü'nü kazandırmıştır. Bugünkü Dakka'nın görünüşü başka yerlerdeki modern merkezlerden farklı

değildir ve şehrin siluetine, çoğunda İslâmî ve modern motiflerin karışık kullanıldığı yüksek gökdelenler hâkimdir.

Dakka ülkenin sadece yönetim merkezi değil aynı zamanda en önemli kültür, endüstri ve ticaret merkezidir. Şehrin yaklaşık 13 km. uzağındaki havaalanı, Bengladeş'teki milletllerarası standartlara uygun tek hava alanıdır. Ülkedeki yedi üniversiteden üçü, on tıp fakültesinden en büyüğü ve Bengladeş'in ünlü diyabet hastahanesiyle büyük bir hayvanat bahçesi Dakka'da bulunmaktadır. Şehrin uzak bölgelerle ulaşımı kara, deniz ve demiryolu ile sağlanır. Ülkenin Pakistan'a bağlı olduğu dönemde yapılan Kamalapûr tren istasyonu, İslâmî ve modern mimarlık stillerinin kaynaşmasının ilgi çekici bir örneğini teşkil eder. Yine Pakistan döneminde inşa edilen havaalanı, millî kütüphane ve millî müze gibi yapılar ise görünüm ve plan açısından tamamen modern üslûptadır. Islamic Foundation, The Asiatic Society of Bangladesh ve Bengali Academy başlıca kültür müesseseleridir; ayrıca birçok kolej ve fakülteleriyle Dakka Üniversitesi en önemli öğrenim müessesesidir. Şehirde Bengalce ve İngilizce olmak üzere 150 haftalık dergi ile 10'dan fazla günlük gazete de yayımlanmaktadır. Şehir içi ulaşımda en pratik ve en ucuz taşıma aracı, üç tekerlekli bisiklet şeklinde ve insanların çektiği "rikşav" adı verilen ünlü faytonlardır. Bugün Dakka, Asya'nın birçok eski şehri gibi taksi,

otomobil ve otobüslerin sıkışık yollarda rikşav, öküz arabası ve at arabalarıyla birlikte trafiğe çıktığı, eski ile yeninin birlikte kullanıldığı merkezlerden biridir.

Bâbürlü döneminde Dakka'nın çok meşhur olan muslin dokumacılığı, eskisi kadar kaliteli olmamakla birlikte bugün de devam etmekte ve üretilen kumaşlar yine şehrin başlıca ihraç mallarından birini oluşturmaktadır. Ayrıca 1980'den beri Amerika ve Avrupa'ya pembe inci ve hazır giyim eşyası da pazarlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Taylor, Topography and Statistics of Dacca, Calcutta 1840; R. M. Chatterjee, Remains of Dacca, Calcutta 1924; H. Habiburrahman, Asudgan-i Dhaka, Dacca 1946; A. H. Dani, Dacca: a Record of its Changing Fortunes, Dacca 1956; a.mlf., "Dhākā", EI² (İng.), II, 216-217; Ghulam Husain Salim, Riyâżü's-salâṭîn (trc. Abdus Salam), Delhi 1975, s. 211-212; J. B. Tavernier, Travels in India (nşr. V. Ball v.dğr.), Lahor 1976, I, 128; Syed Mahmudul Hasan, Dacca: The City of Mosques, Dacca 1981; D. H. Butani, The Future of Pakistan, New Delhi 1984, s. 158-160, 160-167; Abdul Wadud, "The Historic Mosques of Dacca", IC, VII (1933), s. 824-834.

Syed Sajjad Husaın

DAL

د

Arap alfabesinin sekizinci harfi.

Ebced hesabında sayı değeri 4'tür. Osmanlıca ve Farsça'nın da onuncu harfi olan dal, hemen hemen aynı niteliklerle İbrânîce, Yunanca ve Latince gibi birçok dilde bulunur. Halîl b. Ahmed'e (ö. 170/786) göre mahreci "nit'" denen yer olup (ağız tavanının ön tarafındaki pütürlü kısım) aynı mahreçten çıkan tâ ve tâ ile birlikte "el-hurûfü'n-nit'iyye"yi meydana getirmekte ve dil ucunun buraya dokundurulması suretiyle seslendirilmektedir. Halîl'in talebesi Sîvebeyhi ise (ö. 180/796) bu harflerin mahrecini ön dişlerin dipleriyle (usûlü's-senâyâ) dil ucunun arası olarak göstermiş ve ondan sonra kaleme alınan çeşitli eserlerde de açıklayıcı bazı unsurların ilâvesiyle daha çok bu tarif tekrar edilmiştir. Nitekim Dânî (ö. 444/1053) "ön dişler" ifadesine "üst ön dişler" diye açıklık kazandırmış, mahrecin üst tavana yükseltileceğine işaret ederek Halîl'in ve Sîbeveyhi'nin tariflerini uzlaştırmak istemiştir. Saçaklızâde ise (ö. 1150/1737) aynı mahreçten çıkan seslerin cehr, hems, ıtbâk ve infitâh gibi sıfatlara (bk. HARF) bağlı olarak ayrı bir özellik kazanacağı anlayışından hareketle üst ön dişlerin diplerini üç cüzi mahrece ayırmış, diş etlerini takip eden yeri (diş diplerinin başlangıç noktalarını) tânın, hemen ondan sonra gelen yeri dalın, daha sonraki kısmı da (iki üst ön dişlerin ortaları) tânın mahreci olarak kabul etmiştir.

Şiddet, cehr, istifâle ve infitâh sıfatlarını haiz olan dalın, tecvid kurallarına göre قطب جد terkibinde yer alan diğer harfler gibi kalkale* ile okunması gerekmektedir. Bundan dolayı kelime ortasında veya sonunda sâkin halde bulunduğunda şiddet sıfatı sebebiyle mahreci tıkanan dal, cehr sıfatının gereği birden açılarak meydana gelen patlamalı (inficârî, plosiv) sesle okunur ve böylece kalkale yapılmış olur. Ancak لقد تاب، عدتم misallerinde olduğu gibi kendisinden sonra tâ harfi bulunduğunda kalkale terkedilerek idgam yapılır. Tecvide dair eserlerde, daldan sonra nun bulunması halinde ise (meselâ رددنا، قد نرى) dalın cehr sıfatının ve kalkalenin belirtilmesine

önemle işaret edilmiştir.

Arapça kelimelerde aslî harf veya tâdan bedel (اذتكر اذدكر، ازتاد ازداد) olmak üzere iki şekilde bulunan dal, oldukça çok kullanılan harflerden biridir. Bazı dilciler bu durumu belirtmek üzere, “Üç veya daha fazla harfli olup da içinde ب – د – ف – ل – م – ن harflerinden biri veya ikisi bulunmayan kelimeler Arapça değildir” demişlerdir (Lisânü’l-ʿ Arab, Mukaddime, I, 14).

Bugünkü telaffuzu klasik kaynaklardaki tariflere uygun olan dal, Kuzey Fas’ın dağlık bölgelerinde konuşulan lehçelerde sesli bir harften sonra geldiğinde zâya dönüşebilmektedir.

Arapça ve Farsça gibi Türkçe’de de ikinci bir “d” sesi mevcut olmadığından Osmanlı alfabesinde aynen kullanılan ve yeni Türk alfabesinde de Dd, harfleriyle karşılanan dalın, “d” benzeri seslerin yer aldığı HintAvrupa dillerinden Peştuca ve Urduca’da birer varyantı bulunmaktadır. Bunlar, Peştuca’da ډ (ddāl) ve Urduca’da ڈ (ḍal) harfiyle gösterilen ve dilin yukarı doğru kıvrılarak dil ucunun alt tarafının üst ön dişlerin diş etlerine teması suretiyle çıkarılan biraz peltek “d” (postalveolar lingual) sesleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿ Arab, Mukaddime, I, 14; Kāmus Tercümesi, III, 434; Kāmûs-ı Türkî, s. 596; Halîl b. Ahmed, Kitâbü’l-ʿ Ayn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I, 58; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399-1403/1977-83, IV, 433-434, 436; İbn Cinnî, Sırru ṣınâʿ ati’l-iʿ râb (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1374/1954, I, 200-202; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿ âye (nşr. Ahmed H. Ferhâd), Amman 1404/1984, s. 140, 201-203; Dânî, et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 105, 111, 140-141; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu’ş-Şâfiye, İstanbul 1290, s. 349; Nukrekâr, Şerḥu’ş-Şâfiye, İstanbul 1293, s. 213; İbnü’l-Cezerî, et-Temhîd fî ʿ ilmi’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1409/1989, s. 119, 130-131; Ali el-Kārî, el-Mineḥu’l-fikriyye, Kahire 1308, s. 19-20; Saçaklızâde,

Cühdü'l-muḳıl, Süleymaniye Ktp., Erzincan, nr. 8, vr. 16; Alphabete und Schriftzeichen des Morgenund des Abendlandes, Berlin 1969, s. 42-43, 44; Temmâm Hassân, el-Luġatü'l-ʿArabiyye: maʿnâhâ ve mebnâhâ, Kahire 1979, s. 59; Gānim Kaddûrî Hamed, ed-Dirâsâtü'ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi't-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 207-209; "Dâl", İA, III, 464; H. Fleisch, "Dāl", EI^{2} (İng.), II, 101.

Ahmet Turan Arslan

DALÂLET

الضلالة

Haktan yüz çevirip bâtıla yönelme, ilâhî buyruklara aykırı davranma anlamına gelen bir terim.

Dalâl veya dalâlet masdarları sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırmak ve yanılmak” gibi mânalara gelmekle beraber asıl anlamları “bilerek veya bilmeyerek doğru yoldan az veya çok ayrılmak, azmak ve sapmak”tır. Bu temel mânadan hareketle dalâlet mecazi olarak “akla, duyulara ve gerçeğe aykırı ilkeleri benimsemek” karşılığında da kullanılmıştır. Genellikle “maksada ulaştıran yolu bulamamak, istenen sonuca götürmeyen bir yola girmek” veya “istenen her türlü neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmak” şeklinde tarif edilen dalâlet daha çok “dinî yoldan sapmak” anlamında kullanılır (et-Taʿrîfât, “Ḍalâlet” md.; Tehânevî, Keşşâf, “Ḍalâl” md.).

Din ve cemaatin ayrılmaz bir bütün olarak telakki edildiği ilkel topluluklarda din-dünya ayırımı olmayıp ferdin bütün hayatı topluluk içinde geçtiğinden bu topluluklarda farklı inançlarla ilgili kesin bir değerlendirme yoktur. Ayrıca bu tür inanışlarda belirli bir dinî kurallar külliyatı bulunmadığı için kesin bir hidâyet-dalâlet ayırımı da yapılmış değildir. Dolayısıyla böyle topluluklarda millî bünyeye zarar vermediği, cemaatin bütünlüğünü ihlâl etmediği sürece başka dinlere karşı müsamaha gösterilir. Ne var ki topluluk kurallarına uymamak bir suç sayıldığından aksi bir davranış içinde bulunan kimseler ancak bazı arınma törenlerinden sonra yeniden topluluğa kabul edilirlerdi.

Genel olarak dalâlet, kamu vicdanında yer etmiş inanç ve düşüncelere ters düşen her türlü akîde ve düşünceyi ifade etmektedir. Diğer bir söyleyişle dalâlet, mutlak hakikatin, gerçek kurtuluşun sadece kendilerinde olduğunu iddia eden belirli dinlerin başka inanç ve düşünceler için kullandığı bir kavramdır. Hak ile bâtılı, doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak amacıyla belirli ilke ve kurallar koymuş olan bu dinler, inanç ve davranışları bu ilkelere göre değerlendirdiklerinden farklı tavır ve uygulamaları dalâlet

olarak nitelendirmişlerdir.

Klasik Hindû din felsefesi, dinleri âstika (doğru inancı ihtiva eden) ve nâstika (bâtıl inancı temsil eden) olmak üzere ikiye ayırmakta, Caynizm, Budizm ve materyalist fikirleri nâstika olarak kabul etmektedir. Hindû dininden sapan birinin yeniden dine kabul edilmesi için bir Brahman'ın yönettiği tören ve âyinle arındırılması gereklidir. Budizm'de ise dinî kuralların kesin tesbitine kadar hidâyet ve dalâletle ilgili ölçüler günün anlayışına ve politik liderlerin kararına bağlıydı. Kuralların kesin tesbitinden sonra ise genelde Budist kanunlara uymayan kişilerin dalâlette olduğu düşünülmüştür. Budizm'de diğer dinlerin değerlendirilmesi söz konusu olmadığı için gerek doğru inanç ve uygulama gerekse dalâlet nitelemesi dinin kendi iç bünyesiyle ilgiliydi.

Yahudilik'te dalâlet, Tanrı'nın Hz. Mûsâ'ya bildirdiği ilâhî kurallara uymamak ve onlara karşı çıkmak şeklinde düşünülmüştür. Hz. Mûsâ'nın, "Senin önüne hayatla ölümü, bereketle lâneti koyduğuma gökleri ve yeri bugün şahit tutuyorum; bunun için hayatı seç" (Tesniye, 30/19) anlamındaki sözleri hem insanın dilediği yolu seçmekte hür olduğunu, hem de hayata karşı ölümü, berekete karşı lâneti seçenin dalâlette bulunduğunu ifade etmektedir. Yahudi kutsal kitabında sahte peygamberlerin yolundan giden, şeriatın yasakladığı fiilleri işleyen, putperestlik âdetlerini yaşatan kimseler Tanrı'nın gözünde "kötü olanı yapanlar" şeklinde suçlanmıştır. Ezrâ döneminde Yahudiliğin evlilikle ilgili kurallarını çiğneyenler mâbed ve cemaatten ihraç edilmişlerdir. Ahd-i Atîk'te, "Doğruların kemali kendilerine yol gösterir, fakat hainlerin sapıklığı kendilerini helâk eder" denilerek (Süleyman'ın Meselleri, 11/2) bu tip insanlar "kötü adamlar, hainler" olarak nitelendirilmektedir. Bunlara ayrıca "dinsiz" (Eyub, 8/13; 13/16; Süleyman'ın Meselleri, 11/9), "sefih" (Eyub, 5/3), "Allah'ı unutanlar" da (Eyub, 8/13) denilmektedir.

Yahudilik'te Sünnî (Ortodoks-doğru inanç sahibi) olanlar dışındaki kimseler genelde "sapık, dalâlette olan" anlamında İbrânîce min terimiyle ifade edilmişlerdir ki Yahudilik iman esaslarını tertip eden Mûsâ b. Meymûn bunların şu beş gruptan oluştuğunu belirtmektedir: Tanrı'yı reddedenler, birden fazla tanrıya inananlar, Tanrı'ya çeşitli şekillerde ortak koşanlar, Tanrı'nın ilk yaratıcı olduğunu reddedenler ve kendileriyle Tanrı arasında

aracı saydıkları yıldızlara tapanlar. Diğer taraftan yahudi din bilginleri bu tür insanları belirtmek için “Epikurosçu” tabirini de kullanmışlardır. Yine Mûsâ b. Meymûn’a göre bunlar peygamberliği kabul etmeyenler, Hz. Mûsâ’ya gelen vahyi tartışanlar ve insanların fiillerini Tanrı’nın tayin ettiğine inanmayanlardır. Öte yandan doğru inancın dışındakileri ifade eden kâfirim ise Tevrat’ın lafzan vahiy olduğunu inkâr edenler, geleneği reddedenler ve Mûsâ şeriatının başka şeriatlarla neshedildiğini savunanlar şeklinde açıklanmıştır.

Hıristiyanlık’ta dalâlete düşmek, teolojik konularda kabul görmeyen fikirleri savunmak demektir. Hıristiyan olduğu halde resmî inanca aykırı görüşler benimseyen kimse dalâlete düşmüştür, hıristiyan olmayanlar ise kâfirdir. Bununla birlikte Hıristiyanlık’ta doktrin ve teolojiyle ilgili esaslar nihaî şeklini alıncaya kadar dalâlet kavramı zamana göre değişmiş, önceleri doğru ve gerçek kabul edilen bazı inanç ve uygulamalar daha sonra dalâlet olarak nitelendirilmiştir. Kilisenin kurumlaşmasıyla birlikte dalâlet kavramı daha kesin bir anlam kazanmış, kilisenin resmî yorumu dışındaki her tür düşünce ve inanç dalâlet olarak damgalanmıştır. Bunları “tanrısız” veya “kâfir” olarak niteleyenler de vardır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Nikolaîler (Vahiy, 2/6-15), daha sonraki asırlarda gnostisizm, Markionizm, Montanizm, Monarkhianizm, Manişeizm, Aryanizm, Apollinarizm, monofizizm ve Nestorianizm resmî kilisece dalâlette sayılan gruplardır. Ortaçağ hıristiyan dünyasında dalâlet nazariyeden ziyade uygulamayla ilgili meselelerden kaynaklanmıştır ve genelde Avrupa menşelidir. Cathar ve Bogomil hareketleri bu türdendir.

Diğer taraftan Hıristiyanlık’ta kişinin dalâlete düşmesi kendi hür irade ve seçiminin neticesidir. Hz. Îsâ’nın, “Dar kapıdan girin, zira helâke götüren kapı geniş ve yol enlidir ve ondan girenler çoktur. Çünkü hayata götüren kapı dar ve yol sıkışıktır ve onu bulanlar azdır. Peygamberlik iddiasında bulunanlardan sakının...” (Matta, 7/13-15) sözü de kişinin iyi veya kötüyü seçmekte serbest olduğunu göstermektedir. Kilisenin bu konudaki görüşü kişinin fiillerinde hür, iyi ve kötüyü seçmede serbest olduğu, dolayısıyla da sorumluluk taşıdığı şeklindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḍll” md.; et-Taʿrîfât, “Ḍalâlet” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḍll” md.; Tehânevî, Keşşâf, “Ḍalâl” md.; D. Masson, Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Paris 1976, s. 635-641; G. Cross, “Heresy (Christian)”, ERE, VI, 614-622; I. Abrahams, “Heresy (Jewish)”, a.e., VI, 622-624; K. Rudolph, “Heresy: An Overniew”, ER, VI, 269-275; J. B. Russell, “Heresy: Christian Concepts”, a.e., VI, 276-279; Ch. S. Liebman – S. McDonough, “Orthodoxy and Heterodoxy”, a.e., XI, 124-129; F. Prat, “Héresie”, DB, III/1, s. 607-609.

Ömer Faruk Harman

Kur’an ve Sünnet’e göre Dalâlet.

“Yegâne hak din olan İslâmiyet’ten sapmak, ondan mahrum kalmak”, yahut “helâl kılınan sahayı aşarak haram kılınana tecavüz etmek” şeklinde tarif edilebilen ve “iman” anlamındaki hidâyetin zıddı olan dalâletle inkâr ve gay benzer mânalara gelirse de aralarında bazı farkların bulunduğu kabul edilir. İnkâr, gerçeğin bilinmesine rağmen tasdik edilmemesi anlamını taşırken dalâlet, gerçeğe ulaştıran yoldan yüz çevirmek veya bu yolun dışında kalmak mânasına gelir. Gay (gayâvet) ise daha çok rüşdün zıddı olup “şuursuz ve şaşkın bir şekilde yaşamak” anlamını ifade eder (İ. Hakkı Bursevî, Furûk-ı Hakkı, s. 160). Dalâletle ilgili kelimelerden biri de tuğyandır ki “gerçekten haberdar olduktan sonra meşrû sınırları aşıp azmak” anlamında kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de müştaklarıyla birlikte 218 defa geçen dalâlet kavramı, daha çok hidâyetin zıddı olarak “küfür ve inkârı kapsayan sapıklık” anlamında kullanılır (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ḍll” md.). Bunun yanında, “haktan uzaklaşmak veya ayrı düşmek” şeklinde ifade edilebilecek olan temel mânasının daha hafifini ve bazan sonuçlarını ifade eden anlamları da Kur’an’da görülmektedir: Azgınlık yapmak, yanılmak, unutmak, bilgisiz olmak, hüsrana ve zillete uğramak, bedbaht olmak, helâk olmak” gibi (İbnü’l-Cevzî, s. 406-409). Kur’ân-ı Kerîm’de hakkın dışında

kalan her şey dalâlet olarak görülür ve “uzak (derin)”, “açık”, “büyük” dalâlet çeşitlerinden söz edilir (İbrâhîm 14/3; Yûnus 10/32; Âl-i İmrân 3/164; el-Mülk 67/9). İlgili âyetlerden anlaşıldığına göre Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr etmek (en-Nisâ 4/136), Allah’tan başka ilâhlar kabul edip O’na eş koşmak (en-Nisâ 4/116; Lokmân 31/11), Hz. Peygamber’in çağrısına uymamak, onu alaya almak (el-Furkan 25/41-42; el-Ahkaf 46/32), Kur’an’ın ilâhî bir kitap olduğunu inkâr edip ondaki bilgilerden uzak kalmak (Fussılet 41/52; el-Cum‘a 62/2), kıyametin kopacağından şüphe edip bu konuda yersiz tartışmalara girişmek (eş-Şûrâ 42/18), âhiret hayatına inanmamak (Sebe’ 34/8), Allah’ın ve peygamberlerinin emirlerine isyan etmek (el-Ahzâb 33/36), Allah’ın helâl kıldığı rızıkları haram saymak, çocukları öldürmek (el-En‘âm 6/140), hüküm verirken arzulara ve duygulara uymak (el-En‘âm 6/56; Sâd 38/26), aklı ve duyuları kullanmamak (el-A‘râf 7/179), Allah’ın rahmetinden ümit kesmek (ez-Zümer 39/53) dalâlet olarak görülmüştür. Hakkı benimsemek ve hidâyetten ayrılmamak insanın selim yaratılışıyla bağdaşan bir davranış iken bunun yerine dalâleti tercih ederek kendilerini de başkalarını da saptıranlar zalimlerdir, üstelik onları içinde bulundukları sapıklıklardan kurtarmak da mümkün değildir; zira onlar akıllarını kullanıp hakikatleri görecek yerde sadece arzularına uyarlar (en-Nisâ 4/44; el-Furkan 25/43-44; ez-Zuhruf 43/40). Yine Kur’an’da verilen bilgilere göre kibri ve isyanı yüzünden ilâhî rahmetten kovulmuş olan şeytan, yardımcılarıyla birlikte insanları dalâlete düşürmeye çalışır (en-Nisâ 4/117-121; el-Furkan 25/29; Yâsîn 36/62). Onu, toplumları idare edip yönlendiren Firavun gibi mücrimlerle bunların yakın çevrelerini oluşturan aristokrat zümre ve onları taklit eden kitleler takip eder (Tâhâ 20/79; el-Ahzâb 33/66-67; Sebe’ 34/31-33). Putlar da tapınma vasıtası olmaları bakımından dalâlete sevkedici varlıklar arasında sayılır (İbrâhîm 14/36; Tâhâ 20/85). Dine bağlılığın zayıfladığı dönemlerde insanların çoğuna uymak, ayrıca önemli bir dalâlet sebebi olarak gösterilmiştir (el-En‘âm 6/116-117). İnsanları hak yoldan uzaklaştıran bu saptırıcıların tuzağından kurtulmanın, ancak hidâyet rehberi olarak gönderilen Peygamber’e ve onun getirdiği ilâhî kitaba uymakla mümkün olduğu vurgulanır (el-Bakara 2/38; Tâhâ 20/123).

Dalâlet hadislerde de Kur’an’daki anlamları ile kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, “ḍll” md.). Hz. Peygamber dualarında dalâlete

düşmekten ve düşürülmekten, başkalarının sapıklığa düşmesine sebep olmaktan Allah'a sığınmış (Müsned, IV, 264; VI, 302, 306; İbn Mâce, "Duʿâʾ", 18), Allah'ın saptırdığı kimselerden olmaması için O'na niyazda bulunmuş (Müsned, I, 302; Tirmizî, "Daʿavât", 124) ve bu konuda ümmetini uyarmıştır. Ümmeti hakkında, en çok dalâlete sevkeden devlet reislerinden endişe ettiğini belirten Hz. Peygamber (Müsned, IV, 123; VI, 441), dalâlete düşmemek için Kur'an ve Sünnet'e uyulmasını emretmiş, bunlara tam olarak uyanların sapıklıktan korunacağını, aksi takdirde dalâletin kaçınılmaz olacağını haber vermiş (Müsned, I, 51, 325; IV, 445; İbn Mâce, "Ḥudûd", 9), ayrıca Allah'a itaat etmeyenlerin ve meşrû devlet reislerine biatta bulunmayanların (Müsned, II, 111), cemiyette hırsızlık vb. suçları işleyen aristokrat zümreyi gerekli cezaya çarptırmayıp alt tabakaya mensup suçluları cezalandıran adaletsiz toplumların (Buhârî, "Ḥudûd", 12), âlimlerden mahrum olan milletlerin dalâlete düşeceğine dikkat çekmiştir (Buhârî, "ʿİlim", 34, "İʿtiṣâm", 7).

Dalâletle ilgili âyet ve hadislerin mukayeseli bir şekilde incelenmesinden şu sonuca ulaşmak mümkündür: Doğru yolu bulmak veya doğru yoldan sapmak insanların kendi irade ve tercihlerine bağlı olduğundan bir bakıma kendi ellerindedir. Allah bütün insanlara doğru ile yanlışı birbirinden ayıracak temyiz gücü vermiş, ayrıca özendirici ve uyarıcı olmakla görevlendirdiği peygamberler vasıtasıyla insanların yolunu aydınlatan kitaplar indirmiştir. Bu kitaplarda helâli haramı, faydalıyı zararlıyı, hayrı ve şerri açıklamış ve bundan dolayı insanları sorumlu tutmuştur.

Bazılarınca ileri sürüldüğü gibi Allah hak ile bâtılı göstermeden, insana temyiz gücü verip tercih hakkı tanımadan dilediğini dalâlete, dilediğini hidâyete sevketmiş olsaydı peygamber göndermenin, kitap indirmenin bir anlamı kalmaz, ceza ve mükâfatın da mâkul bir dayanağı olmazdı. Nitekim Allah Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif âyetlerinde, eğer dileseydi bütün insanları hidâyete erdireceğini beyan etmiştir (meselâ bk. er-Ra'd 13/31; es-Secde 32/13). Fakat böyle bir yöntem, "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (el-Kehf 18/29) ilkesine, ayrıca kâinatın yegâne şuurlu varlığı olan insanoğlunun seçim hürriyetine aykırı düşmektedir. Şüphe yok ki sınırsız kudrete sahip bulunan Allah bir şeyin olmasını dilerse o mutlaka olur. Ancak insan için belirlediği statü içinde onu şuurlu ve sorumlu tutmuş,

buna bağlı olarak da doğru veya yanlış yoldan birini tercih etmeyi kendisine bırakmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, “ḍll” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ḍll” md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, “ḍll” md.; Müsned, I, 51, 90, 302, 325; II, 111, 179, 196; III, 338, 424, 471; IV, 123, 126, 264, 378, 445; V, 154, 404; VI, 302, 306, 441; Dârimî, “Muḳaddime”, 1; Buhârî, “Ḳader”, 2, “ʿİlim”, 34, “Ḥudûd”, 12, “Meġāzî”, 56, “İʿtiṣâm”, 7; Nesâî, “İmâmet”, 50; Tirmizî, “ʿİlim”, 15, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14, “Daʿavât”, 124; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 18, “Ḥudûd”, 9; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 406-409; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûk-ı Hakkī, İstanbul 1310, s. 74, 160; a.mlf., Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1389, I, 24; T. Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 132-139; a.mlf., İslâm Düşüncesinde İman Kavramı (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1988, s. 260-275; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 410-411.

Cihat Tunç

Mezhepler Tarihi.

İslâm literatüründe dalâlet, bir tasnife göre nazarî ve amelî ilimlerde olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Nazarî ilimlerde dalâlet, itikadî konularda gerçeğe aykırı inançları benimsemek demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu tür dalâlet için “haktan uzak bir sapıklık” (en-Nisâ 4/136) tabiri kullanılmıştır ki bunun inkârdan farklı olmadığı açıktır. Amelî ilimlerde dalâlet ise ibadet, hukuk ve ahlâk alanına giren konularda İslâm dinine aykırı fikirlere sahip olmayı ifade eder (Ebü’l-Bekā, s. 232). Dalâlette kalanları da üç grupta ele almak mümkündür. 1. Hak dinin varlığından hiçbir şekilde veya dikkat çekecek ve merak uyandıracak kadar haberdar olmayanlar. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre bunlar dinî vecîbelerinden dolayı sorumlu olmayacaklardır. Çünkü Kur’an’da, peygamber gönderilmedikçe kişilerin

sorumlu tutulmayacağı ifade edilmiştir (el-İsrâ 17/15). Ancak böylelerinin akılları, selim yaratılışları ve çevrelerinde yaygın bulunan din ve ahlâk kuralları çerçevesinde hareket etmeleri ve mümkün olabilecek bir ruh yücelişini göstermeleri gerektiği düşünülmüştür (Reşîd Rızâ, I, 69-70; ayrıca bk. FETRET). 2. Hak dinin varlığından yeterince haberdar oldukları halde onu benimsemeyenler. Bunlar Kur'ân-ı Kerîm'de çokça söz konusu edilen müşrikler, kâfirler ve münafıklardır. 3. İslâmiyet'i benimsedikleri halde onun itikadî, amelî ve ahlâkî hükümleri konusunda yeterli bilgi sahibi olmayanlar veya bildikleriyle amel etmeyenler. Bu grup içinde gerek kendi dinî hayatları, gerekse diğer müslümanların dinî faaliyetleri açısından en tehlikeli olanlar, ehl-i kıbleye ait geniş din anlayışı sınırlarını da aşan inançlara sahip bulunanlar ve bu inançlarını yaymaya, böylece dini yozlaştırmaya çalışanlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Mâide 5/77-80), böyle bir yol takip eden eski din mensupları (Ehl-i kitap) dinde haddi aşmak, yaptıkları fenalıklardan ötürü birbirini uyarmamak, hak yoldan sapmak ve başkalarını saptırmakla itham edilmiş, lânete ve ilâhî gazaba uğratıldıkları belirtilmiştir (krş. Reşîd Rızâ, I, 69-72).

Kelâm ilminde dalâlet, daha çok, kulun iradesi ve gücüyle mi yoksa Allah'ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla mı gerçekleştiği açısından inceleme konusu olmuştur. Bu hususta belli başlı kelâm ekollerinin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

Dalâlet ve hidâyet konusuna Allah'a nisbet edilmesi gereken kemâl sıfatları, özellikle ilâhî irade ve kudretin şümulü açısından bakış yapan Cebriyye'ye göre dalâlet, kulun irade ve seçimiyle değil tamamen Allah'ın iradesi ve yaratmasıyla gerçekleşir. Zira Allah kullarından dilediğini hidâyete erdirir, dilediğini de saptırır (idlâl). Birçok âyet ve hadis bu hususu açıkça ifade etmektedir. İnsanlar ya sapık ve kâfir veya hidâyete erdirilmiş müminler olarak dünyaya gelirler ve Allah'ın kendileri için belirlediği kaderin dışına çıkamazlar (Kāsım er-Ressî, I, 115-116; Yahyâ b. Hüseyin, II, 90-91; Kadî Abdülcebbâr, s. 72; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 138-139). Kulun sorumluluğu için mantıkî bir gerekçe göstermeyen bu telakkiye tepki niteliğinde olmak üzere Mu'tezile ile Şîa'nın çoğunluğu tarafından benimsenen anlayışa göre ise kulun sorumlu tutulabilmesi için dalâleti seçme hürriyetine ve tercihini gerçekleştirme gücüne sahip olması gerekir. Bundan dolayı dalâlet sadece onun iradesi ve kudretiyle gerçekleşir.

Allah’ın dilediği insanları saptırdığını ifade eden naslara gelince, müteşâbih* grubuna giren ve zâhirî mânalarıyla açıklanması mümkün olmayan bu nasların kullara irade hürriyeti tanıyan diğer nasların ışığı altında dil kurallarına ve aklın ilkelerine uygun bir şekilde te’vil edilmesi gerekir. Bazı âyetlerde Allah’ın kullarını dalâlete sevkettiği belirtilmişse de bundan hareketle O’nun insanları saptırdığı ve henüz dünyaya gelmeden onları sapıklar olarak yarattığı sonucu çıkarılamaz. Bu tür âyetleri, Allah’ın, kendi iradesiyle dalâleti seçen kimseyi “dâl” diye adlandırması, âhirette azaba uğratması, helâk etmesi, yaptığı amelleri boşa çıkarması, cennet yolundan alıkoyup cehennem yoluna sevketmesi ve dalâleti tercih edip kâfir olduğu için dünyada cezalandırmak suretiyle dalâlette bırakması, yani lutufta bulunmaması şeklinde yorumlamak mümkündür (Kadî Abdülcebbâr, s. 57, 65-67, 476, 506; Bağdâdî, s. 141-142; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 141-143).

Dalâlet-hidâyet mevzuunu hem ilâhî sıfatların yetkinliği ve şümulü, hem de insanın sorumluluğu açısından ele alıp konuyla ilgili iki zıt görüşü birleştirmek isteyen Ehl-i sünnet âlimleri, kullara ait fiiller de dahil olmak üzere kâinatta meydana gelen bütün varlık ve olayların bizzat Allah tarafından yaratıldığı temel görüşünden hareketle, hidâyetin yanında dalâletin de Allah’ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla gerçekleştiği hususunu ilke olarak benimsemişlerdir. Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye ve Selefiyye’ye bağlı âlimler bu temel noktada birleşmekle beraber farklı sayılabilecek bazı görüşler de ortaya koymuşlardır. Eş‘ariyye’nin görüşü Cebriyye’ninkine oldukça yakındır. Mezhebin kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî dalâleti “dinden yüz çevirmek” diye tanımlar. Ona göre idlâl, küfür ve inkâr anlamındaki dalâletin Allah tarafından sapıkların kalbinde yaratılmasıyla gerçekleşir. Allah’ın kullarını bu şekilde dalâlete sevketmesi ise mâkuldür. Zira O’nun iradesi için bir sınır olmadığı gibi yaptıklarından dolayı sorumlu tutulması da ulûhiyyetiyle bağdaşmaz (Uṣûlü Ehli’s-sünne, s. 77; İbn Fûrek, s. 103, 104). Bâkıllânî idlâli, Allah Teâlâ’nın kâfirlerin dalâletini yaratması, iman etmelerini sağlayacak yardımını terketmesi, kalplerini daraltması ve hidâyete erme güçlerini yok etmesi anlamında kabul eder. Bazan da onu, sevap kazanmayı ve cennete girmeyi mümkün kılacak yoldan uzaklaştırma şeklinde açıklar (et-Temhîd, s. 377-378). Abdülkāhir el-Bağdâdî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Ebû Saîd el-Mütevellî de Eş‘arî ile aynı görüşü paylaşırlar. Fahreddin er-Râzî’nin Eş‘ariyye’den kabul ettiği (Esâsü’t-

taḳdîs, s. 5) Râgıb el-İsfahânî ise dalâletin kulda oluşmasına ilişkin dikkat çekici yorumlarda bulunur. Ona göre dalâlet, kulun tutum ve davranışlarına bağlı olan çeşitli merhalelerin aşılmasıyla oluşur ve bir karakter haline gelir. Bunda, kulun başlangıçta ortaya koyacağı tavır etkileyici bir rol oynar. Şöyle ki: Mükellefiyet çağına giren insan, Allah'a iman ve itaatten yüz çevirerek inkâr ve isyan yolunu tercih

ederse, üstelik bu tutumunu inatla sürdürürse bir taraftan dalâlet kendisine güzel görünmeye başlarken diğer taraftan hidâyet yoluna girmesi zorlaşır ve bu kişi gittikçe hidâyetten uzaklaşır. Daha sonra bu tutum onda hâkim bir karaktere dönüşür ve nihayet artık dalâletten kurtulması imkânsız hale gelir (Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 104, 107-108). Fahreddin er-Râzî, Eş'arî'nin fikrine uymakla birlikte ona açıklık getirmeye çalışır. Ona göre insanın bütün fiillerinde olduğu gibi dalâlet fiilinin de meydana gelebilmesi için kalbinde bunun faydalı veya cazip olduğunu telkin eden bir temayülün bulunması gerekir. Diğer temayüller gibi bunun da Allah tarafından yaratıldığını kabul etmek icap eder. Aksi takdirde bir yaratıcı olmadan kendi kendine oluş inancı ortaya çıkar ki bu sonuçta Allah'ın varlığını inkâra kadar giden bir çıkmazdır. Şu halde dalâleti dileyip yaratan Allah'tır. Râzî ayrıca, Allah'ın ezelî ilmiyle kulların yapacağı fiilleri önceden bildiğini ve bu bilginin zıddının meydana gelemeyeceğini de dikkate alarak dalâletin Allah'tan olduğunu söyler.

Mâtürîdiyye âlimleri dalâleti Allah'ın irade, ilim ve yaratma sıfatları çerçevesinde açıklamakla birlikte, insanın sorumluluğunu daha mâkul bir temele dayandırmak amacıyla, dalâlete düşmekteki asıl rolü insanın tercihine bağlamak istemişlerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre idlâl hidâyet gibi ilâhî bir fiildir. İlâhî fiilin anlamı ise Allah'ın her şeyi lâyık olduğu şekilde yaratmasıdır. Bu yaratış kul için ilâhî lutuf (hidâyet) çerçevesinde olabileceği gibi adâlet (dalâlet) çerçevesinde de olabilir. Bu sebeple dalâlet ilâhî adâletin gereği olarak vücut bulur. Dalâlete düşürmenin mânası ise gönüllerin hidâyete karşı daraltılması ve iman ile itaatin meşakkatli gösterilmesinden ibarettir. Sonuç olarak dalâlet kulun onu dilemesiyle hâsıl olur (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 287, 313-314). Daha sonra gelen Mâtürîdî âlimleri, kulun istemesi halinde dalâletin Allah tarafından yaratıldığını açıkça belirtmişlerdir (Pezdevî, s. 45, 127; Sâbûnî, s.79; Elmalılı, III, 2087). Mâtürîdîler'e göre dalâleti seçmek suretiyle kul

sorumlu tutulmakta, onu yaratmış olmakla da Allah dalâlete sevketmiş bulunmaktadır.

Selefiyye'ye mensup âlimlerin dalâlet konusunda benimsedikleri görüşlerle Eş'arîler'in görüşleri arasında fark yoktur. Selefiyye'ye bağlı olduğu kabul edilen İbn Hazm, Allah'ın kâfirleri saptırmasını yardımını kesmesi, onları inkârı seçmelerini sağlayacak bir tabiat ve psikolojide yaratması, şeytanın güzel göstererek telkin ettiği kötü duyguları akıl gücüne baskın getirmesi tarzında açıklar (el-Faṣl, III, 70-74). Ancak son dönem Selef âlimlerinden M. Reşîd Rızâ, dalâletin gerçekleşmesine ilişkin farklı bir yorum getirmek istemiştir. Ona göre dalâlet, doğrudan doğruya insanın aklını kullanma tarzına ve bununla ilgili olarak Allah'ın vazettiği küllî kanuna bağlıdır. Allah, gerçeği bulmak için aklını ve duyularını kullanmayan veya bunların verilerine bilerek uymayan, hidâyete karşı dalâleti seçip onu azgınlık derecesine kadar götürenleri saptıracağına hükmetmiş ve bu hususta umumi bir kanun koymuştur. Dalâlete sevkedilen kişi bu kanunun gereği olarak sapıklıkta kalır. Allah, hiçbir sebep ve hikmet olmaksızın dalâleti doğuştan sahip olunan bir karakter şeklinde kullarında yaratmaz. Bundan dolayı, dalâlet hem insan iradesinin hem de vazedilen umumi kanun vasıtasıyla ilâhî iradenin bir sonucudur (Tefsîrü'l-menâr, I, 241; VII, 402; IX, 459; ayrıca bk. FİİL).

Dalâleti sadece ilâhî irade ve takdire bağlı kabul eden ve bu konuda insanın hiçbir fonksiyonu bulunmadığını öne süren Cebriyye'nin görüşü bir tarafa bırakılacak olursa, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerinin hemen hemen tamamının insanların dalâleti isteyerek seçtikleri veya dalâlete düşmelerinde irade ve davranışlarının mutlaka etkili olduğu hususunda birleştikleri görülür. Bununla birlikte Allah'ın kullarından dilediğini dalâlete sevkedeceğini bildiren naslara zihinleri tatmin edici yorumlar getirmekte bütün mezheplerin zorlandıkları anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki kulların fiilleriyle, ayrıca kader ve ilâhî sıfatlarla bağlantısı bulunan dalâlet konusunu itiraz edilemeyecek şekilde çözüme kavuşturmak kolay değildir. Nitekim kendisi de bir Eş'ariyye âlimi olan Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin "Tevbe" bölümünde (IV, 6-7) Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin dalâlet meselesini de kapsayan kader ve irade hürriyeti konusundaki görüşlerini, körlerin el yordamıyla tanımaya çalıştıkları fili tarif eden açıklamalarına benzetmiş, bu görüşlerin doğru ve

yanlış yönleri bulunduğunu belirttikten sonra meselenin aklî ve tecrübî bilgiler yoluyla çözümlenemeyeceği sonucuna varmıştır. Bu güçlük, saptırma ve doğru yola iletme eylemlerinin de bir kısmını oluşturduğu ilâhî fiillerin mahiyetleri ve yaratıklarla ilişkileri hakkında yeterli bilgiye sahip olamayışımızdan, ayrıca Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri itibariyle zaman kategorisiyle sınırlı olmamasına karşılık bizim zamanlı varlık olmamız ve zaman kalıpları içinde düşünmemiz gibi sebeplerden ileri gelmektedir (ayrıca bk. KADER).

BİBLİYOGRAFYA

Kāsım b. İbrâhim er-Ressî, er-Red ʿale'l-Mücbire (Resâʾilü'l-ʿadl içinde, nşr. Muhammed Amâre), Beyrut, ts. (Dârü'l-Hilâl), I, 113-117; Yahyâ b. Hüseyin el-Hâdî, er-Red ʿale'l-Mücbire (Resâʾilü'l-ʿadl içinde), II, 35 vd., 89-91; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 89-90; Eş'arî, el-İbâne (Fevkıyye), s. 213-214; a.mlf., Uṣûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa (nşr. Muhammed Seyyid el-Cüleynid), Kahire 1987, s. 77; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 287, 313-314; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 103, 104; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 377-378; Kādî Abdülcebbâr, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire 1969, s. 57, 65-67, 72, 476, 506; Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 45, 127, 129; Bağdâdî, Usûlü'd-dîn, s. 141-142; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 66-74; Beyhakī, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, s. 151; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 133-134; Ebû Saîd el-Mütevellî, el-Ġunye fî uṣûli'd-dîn (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1987, s. 129-130; Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn, Beyrut 1983, s. 104-108; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 6-7; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 79; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 49, 138-139, 141-143; XI, 48; XIII, 180; XXVIII, 280; a.mlf., Esâsü't-taḳdîs, Kahire 1354/1935, s. 5; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 211-212; Beyzâvî, Ṭavâliʿu'l-envâr, İstanbul 1305, s. 392-397; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1281, s. 232-233; Seffârînî, Levâmiʿu'l-ebrâr (Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye içinde), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmî), I, 335; Elmalılı, Hak Dini, I, 135, 136; III, 2087-2088; VIII, 5900-5901; Reşîd

Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, I, 69-72, 241; II, 94; VII, 402-404, 553; VIII, 376; IX, 459, 562; Muhammed Yûsuf Mûsâ, el-Ḳurʾân ve'l-felsefe, Kahire 1982, s. 138-150; Sadreddin el-Kabancî, el-Kitâbü'l-ʿAḳāʾidî: Allah, Beyrut, ts. (Dârü't-Taâruf), s. 210-213.

Yusuf Şevki Yavuz

DA‘LEC b. AHMED

دعلج بن أحمد

Ebû Muhammed Da‘lec b. Ahmed b. Da‘lec es-Sicistânî (ö. 351/962)

Muhaddis ve fakih.

259’da (872-73) Sicistan’da doğdu. Ticaret için gittiği Mekke, Medine, Irak, Horasan ve çevresinde Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Müslim el-Keccî, Osman b. Saîd ed-Dârimî,

Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî, Ali b. Abdülazîz el-Begavî ve İbn Huzeyme gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Kendisinden de Dârekutnî, İbn Şâzân el-Bağdâdî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi âlimler rivayette bulundular.

Da‘lec bir süre Mekke’de kaldı. Fakat üç bedevînin onu, “Horasanlı bir hemşehrin bizim kardeşimizi öldürdü, biz de seni öldüreceğiz” diye tehdit etmesi üzerine Mekke’yi terkederek Bağdat’a yerleşti. Çok zengin ve hayır sever bir kimse olan Da‘lec Mekke, Bağdat ve Sicistan’da hadisçilerin istifadesine tahsis edilmiş vakıflar kurdu. Hatîb el-Bağdâdî onun cömertliğiyle ilgili birçok menkıbe nakletmektedir (Târîḫu Baġdâd, VIII, 389-392).

Da‘lec Nîşâbur’a gittiği zaman İbn Huzeyme’nin bütün eserlerini elde etti. Dârekutnî de onun rivayetlerini ihtiva eden kitapları müsned* tertibine koydu ve Şu‘be ile Mâlik b. Enes’in rivayetlerini bir araya getirdi. Da‘lec şüphe ettiği hadislerin üzerine işaret koyardı. Dârekutnî hocaları arasında ondan daha sika* ve titiz birini görmediğini söylemektedir. Da‘lec adı geçen Müsned’i, her iki varak arasına bir dinar koyarak incelemesi için İbn Ukde’ye gönderdi. Bu sebeple onun en sağlam rivayetlere sahip olduğu kabul edilmektedir. Aynı zamanda fakih olduğu ve çeşitli fetvalar verdiği de bilinen Da‘lec 20 Cemâziyelâhir 351’de (26 Temmuz 962) Bağdat’ta vefat etti.

Müsned'inin günümüze kadar geldiği bilinmemekle beraber Müsnedü'l-mukıllîn adlı eserinden seçilen hadisleri ihtiva eden bir nüsha Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Mecmua, nr. 34, vr. 105ª-127b).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 387-393; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 30-35; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 881-882; a.mlf., el-ʿİber, II, 87; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 291-293; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 241-242; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 8; Kettânî, er-Risâletü'l-müsṭetrafe, s. 73; Sezgin, GAS, I, 188; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 402-408.

İsmail L. Çakan

DALGIÇ AHMED AĞA

(ö. 1016/1607)

Osmanlı Hassa başmimarı.

Ahmed Ağa'nın önceleri orduda serdengeçti* olduğu ve Dalgıç lakabını bu sırada aldığı, daha sonra dergâh-ı âlî* çavuşluğuna yükseldiği, Mimar Sinan tarafından yetiştirildiği ve Sedefkâr Mehmed Ağa ile birlikte saray sedefkârlarından Ahmed Usta'ya çıraklık yaptığı bilinmektedir. Devrin saraya bağlı sanat ve mimari geleneğine uygun olarak devşirme sistemiyle ordudan yetişen Ahmed Ağa, sedefkârlığı döneminde hendese öğrenmiş ve mimarlık mesleğine geçmiş olmalıdır.

Dalgıç Ahmed Ağa'nın mimarlıkla ilgili vesikalarda adına 1590 yılından itibaren rastlanır. Bu tarihte Başmimar Dâvud Ağa'nın yaptığı Topkapı Sarayı Yalı Kapısı'ndaki Kasr-ı Cedîd'in (Sadrazam Sinan Paşa tarafından Sultan Bayezid Köşkü'nün yerine yaptırılan Sepetçiler Kasrı'nın ilk hali) inşaatında malzeme temini işleriyle uğraşmıştır. Nitekim 1593'te de İstanbul'dan çıkarılacak kerestelerin dergâh-ı âlî çavuşlarından Mimar Dalgıç Ahmed Çavuş'un iznine tâbi olduğuna dair bir kayıt mevcuttur.

Hassa mimarları ocağında geleneksel hiyerarşi içinde yükselerek 1595 yılında Suyolcu nâzırı tayin edilen Ahmed Ağa, başmimar olmadan önce "paşa" unvanıyla bir süre Erzurum, Şam ve Halep beylerbeyiliklerinde bulunmuştur. Suyolcu nâzırlığında Başmimar Dâvud Ağa'nın 1598 yılında ölümüne kadar kalan Ahmed Ağa, bu dönemde Kırkçeşme su yolu ile Ayasofya Çarşısı, Demirhane Çeşmesi, Galata ve Silivri camilerinin su yollarının yapım, onarım işleriyle ve Topkapı Sarayı su yolunun üzerindeki engellerin kaldırılmasıyla uğraşmıştır.

Başmimar olduğu yıllarda (1598-1605) kendisine mal edilen en ünlü eser, Ayasofya hazîresindeki III. Murad Türbesi'dir. Sultanın 1595'te ölümü üzerine oğlu III. Mehmed'in emriyle başlanan türbe inşaatının önce Dâvud Ağa'nın, onun ölümünden sonra da Dalgıç Ahmed Ağa'nın yönetiminde

sürdürüldüğü sanılmaktadır. 1599 yılında tamamlanan yapının sedef kakmalı ahşap kapısı üzerinde ve kitâbelikte, bu dönem eserlerinde nâdir görülen bir özellik olarak “amel-i Dalgıç Ahmed” ibaresinin bulunması ve ayrıca kapı halkası yerinde süsleme ustasının adının da (İsmâil) verilmesi, türbenin Dalgıç Ahmed Ağa yönetiminde tamamlandığını gösterir. Dalgıç Ahmed Ağa’ya Dâvud Ağa döneminden kalan diğer bir önemli çalışma da Safiye Sultan tarafından Eminönü’nde başlatılan Yeni Vâlide Camii inşaatıdır. Fakat yalnız 1011 (1602-1603) yılında sürdürüldüğü görülen inşaat kısa süre sonra bırakılmış ve ancak Hatice Turhan Sultan’ın vakfı olarak 1663’te tamamlanabilmiştir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Dalgıç Ahmed Ağa’nın başmimarlık dönemine ait belgeler arasında bulunan Masârif-i Şehriyârî Rûznâmçesi’ne (BA, KK, nr. 7102) göre onun tarafından gerçekleştirilen yapım işleri şunlardır: Sarây-ı Cedîd (Topkapı Sarayı) padişah hamamı, Harem Dairesi’nde vâlide sultan ve Dârüssaâde ağası odaları tamiri, Eski Saray’da padişah odasının billûr camlarla tezyini, Enderun ve Bîrun odalarının camlatılması, ağalar, teberdarlar ve bîmar odalarının tamiri, Galata Sarayı ağası köşkü tamiri, mutfak ve helvahânenin yenilenmesi, İbrâhim Paşa Sarayı’na gılman odaları yapımı ve bazı tamirat, yeniçeri odaları, Büyük Istabl-ı Âmire, Şeyh Vefâ Meydanı’nda Küçük Istabl-ı Âmire binaları, Beşiktaş, Kavak ve Dil iskeleleri, Atmeydanı’ndaki fırınlar, Kâğıthane’de Baruthâne, Sultanahmet’te Aslanhâne-i Hâssa, Divanyolu’nda Sinan Paşa ve Mirza Baba türbeleri, Fethiye Camii, Büyük ve Küçük Ayasofya Çarşısı’ndaki Karabaş Tekkesi ve yeniçeri ağası sarayı onarımları. Belgeye göre bu çalışmaların İstanbul kâğıdı üzerine resimleri de yapılmıştır. Ayrıca kendi imzası ile mührünü taşıyan 1011 (1602-1603) tarihli bir arzda, listede adı geçmeyen Davutpaşa’daki köşkün çinilerinin tedarikiyle ilgili olarak İznikli çinicilerle yazışmasına dair bilgiler vardır.

Ahmed Ağa’nın bütünüyle kendisinin yaptığı eserler, Ayasofya hazîresindeki selâtin türbelerinin sonuncusu olan III. Mehmed Türbesi ile burada bulunan ahşap cüz mahfazasıdır. Türbenin yapımıyla ilgili olarak I. Ahmed’in Galata kadısına

gönderdiği 7 Rebîülâhir 1013 (2 Eylül 1604) tarihli hükümde inşaatın Başmimar Dalgıç Ahmed Çavuş ve ekibine havale edildiği bildirilmektedir.

Bu türbe mimari oranlaması, iç mekân ve zengin dış cephe düzenlemesiyle Osmanlı klasik üslûbundaki sekizgen türbe formunun âbidevî örneklerinden biridir. Türbede bulunan sedef, bağa, fildişi kakmalı, geometrik geçmeli ve kubbeli ahşap cüz mahfazası, halen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (Envanter, nr. 19). Eserin kubbe bordüründe yer alan Âyetü'l-kürsî yazısının arasındaki "amel-i Dalgıç Ahmed Çavuş" ibaresiyle sanatçının ismi açıkça belirtilmiştir.

1014 (1605) yılı kayıtlarında Dalgıç Ahmed Ağa'nın sâbık başmimar olarak geçmesi ve 1606 yılından itibaren Sedefkâr Mehmed Ağa'nın başmimar olması, sanatçının bu yıllarda görevinden ayrıldığını gösterir. Sanatçı mesleğinin son döneminde bina emini olarak 1606'da Silivri Köprüsü tamiratını yaptırdıktan sonra Silistre beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu görevde iken 1607 yılında Anadolu'da çıkan Kalenderoğlu isyanını bastırmak için Silistre ve Dobruca birlikleriyle Serdar Nakkaş Hasan Paşa kuvvetlerine katılmak üzere Gelibolu'dan Mihaliç'e doğru ilerlerken Manyas gölü-Ulubat Köprüsü mevkiinde Kalenderoğlu kuvvetlerinin baskınına uğradı ve birlikleri imha edildi; kendisi de aldığı yaralar sonucu birkaç gün sonra vefat etti. Gönen'de Ilıca mevkiinde adına izâfeten Paşa Mezarlığı denilen yerde gömülüdür; ancak bugün mezarlığın yerinde bir park bulunmaktadır.

Yardım sever ve kadirşinas bir kişiliğe sahip olduğu kaydedilen Dalgıç Ahmed Ağa'nın Haremeyn evkafına tahsis ettiği bir vakfının varlığı bilinmekteyse de niteliği hakkında bilgi yoktur.

Dalgıç Ahmed Ağa'nın başmimarlığı sırasında genel olarak tamirat yaptığı, III. Mehmed Türbesi'nin dışında başlı başına bir mimari eser inşa etmediği görülmektedir. Bu husus sanatçının yeteneklerinden çok dönemin mimari durumuyla ilgilidir. XVI. yüzyıl klasik Osmanlı mimarisine damgasını vuran Mimar Sinan'ın faaliyetlerindeki üstün başarı ve hız, bu yüzyılın sonunda Dâvud Ağa ve Dalgıç Ahmed Ağa'nın başmimarlıkları döneminde yavaşlamaya ve tekrara dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümde, özellikle Mimar Sinan'ın kendinden sonraki sanatçılara yeni bir üslûp ortaya koyma bakımından geniş bir alan bırakmaması rol oynamıştır. Ancak XVIII. yüzyıl ortalarında Osmanlı sanatına Batı etkilerinin girmesine kadar süren bu uzun dönemde, XVI. yüzyılda yaratılan dinamiğin olgunlaştırılarak ve

zenginleştirilerek uygulandığı da bir gerçektir. Nitekim gerek Osmanlı saray kurumlaşmasının tamamlanarak gösterişe kaçılması sonucu Dâvud ve Dalgıç Ahmed ağalara Topkapı Sarayı'nda yaptırılan çeşitli inşaat ve onarımlarla ortaya konulmuş köşk türü yapılardaki zengin mimari oran ve detaylarla süslemeler, gerekse dinî mimaride yine bu mimarlarla başlayan çeşitlendirme çabaları, XVII. yüzyılın başında Sedefkâr Mehmed Ağa'nın Sultan Ahmed Camii'nde uyguladığı yeni estetik yoruma ortam hazırlamış ve bu yüzyıl mimarisinin olgunlaşmasında etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 7102; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 6; Sicill-i Osmânî, I, 207; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Karesi Meşâhiri, İstanbul 1341, s. 96-97; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 117-126; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 58-59; Ahmed Refik, Türk Mimarları (haz. Z. Sönmez), İstanbul 1977, s. 65, 68-69, 101; Zarif Orgun, "Mimar Dalgıç Ahmet", Arkitekt, XI/3-4, İstanbul 1942, s. 59-62; Şehabeddin Akalın, "Mimar Dalgıç Ahmet Paşa", TD, IX/3 (1958), s. 71-80.

Deniz Esemenli

DALKILIÇ

(bk. SERDENGEÇTİ)

DÂLLE

(bk. LUKATA)

DALMAÇYA

Adriyatik sahilinde bir bölgenin adı.

Bugün Hırvatistan Cumhuriyeti'nin 11.758 km²'lik bir parçasıdır. Kelime Arnavutça'nın Gega diyalektiğinde "koyunların yaşadığı yer" anlamına gelmektedir. Dalmaçya bölgesinde Neolitik devirden beri insanoğlunun yaşadığı tesbit edilmiştir. Buranın bilinen ilk sakinleri İlir kabilelerinden Dalmatlar'dır ve Dalmaçya'nın hudutları bu kabilenin yaşadığı bölgelerle sınırlı kalmıştır. Milâttan önce IV. yüzyılda İlir kabileleri Ardiyev adıyla Kral Agron ve Kraliçe Teuta idaresinde bir ittifak kurdular ve Dalmaçya da bu sırada krallığın bir eyaleti oldu. Roma İmparatorluğu milâttan önce III. yüzyılda bu krallığa karşı işgal savaşlarını başlattı ve milâttan önce II. yüzyılda Dalmaçya'yı hükmü altına alarak imparatorluğun bir eyaleti (province) haline getirdi. Yaklaşık 100 yıl süren savaşlar sırasında Dalmat kabilesinin savunduğu toprakların tamamına Dalmaçya adı verilmek suretiyle kelime yeni anlam genişlemesine uğradı. Roma idaresi altına giren Dalmatlar'ın milâttan sonra 6-9. yıllar arasında devam eden isyan hareketlerinin bastırılmasından sonra bütün İlir topraklarını da içine alan yeni bir idarî düzenlemeye gidildi. Ancak bu defa eski Dalmaçya'nın güney kısmı ayrılarak bir eyalet haline getirildi ve sadece bu eyalete Dalmaçya dendi.

Dalmaçya eyaleti V. yüzyılda İstra yarımadasından Sava nehri boyunca Singidum'a (Belgrad) kadar genişledi. Sınırları doğuda İbra nehri yatağı boyunca yavaş yavaş Şar dağına, güneyde Mat nehrine, batıda ise Adriyatik denizine kadar ulaştı. Böylece Liburn, Dalmat, Yapod, Desidiat, Pleret, Mez, Tribal, Dardan, Dokleat, Ardian, Pirust ve Labeat gibi İlir kabilelerinin büyük bir kısmını içine aldı. Ayrıca Adriyatik'teki adalar da Dalmaçya'ya bağlandı. Buranın Tarsatika, Senya, Yader, Tragur, Norona, Risin, Epidaur, Lisi, İsa, Skodra, Farı (Hvari) ve Korkura Nigra (Kara) gibi en önemli şehirleri adalarda ve sahilde bulunuyordu. Dioklisian'ın idaresi zamanında (243-316) Dalmaçya'nın güney parçası Kotor Boğazı'ndan aşağı doğru ayrıldı ve merkezi İşkodra olan Prival eyaleti teşkil edildi. Daha

sonra Bizans'ın idaresi altına giren Dalmaçya VII. yüzyılda bir Türk kabilesi olan Avarlar'ın istilâsına uğradı ve

burada adını bu kabilenin Hırvat denilen sipahilerinden alan Hırvatia (Hırvatistan) Devleti kuruldu. Sırp hâkimiyetinden sonra 1420'de Venedik topraklarına dahil edildi ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı-Venedik ve Avusturya mücadelelerine sahne oldu.

Osmanlılar'ın bölgeye ilk akınları 1372'de gerçekleşti. Daha sonra 1474'te Mihaloğlu Ali Bey 15.000 kişilik bir kuvvetle Dalmaçya ve Karniol'a akınlarda bulunarak bazı kaleleri ele geçirdi. 1479'daki Osmanlı-Venedik barışı ile Akçahisar (Kroya) ve İşkodra'nın teslimi karşılığında Dalmaçya'dan ele geçirilen yerler Venedik'e iade edildi. 1497'de ise Osmanlı akıncı kuvvetleri Dalmaçya'da Zadine ve Zağra taraflarına akınlar yaparak Venedik'in Friuli eyaletine kadar ilerlediler. Osmanlılar özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında Bosna sancak beylerinin faaliyetleri sonucu Dalmaçya'nın iç kesimlerine hâkim oldular, ayrıca Adriyatik sahilini ve adaları zaman zaman ellerinde tuttular. 1527-1528'deki akınlarda, bazı kaleler alındığı gibi 1537'de Klis Kalesi'nin fethinden sonra Dalmaçya sınırında yeni bir sancak tesis edildi. 1538'de Dalmaçya'da taarruza geçen Venedikliler, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Ostrovitz, Obrovaz ve Scardona kasabalarını almışlar buna karşılık Osmanlı kuvvetleri de Nadin, Doubicza ve diğer bazı kaleleri ele geçirmişlerdi. Dalmaçya'nın güneyinde Castelnuovo Kalesi ise aynı yıl Andrea Doria tarafından zaptedilmiş, ancak bir yıl sonra Barbaros Hayreddin Paşa ve Bosna Beyi Gazi Hüsrev Bey'in gayretiyle geri alınmıştı. 1540'taki Osmanlı-Venedik antlaşması ile Venedikliler Dalmaçya'daki Nadin ve Urana kalelerini Osmanlılar'a bırakmışlardı. Dalmaçya kesiminde yoğunlaşan Osmanlı-Venedik ve Avusturya mücadeleleri XVII. yüzyılda da sürdü. 1684'te Venedikliler Dalmaçya cephesinde pek çok kaleyi zaptettiler ve son olarak da 1686'da Castelnuovo'yu aldılar. 1699 Karlofça ve ardından 1718 Pasarofça antlaşmaları Osmanlılar'ın Dalmaçya'daki hâkimiyetlerinin sonu oldu ve Osmanlı hâkimiyetindeki yerler Venedik'e terkedildi.

Dalmaçya'daki Venedik hâkimiyeti 1737'ye kadar sürdü. Bu tarihte Venedik Campo Formio Antlaşması'yla Avusturya'ya bırakılınca Dalmaçya da onların idaresi altına girdi. 1805'teki Fransız hâkimiyetinin ardından

1814’te yeniden Avusturya tarafından alındı. I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu yıkılınca 1920’de Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı’na bağlandı, daha sonra da Yugoslavya’nın bir parçası haline geldi. Bugün Hırvatistan Cumhuriyeti içinde kalan ve aynı zamanda turistik bir bölge olan Dalmaçya’nın en önemli şehirleri arasında Sadar, Split, Sibernik, Trogir, Dubrovnik ve Kotor sayılabilir.

Osmanlılar zamanında bazıları önemli idarî görevlere kadar yükselmiş Dalmaçya asıllı devlet adamlarına rastlanmaktadır. Bunlar arasında II. Bayezid devri vezirlerinden Koca Dâvud Paşa, Kanûnî devri vezîriâzamlarından Semiz Ali Paşa ve Sultan İbrâhim döneminde Girit serdarı tayin edilen Yûsuf Paşa sayılabilir. Dalmaçya’daki bazı şehirler Osmanlı kültürünün izlerini taşırlar. Bugüne ulaşmış pek fazla tarihî eser bulunmamakla birlikte Nova, Novateyn, Maslovine, Kotor gibi şehirlerde Osmanlı dönemine ait bazı eserlerin bulunduğu tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh, II, 87; Hammer (Atâ Bey), V, 54; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 120, 124, 211-212, 323, 379, 459; III, 217, 327, 419, 477-478, 585 vd.; Danişmend, Kronoloji, II, 46, 53-54, 331, 336, 342, 400; İstorija Naroda Jugoslavije, Beograd 1953-1960, I-II; TA, XIII, 225-226; “Dalmaçya”, ML, III, 357; A. Popovic, “Dalmatia”, EI² Suppl. (İng.), s. 183-188; Popularna Enciklopedija, Beograd 1976, s. 220-221; Fjalor Enciklopedik Shqiptar, Tiranë 1985, s. 167.

Skender Rızaj

DALTABAN MUSTAFA PAŞA

(ö. 1114/1703)

Osmanlı sadrazamı.

XVII. yüzyıl ortalarında Manastır'da doğdu. Genç yaşta Sadrazam Kara İbrâhim Paşa'ya intisap etti. Daha sonra sırasıyla kapıcılar kethüdâlığı, kapıcıbaşılık, mîrâhurluk gibi görevlerde bulundu. 1691'de yeniçeri ağalığına, ertesi yıl Babadağı muhafızlığına tayin edildi, adı bu görevi sırasında bazı suistimallere de karıştı. II. Mustafa'nın 1696'daki ikinci Avusturya seferine Anadolu beylerbeyi olarak katıldı ve başarılı hizmetlerde bulundu. Aynı yıl Diyarbekir beylerbeyi oldu. Bu görevi sırasında halkın kendisinden şikâyeti üzerine Sofya'da yapılan muhakemede suçlu bulundu; haksız yere aldığı malları geri vermeye ve ölüme mahkûm edildi. Fakat devrin şeyhülislâmı Seyyid Feyzullah Efendi ve padişahın öteki bazı yakınlarının aracılığı ile ölümden kurtuldu; Bosna sınırındaki Poçitel Kalesi'ne sürüldü. Daha sonra Bosna halkının isteği üzerine affedilerek Bosna valiliği ve seraskerliğine getirildi (1697). Bu görevi sırasındaki askerî başarıları şöhretini daha da arttırdı.

1699 yılı başlarında Rakka beylerbeyiliğine tayin edildi ve o bölgedeki halkı eşkıya tasallutundan kurtarmak, bazı aşiretleri iskân etmekle görevlendirildi. Bu vazifesi sırasında da adı bazı yolsuzluklara karışan Mustafa Paşa 1700 yılında Bağdat valiliğine getirildi. Osmanlılar'ın yıllardır Batı'da Avusturya, Rusya ve Venedik'le savaş halinde olmasından dolayı o sırada Halep ve Şam dolayları Urban şeyhlerinin isyanları yüzünden büyük bir kargaşa içindeydi. Basra ise birkaç yıl önce İran'ın eline geçmişti. Uhdesine Basra seraskerliği de verilen Mustafa Paşa işgal altındaki yerleri geri almak ve o bölgede asayişi sağlamakla görevlendirildi. 1701 yılında Kurna ve Basra'yı kurtardı, aynı yıl Fırat nehrinin mecrasını tanzim etmekle görevlendirildi. Rûmâhiye kasabası civarında oluşan ve Diyâb adıyla anılan kolu bölgede su baskınlarına, bataklıklara ve kuraklığa yol açan Fırat'ın mecrasını düzeltme çalışmaları iki buçuk aydan fazla sürdü; fakat baharın gelmesiyle fazla başarı sağlanamadı.

Mustafa Paşa daha sonra ikinci defa Anadolu beylerbeyiliğine tayin edildi, çok geçmeden de Amcazâde Hüseyin Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi (27 Eylül 1702). Sadrazamlık dönemi çeşitli saray entrikalarına sahne olduğundan pek parlak ve başarılı geçmedi. Çevresine karşı sert tutumu, Yeniçeri Ocağı'nı tahrik edici davranışları, Karlofça Antlaşması'nın açık maddelerine rağmen el altından savaş hazırlıklarına başlaması, bunun için Kırım hanını teşviki, bir Tatar

fitnesine sebep olması ve adının rüşvet olaylarına karışması saraydaki düşmanlarını harekete geçirdi. Sonunda Râmi Mehmed Paşa ve Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kurduğu bir planla II. Mustafa tarafından görevinden alındı ve 10 Ramazan 1114 (28 Ocak 1703) günü katledildi. Ölümüne "saâdetü'l-mahşer" sözüyle tarih düşürülmüştür.

Tebdîl-i kıyâfetle şehir içinde yaya gezmesi ve hızlı hareketinden dolayı "Daltaban" lakabıyla anılan Mustafa Paşa (Kantemir, III, 467; Anonim Târih, vr. 205[a]) kısa sadrazamlığı sırasında Dîvân-ı Hümâyun toplantılarını bir esasa bağlamış, vezirlerin divana mücevveze* yerine kallâvî* ile gelmelerini sağlamış, halkın ve kadınların kılık kıyafetlerini düzene sokmaya çalışmış, ülke dışına ateşli silâh malzemesi satılmasını yasaklamıştır. İstanbul'un Koska semtinde bir çeşmesi vardır. Yine orada bir sokak bugün Daltaban Yokuşu adıyla anılmaktadır. Konuşma hatalarından dolayı halefi Râmi Mehmed Paşa'nın onun hakkında Istılâhât-ı Daltabaniyye adlı bir risâle yazdığı nakledilirse de (Sicill-i Osmânî, IV, 412) bu eserin hiçbir yerde nüshasına rastlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 105, s. 28, 78; nr. 106, s. 295; nr. 108, s. 87, 121, 176, 193, 213, 397, 402; nr. 110, s. 79, 485, 487; nr. 111, s. 23, 180, 241, 531, 630; Târîh-i Seferü'l-Basra, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2063/3; İcmâl-i Sefer-i Nehr-i Ziyâb, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 4935; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyi'ât (Olayların Özü), 1656-

1684 (haz. Abdülkadir Özcan, doktora tezi, 1979), İÜ Ed.Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3276, s. 586, 784, 809-810, 827, 847-848, 944, 970; Silâhdar, Nusretnâme, Manisa İl Halk Ktp., Çaşnigir, nr. 723, vr. 61ª vd., 176ª-b, 207b, 210ª-b, 217b vd.; Nazmizâde Murtazâ Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, vr. 117ª vd.; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 126; Dimitri Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 286, 340, 467, 468, 469-474, 481-482; Anonim Târih, Berlin Devlet Ktp., Hs. 216, vr. 166b-167ª, 185ª, 197b, 205ª-207ª; Râşid, Târih, II, 176, 376, 423, 435, 558-559, 564-565, 571-574; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 72; Hammer, HEO, XIII, 11, 13, 76, 92, 81-82; Sicill-i Osmânî, IV, 412; Abdülkadir Özcan, "Daltaban Mustafa Paşa", TED, sy. 13 (1987), s. 299-334; Erdem Yücel, "Daltaban Çeşmesi", İst.A, VIII, 42-46.

Abdülkadir Özcan

DAMAD

Osmanlılar'da padişah soyundan kız alanlar için kullanılan bir sıfat.

Aslı Farsça olan ve "ana babaya göre kızlarının kocası" anlamını taşıyan damad kelimesinin Osmanlı tarihi açısından terim değeri "hânedandan kız alan"dır. Daha çok İslâm öncesi kültürlerini sürdüren Orta Asya Türk-Moğol devletlerinde ise bu anlamda küregen/gürkan kelimesi kullanılmıştır (geniş bilgi için bk. Doerfer, TMEN, s. 340).

Kuruluş devrinde Osmanlı padişahları kızlarını genellikle Anadolu beyliklerinin şehzadelerine verirlerdi ve bu evlilikler daha çok siyasî amaçlarla yapılırdı. Anadolu birliğinin kurulmasından sonra ise hânedana mensup kızlar (sultanlar), vezirler, kaptanpaşalar ve öteki yüksek rütbeli devlet adamlarıyla evlendirilmeye başlandılar. Bunlarla evlenenlerin çoğu Enderun'dan yetişmiş devşirmelerdi.

Padişah kızını veya kız kardeşini evlendirmek isteyince sadrazama bir hatt-ı hümâyun yazar, damad olacak kişinin nişan takımlarını göndermesini emrederdi. Bazan da sadrazamdan uygun bir damad için tavsiyede bulunmasını ister, sadrazamın gösterdiği adaylardan birini damadlığa kabul ederdi. Damad adayı fermanı alır almaz evliyse karısını boşar ve hemen hazırlıklara başlardı. Damadın ağırlık ve hediyeleri sağlayabilmesi için gerekirse hazineden para yardımı yapılır, çeyizler de hazineden karşılanırdı. Damad geline gönderdiği hediyelerden başka haremdekilere de armağanlar yollardı. Bu evlilikte genellikle sultanların rızası alınmazdı. Nikâhı şeyhülislâm kıyardı. Gözde sultanların nikâhı Dîvân-ı Hümâyun'da, diğerlerininki ise dârüssaâde ağasının odasında veya misafir odasında kıyılırdı. Gelinin vekili dârüssaâde ağası olur, büyük bir debdebe ve ihtişamla yapılan düğün törenini de o idare ederdi (bk. DÜĞÜN). Damadların yaşı genellikle sultanlarınkinden çok ileride olduğundan birçok sultanın genç yaşta dul kaldığı görülmüştür. II. Mahmud devrinden itibaren ise evlenme konusunda sultanlara da söz hakkı verilerek kendi tercih ettikleri kimselerle evlenebilmelerine imkân sağlanmıştır.

Padişah kızlarıyla evlenenlere damad, kız kardeşleriyle evlenenlere ise enişte denirdi. Fakat ikinci sıfatın kullanımı pek yaygın değildir. Damad sıfatı, padişah

kızıyla evli olmayan hânedan kadınlarının kocalarını da içine alırdı. Damad olan kişiye İstanbul'un çeşitli yerlerinde arazi ve köşkler verilir, rütbesi de yükseltilerek vezirlik, müşriklik gibi görevlere getirilirlerdi. Padişahlar yalnızca kızlarının değil ailenin başı olarak kız kardeşlerinin de vasîleriydi ve evlenme çağına gelen kız kardeşlerini de evlendirmek zorundaydılar.

Bir sultanla evlenen damad başka kadınla evlenemez ve karısının sözünden pek dışarı çıkamazdı. Sultan kocasını beğenmez veya onunla geçinemezse padişahın izniyle ondan ayrılabilirdi. Nitekim Kanûnî'nin kız kardeşi olan karısını dövmeye kalkan Lutfî Paşa hem karısından ayrılmış hem de vezîriâzamlıktan azledilmişti.

Osmanlı sarayının ünlü damadları arasında Kanûnî'nin kızı Mihrimah Sultan'la evlenen Rüstem Paşa, II. Selim'in kızı İsmihan Sultan'la evlenen Sokullu Mehmed Paşa ve III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'la evlenen Nevşehirli İbrâhim Paşa sayılabilir. Bu sonuncusu ile III. Murad'ın damadı İbrâhim Paşa ve Sultan Abdülmecid'in damadı Ferid Paşa gibi bu unvanla anılan vezîriâzamlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Doerfer, TMEN, s. 340; TSMA, E 1603; D 247, 277, 367, 972, 3100, 7004, 7029, 7859; BA, Cevdet-Saray, nr. 1304, 6312; Keşfî, Surnâme, Nationalbibliothek, Viyana, nr. H. O. 95 (1101), vr. 2b-4ª; Çelebizâde Âsım Efendi, Târîh-i Râşid Zeyli, İstanbul 1282, s. 97-109; Osman Nuri, Abdülhamîd-i Sânî ve Devr-i Saltanatı, İstanbul 1327, I, 103; W. Sahm, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubanau, Könisberg 1914, s. 76-82; N. M. Penzer, The Harem, London 1936, s. 258-260; Halit Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1940-41, I, 187-194; II, 93-94; H. Zübeyr Koşay, Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme, Ankara 1944, s.

143-145, 249-253; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 159-166; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid, İstanbul 1960, s. 160; Helmut von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1969, s. 46-47; M. Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, II, 89 vd.; a.mlf., Padişahların Kadınları, tür.yer.; a.mlf., “Fatma ve Sabiha Sultanların Düğünleri”, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, IV, İstanbul 1958, s. 135-148; Özdemir Nutku, IV. Mehmed’in Edirne Şenliği 1675, Ankara 1972, s. 62-63; Sedat Veyis Örnek, Türk Halkbilimi, Ankara 1977, s. 190-194; Ali Rıza Balaman, Gelenekler, Töre ve Törenler, İzmir 1983, s. 141-142; Nahit Sırrı Örik, “Son Damatlar”, Resimli Tarih Mecmuası, III, İstanbul 1952, s. 28-32; J. H. Mordtmann, “Dâmâd”, İA, III, 465; a.mlf., “Dāmād”, EI[2] (Fr.), II, 105-106.

Özdemir Nutku

DÂMÂD, Muhammed Bâkır

داماد محمد باقر

Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır el-Hüseynî elEsterâbâdî (ö. 1041/1631)

İran’da yetişen çok yönlü İmâmiyye âlimi.

Esterâbâd’da doğdu. İranlılar arasında Aristo ve Fârâbî’den sonra “Muallimi Sâlis” unvanıyla şöhret buldu. Babası Şemseddin Muhammed, “Muhakkık-ı Sânî” unvanıyla anılan Ali b. Hüseyin el-Kerekî’nin kızı ile evlendiği için “Dâmâd” lakabıyla tanınmıştı. Babasından sonra oğlu Muhammed Bâkır da Dâmâd, Dâmâdî, Mîr Dâmâd veya İbn Dâmâd diye meşhur oldu.

Meşhed’de dayısı Abdülalî b. Ali ve İzzeddin Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî gibi hocaların nezaretinde iyi bir tahsil gördü. Aklî ve naklî ilimleri öğrenmek için büyük gayret sarfetti. Daha öğrencilik yıllarında İbn Sînâ’nın eş-Şifâ˒ ve el-İşârât’ı gibi birçok felsefî eseri okuyup öğrendi. Bundan sonra bir müddet Kazvin ve Kâşân’da kalan Dâmâd İsfahan’a yerleşerek ilmî faaliyetlerini burada sürdürdü. Şah I. Abbas ve halefi Şah I. Safî ile iyi münasebetler kurdu. Çağdaşı olan müelliflerden İskender Bey Münşî, 1025 (1616) yılında yazdığı ˓Âlem Ârâ-yı ˓Abbâsî adlı eserinde onun felsefe, dil, matematik, tıp, fıkıh, tefsir ve hadis gibi birçok ilimde başarılı olduğunu kaydederek telif ettiği eserlere yer verir. Mecma˓u’l-fuṣahâ˒, Riyâżü’l-˓ârifîn ve Âteşkede gibi eserlerde Dâmâd’ın İşrâk mahlasıyla yazdığı Arapça ve Farsça şiirlerine yer verilmiştir (bk. bibl.). En büyük hayranlarından biri, Maḥmûd u Ayâz adlı mesnevinin yazarı olan çağdaşı Zülâlî-i Hânsârî’dir.

Dâmâd Muhammed Bâkır çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında en tanınmışları Kutbüddin el-Eşkûrî, Feyz-i Kâşânî ve Molla Sadrâ diye tanınan Sadreddîn-i Şîrâzî’dir. Özellikle Şîrâzî hocasının şahsiyetinden çok etkilenmiş ve ondan her zaman hürmetle bahsetmiştir.

1041 (1631) yılında Irak'ta Şîa'nın kutsal saydığı yerleri ziyaret için çıktığı yolculuk sırasında Necef ile Kerbelâ arasında vefat edip Necef'te defnedilen Dâmâd Muhammed Bâkır'ın ölüm tarihi bazı kaynaklarda 1040 (1630) olarak da geçmektedir.

Eserleri. Dâmâd'ın başta aklî ve felsefî ilimler olmak üzere çeşitli konularda yazdığı elliden fazla eserin çoğu neşredilmemiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır: Tefsir. 1. Emânet-i İlâhî. Ahzâb sûresinin 72. âyetinin Farsça tefsiri olup er-Resâʾilü'ṣ-ṣemân içinde neşredilmiştir (Tahran 1315; bk. Kays Âl-i Kays, III, 434, 437). 2. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. 3. Teʾvîlü muḳaṭṭaʿât fî evâʾili's-süver. 4. Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ. 5. Sidretü'l-müntehâ. Hadis. 1. er-Revâşiḥu's-semâviyye fî şerḥi'l-eḥâdîs̱i'l-İmâmiyye (Tahran 1311). 2. Ḥâşiyetü'ṣ-ṣaḥîfeti's-seccâdiyye. İmam Zeynelâbidîn'in me'sûr duası üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Tahran 1317). 3. Ḥâşiyetü Kitâbi'l-Kâfî li'l-Küleynî. 4. Ḥâşiye ʿalâ Kitâbi'l-İstibṣâr. Fıkıh. 1. Żavâbiṭu'r-raḍâʿ. Kelimâtü'l-muḥaḳḳıḳīn içinde yayımlanmıştır (Tahran 1315; bk. Kays Âl-i Kays, III, 434, 437). 2. ʿUyûnü'l-mesâʾil. 3. Şâriʿu'n-necât. Kelâm. 1. Risâletü ḫalḳı aʿmâli'l-ʿibâd. er-Resâʾilü's̱-s̱emân içinde neşredilmiş (Tahran 1315), aynı yıl Kelimâtü'l-muḥaḳḳıḳīn içinde litografik baskısı yapılmıştır. 2. Kitâbü'l-Îḳāẓât fî ḫalḳi'l-aʿmâl. Heft Risâle içinde yayımlanmıştır (Tahran 1315; bk. Kays Âl-i Kays, III, 434, 437). 3. el-Îmâżât ve't-teşrîḳāt. el-Ḳabesât'la birlikte basılmıştır (Tahran 1315). 4. Taḳvîmü'l-îmân. 5. Taḳdîmetü Taḳvîmi'l-îmân. 6. Nibrâsü'ż-żiyâʾ fî taḥḳīḳi maʿne'l-bedâʾ. Felsefe. 1. Risâletü ḥudûs̱i'l-ʿâlem. Âlemin yaratılmışlığı konusunda Eflâtun'a karşı Aristo'yu tuttuğu bu risâlede iki görüşü telif ettiği için Fârâbî'yi tenkit etmektedir. Eser Heft Risâle içinde neşredilmiştir (Tahran 1315). 2. Risâletü mefhûmi'l-vücûd. Varlık kavramını ele aldığı bu risâlesi Kelimâtü'l-muḥaḳḳıḳīn içinde yayımlanmıştır (Tahran 1315). 3. el-Ḳabesât fi'l-ḥikme. Tahran'da litografik baskısı yapılan (1315) eserin ilmî neşri, Kitâbü'l-Ḳabesât adıyla Mehdî Muhakkık tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1977). 4. Ḫalsetü'l-melekût (Tahran 1315). 5. es-Sebʿu'ş-şidâd fî fünûn mine'l-ʿulûm. 6. el-Ufuḳu'l-mübîn (eṣ-Ṣırâṭü'l-müstaḳīm). Son iki eser, müellifin Şiî olmasına rağmen Hindistan ve Pakistan'daki Sünnî müslümanlar arasında çok okunmuştur. 7. el-İʿḍâlât (Tahran 1317, 1322). Çeşitli konularda sorulan yirmi sorunun cevaplarıdır. Edebiyat. 1. Dîvân. Arapça ve Farsça şiirlerini ihtiva eder. Seyyid Muhammed İ'timâd-i Kâşânî'nin rubâîleriyle birlikte yayımlanmıştır

(Tahran 1315). 2. Meṡnevî-yi Meşriḳu'l-envâr. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzen-i Esrâr'ı tarzında yazılmıştır (Tahran 1350; eserleri hakkında geniş bilgi için bk.

Tebrîzî, VI, 56-62; Abdullah Ni'met, s. 443-445; Kays Âl-i Kays, III, 433-446).

BİBLİYOGRAFYA

Dâmâd Muhammed Bâkır, Kitâbü'l-Ḳabesât (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 1977, nâşirin mukaddimesi, s. 3-20; Toshihiko Izutsu, "Mîr Dâmâd and His Metaphysics" (a.e. içinde), Tahran 1977, s. 1-15; İskender Bey Münşî, Târîḫ, s. 109, 658; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, IV, 301-302; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385, II, 249-250; İbn Ma'sûm, Sülâfetü'l-ʿaṣr, Kahire 1334/1915, s. 485-487; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1299/1882, s. 159; Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295/1878, VII, 2; a.mlf., Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1305/1888, s. 166-167; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, VI, 40-44; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, Tahran 1347/1928, I, 114-116; Muhammed b. Süleyman Tunukâbunî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1364, s. 333-334; Muhammed Sâdık, Nücûmü's-semâʾ, Lucknow 1303/1885-86, s. 46; İ'câz Hüseyin Kantûrî, Keşfü'l-ḥucub, Kalküta 1330/1912, bk. İndeks; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 835; Serkîs, Muʿcem, I, 860; Brockelmann, GAL Suppl., II, 579-580; Browne, LHP, IV, 256-257, 406-407; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts., VI, 56-62; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, II, 226; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 189; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 429-447; Ali el-Fâzıl el-Kaînî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 407-408; Abdullah Ni'met, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 388, 441-445; Henry Corbin, "Confessions extatiques de Mīr Dāmād", Mélanges Louis Massignon, I, Damas 1957, s. 331-378; A. S. Bazmee Ansari, "al-Dāmād", EI² (İng.), II, 103-104.

Mustafa Öz

DAMAD, Şeyhîzâde

(bk. ŞEYHÎZÂDE, Abdurrahman)

DAMAD ALİ PAŞA

(bk. ŞEHİD ALİ PAŞA)

DAMAD FERİD PAŞA

(ö. 1853-1923)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed Ferid olup babası devlet şûrası üyelerinden Seyyid Hasan İzzet Efendi'dir. Ailesinin aslen Karadağ'ın Poşasi köyünden olduğu söylenir.

Hariciye dairesinde memuriyete başlayan Mehmed Ferid Paris, Berlin, Petersburg ve Londra sefâretlerinde ikinci kâtip olarak çalıştı. II. Abdülhamid'in dul kız kardeşi Mediha Sultan'la evlenerek saraya damad oldu ve devlet şûrası üyeliğine getirildi (1886). İki yıl sonra vezâret rütbesine terfi ettirildiyse de hanımı vasıtasıyla Londra büyükelçiliğine tayin isteği II. Abdülhamid tarafından kabul edilmeyince padişaha gücenerek uzunca bir süre hanımının Baltalimanı'ndaki yalısında münzevi bir hayat yaşadı.

II. Meşrutiyet'in ilânından (1908) sonra Meclisi A'yân üyeliğine seçilen Damad Ferid Paşa, daha yüksek mevkilere gelmek ümidiyle İttihat ve Terakkî Fırkası'na yaranma siyasetine yönelerek eski devri kötülemeye başladı. Fakat İttihatçılar'dan beklediği karşılığı göremeyince onların aleyhine döndü. Şubat 1910'da Meclisi A'yân'a verdiği anayasa değişikliği lâyihasıyla, İttihatçılar'ın 1909'da yaptıkları anayasa değişikliğini eleştirerek millî hâkimiyet ilkesini çok uluslu Osmanlı ülkesi için zararlı bulduğunu ve yasama meclisine devredilen yetkilerin tekrar padişah, âyan ve mebusan arasında bölüştürülmesi gerektiğini belirtti. Bu önerge Meclisi-i A'yân'da reddedildiyse de (22 Şubat 1910) kendisi bir anda İttihat ve Terakkî yönetimine karşı oluşan muhalefetin ümidi haline geldi. Çeşitli muhalif grupların birleşmesiyle ortaya çıkan Hürriyet ve İtilâf Fırkası genel başkanlığına seçildi (25 Kasım 1911); ancak parti içi çekişmeler yüzünden istifa etti (3 Haziran 1912). Bundan sonra Meclisi A'yân üyesi olarak, bilhassa 1913-1918 yılları arasında muhalefetsiz tek parti rejimi uygulayan İttihat ve Terakkî yönetimine karşı eski İttihatçı Ahmed Rızâ Bey ile

birlikte bir muhalefet partisi kadar rol oynadı.

I. Dünya Savaşı sonlarında bilhassa İttihatçılar'ın iktidardan uzaklaşması üzerine yavaş yavaş nüfuz sahibi olma ve başa geçme hevesine kapılan Damad Ferid Paşa, padişah tarafından Mondoros'a başmurahhas olarak gönderilmek istendiyse de İzzet Paşa hükümetince reddedildi. Bu yüzden İzzet Paşa hükümetini İttihatçılar'ın devamı olmakla suçlayan Ferid Paşa'nın telkinleriyle padişah kabinedeki İttihatçı nâzırların istifasını istedi. Bu müdahaleyi Anayasa'ya aykırı bulan hükümet ise toptan istifa etti. Sadârete getirilen Tevfik Paşa'nın hükümeti kurmasından üç gün sonra altmış gemiden oluşan düşman donanması İstanbul'a geldi (14 Kasım 1918). Bundan sonra saldırılarının dozunu daha da arttıran Ferid Paşa, "Osmanlı Bolşevikleri" dediği İttihatçılar'dan ülkeyi kurtarmak için medenî âleme çağrıda bulunuyor ve İttihatçılar'ı yargılamak üzere fevkalâde mahkemelerin kurulmasını istiyordu. Tevfik Paşa hükümeti bazı İttihatçılar'ı tutuklayarak yargılamaya başladıysa da İtilâf devletleri tatmin olmadılar. Basın'da İttihatçılar'ı yargılama işini ancak Ferid Paşa'nın başarabileceği ileri sürülüyordu. Padişah bu durumdan faydalanmak istedi. Damad Ferid'i İngiliz yüksek komiserine göndererek, İttihatçılar'ı yargılamak üzere daha gayretli bir hükümet kuracağını, ancak çıkacak olayları bastırmada İngiltere'nin yardımını beklediğini bildirdi. İngilizler'den gereken desteğin verileceğine dair söz alınca İttihatçılar'a karşı gevşek davranmakla suçladığı Tevfik Paşa'yı istifa ettirerek sadârete Damad Ferid Paşa'yı tayin etti (4 Mart 1919).

Damad Ferid Paşa ilk hükümetini daha çok Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na mensup kişilerden kurdu. Hariciye nâzırlığını da kendisi üstlendi. Hükümetin ilk icraatı, Dersaâdet Dîvân-ı Harb-i Örfîsi Hakkında Kanun adıyla çıkarılan bir kararnâme ile çok sayıda eski İttihatçı sadrazam, nâzır ve yüksek rütbeli subayın tutuklanması oldu. Damad Ferid'in bu yolla İngilizler'in gözüne girme konusundaki aşırı çabalarına rağmen İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne karşı politikası değişmedi. Sadrazamın Paris Konferansı'na katılma isteği İngilizler'in gayretiyle reddedildi. Ayrıca İngiliz basını o sırada Ege ve Trakya'yı Yunanistan'a vermek için yoğun bir "barbar Türk" kampanyası başlatırken Fransa da Aydın ve çevresinde Rumlar'ın Türkler tarafından öldürüldüğünü, bundan hükümeti sorumlu tutacağını bir nota ile bildirdi. Bir bahane ile Osmanlı ülkesinin tamamen

işgal edileceği endişesine kapılan Ferid Paşa, İngilizler'den Mondros Mütarekesi'nin 7. maddesi gereğince önemli yerlere karakollar kurulmasını isteyerek

30 Mart 1919'da onlara bir plan sundu. Burada, padişahın egemenlik hakları saklı kalmak şartıyla Arap ülkelerine muhtariyet, Ermenistan'a da bağımsızlık verileceğini bildiriyor, buna karşılık İngiltere'den asayişi sağlamak üzere gerekli gördüğü bölgeleri işgal etmesini istiyordu. Paşanın İngilizler'i dahi şaşırtan tekliflerine göre İngiltere gerekli gördüğü takdirde nezâretlere İngiliz müsteşar ve valilerin maiyetine de birer İngiliz başkonsolosu tayin edecek, Osmanlı maliyesini denetleyebilecek, hatta seçimler bile onların kontrolünde yapılacaktı.

Damad Ferid'in İngilizler'i kazanmak uğruna İttihatçılar'a karşı başlattığı şiddet politikası, bu arada Ermeni tehciri sırasında Yozgat'taki olaylardan sorumlu tutulan Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in alelacele muhakeme edilerek 10 Nisan 1919'da idam edilmesi ülke çapında tepkilere yol açtı. Hükümet olayları bastırmak üzere vilâyetlere nasihat heyetleri gönderdi. Bu arada bazı kumandanlar Anadolu'daki birliklerin başına getirilirken Mustafa Kemal Paşa da Dokuzuncu Ordu (daha sonra Üçüncü Ordu) kıtaâtı müfettişliğine tayin edilerek kendisine geniş yetkiler verildi (30 Nisan 1919).

İngiliz yüksek komiserliğinden Bâbıâli'ye verilen 14 Mayıs 1919 tarihli notada İzmir'deki olaylar yüzünden buraların mütareke gereğince İtilâf devletlerine teslimi isteniyordu. Fakat ertesi günü İzmir Yunanlılar'a işgal ettirildi. Bu durum karşısında İngiliz yetkililerine Yunan işgalinin asla kabul edilemeyeceğini bildiren Ferid Paşa, onlardan olumlu bir cevap alamayınca 16 Mayıs 1919'da istifa ettiyse de bir gün sonra hükümeti kurma görevi tekrar kendisine verildi.

19 Mayıs 1919'da resmen göreve başlayan ikinci Damad Ferid hükümeti yine Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na dayanmakla birlikte millî galeyanı bastırmak için bazı tarafsız kişiler sandalyesiz nâzır olarak Meclisi Vükelâ'ya memur edildiler. Sadrazam aynı gün yayımladığı genelgede İtilâf devletleri nezdinde milletin kutsal haklarının savunulduğunu belirterek halkı sakin olmaya çağırdı. Aynı zamanda Paris Konferansı'na bir nota

vererek Türk halkının galeyanını bastırmak için İzmir’den Yunan işgalinin kaldırılacağı, Ermenistan’a muhtariyet verileceği, Anadolu ve Trakya’nın Türk kalacağı konusunda hemen bir açıklama yapılmasını istedi.

İngiltere ile Fransa arasında mevcut anlaşmazlıktan faydalanmak isteyen Ferid Paşa İngilizler’den beklediği desteği alamayınca Fransızlar’a yanaştı ve Fransız himayesinin kabul edilebileceğini bildirerek onların aracılığı ile Paris Konferansı’na katılmak üzere tekrar müracaatta bulundu. İngilizler’i kuşkulandırmamak için de onlara, konferansta Türkiye’nin manda idaresine verilmesi kararlaştırılması halinde bunun İngiliz veya Amerikan mandası olmasının isteneceğini, Fransız himayesinin ise katiyen kabul edilmeyeceğini söylüyordu. Fakat sadrazamın bu gibi sözleri İngilizler’i pek etkilemedi.

İtilâf devletleri 30 Mayıs 1919’da bir Osmanlı heyetinin konferansa katılmasına karar verdiler. Fransa’nın İstanbul’daki yüksek komiseri kararı 1 Haziran 1919’da sadrazama tebliğ etti. Fransızlar’la yakın ilişkilerini İngilizler’den gizlemeye çalışan Ferid Paşa, 3 Haziran’da İngiliz yüksek komiserini ziyaret ederek İngiliz himayesinin kabul edileceği konusundaki görüşlerini tekrarladı. Ayrıca Trakya ve Anadolu’nun Osmanlı Devleti’nde kalmasını istediğini, Arabistan, Suriye ve Mezopotamya’dan vazgeçilebileceğini ima etti.

Damad Ferid hükümeti Paris’e çağrılmış olmanın da verdiği rahatlıkla İttihatçılar’ı tekrar tutuklayıp yargılamaya başlarken sadrazam Fransa’nın tahsis ettiği bir savaş gemisiyle 6 Haziran 1919’da yola çıktı. İngilizler’i gücendirmemek için heyet üyelerinden Tevfik Paşa İngilizler’e ait savaş gemisiyle 14 Haziran’da Paris’e hareket etti. Fakat Damad Ferid’in Fransa’ya varır varmaz kendisini Fransız dostu olarak açıklaması hem İngilizler’i hem de İstanbul’daki İngiliz taraftarlarını kızdırdı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası 27 Haziran’da hükümetle hiçbir ilişkisinin kalmadığını açıkladı.

Damad Ferid Paşa Paris Konferansı’nda ilk konuşmasını 17 Haziran 1919 günü yaptı. Osmanlı Devleti’nin İttihatçı yöneticiler tarafından nasıl savaşa sokulduğunu anlattı. Savaş sırasında gayri müslimlerin kıyıma tâbi tutulduğu konusundaki iddiaların asılsız olduğunu, bunda herhangi bir dinî

ve ırkî taassup aramamak gerektiğini, çünkü aynı şekilde 3 milyondan fazla müslümanın da öldüğünü açıkladı. Ayrıca Wilson prensiplerine göre müslümanların ezici çoğunlukta bulunduğu Batı Trakya ile Arabistan'ın Osmanlı toprakları içinde kalması gerektiğini bildirdi. İki gün sonra konferansa verdiği bir yazıda da Ege'de Yunan ilerlemesinin sınırlandırılmasını, müslümanların can ve mal güvenliğinin sağlanmasını istedi.

Ferid Paşa esas çıkışını 23 Haziran'da konferansa verdiği muhtıra ile yaptı. Burada Wilson prensipleri esas alınarak Osmanlı Devleti'nin geleceği ve sınırları çiziliyordu. Paşa pazarlıkçı bir tutumla asgariyi elde etmek için âzamiyi istiyordu. Trakya'da 1878 Berlin Antlaşması ile çizilen sınırların, doğuda da I. Dünya Harbi'nden önceki sınırların kabul edileceğini söylüyordu. Musul, Halep ve Adalar'ın Osmanlı Devleti'nde kalması, Arap ülkelerine muhtariyet tanınması istenilen muhtırada ülkenin parçalanmasına veya değişik manda idarelerine ayrılmasına Osmanlı halkının asla razı olmadığı belirtiliyordu. Konferans çevrelerinde ve Batı basınında büyük şaşkınlık ve kızgınlık yaratan teklifler müzakere dahi edilmeden reddedildiği gibi Osmanlı heyetinin Paris'te kalmasına gerek olmadığı da bildirildi (28 Haziran 1919).

Büyük ümitlerle gittiği Paris Konferansı'ndan eli boş dönen (15 Temmuz) Ferid Paşa çeşitli çevrelerden eleştiri yağmuruna tutuldu. Bu sırada Millî Mücadele'yi başlatan liderlere karşı hükümetin tavır almış olması yüzünden Anadolu ile İstanbul arasına da soğukluk girmişti. Ferid Paşa, kendisinin bulunmadığı sırada işlerin karıştırılmış olduğunu ileri sürerek kabahati hükümetine yükledi ve istifa etti (20 Temmuz 1919). Ancak ertesi gün üçüncü defa hükümeti kurmakla görevlendirildi.

Damad Ferid Paşa yeni kabinesini hiçbir partiye mensup olmayan tarafsız kimselerden kurdu. Millî Mücadeleciler'e yakınlığı ile tanınan İzzet, Ali Rızâ ve Sâlih paşalar da Meclisi Vükelâ memuriyetine tayin edildiler. Bazı parti ve basın temsilcileri yeni hükümetin güçsüzlüğünü ileri sürerek derhal istifasını isteyen bir bildiri yayımladılar. Fakat şartları hafif bir barış antlaşmasını ancak Ferid Paşa'nın imzalayabileceğine inanan padişah eniştesini destekledi. İngiltere ile Fransa da millî akıma karşı üçüncü Damad Ferid hükümetine destek verdiler. Bütün imkânlarıyla hükümeti

baskı altına alan İtilâf devletlerinin, Erzurum Kongresi'ni yönlendiren Mustafa Kemal Paşa ile Rauf Bey'in tutuklanmasını, aksi halde Doğu Anadolu'yu işgal edeceklerini bildirmeleri Ferid Paşa'yı telâşlandırdı. Beş gün mücadele verdikten sonra 29 Temmuz 1919'da hükümetten tutuklatma kararı çıkartabildi. Karar İstanbul ve taşrada büyük tepkiyle karşılandı. İzzet Paşa kabineden istifa etti. İtilâf devletlerinin millî harekâtı bahane ederek ülkeyi tamamen işgal etmesinden çekinen

Ferid Paşa'nın bütün ümidi Yunan işgalinin sınırlandırılmasında ve Yunan zulmünün soruşturulmasında idi. Bu yapıldığı takdirde millî harekâtın gevşeyip tavsayacağına inanıyordu. Fakat söz verildiği halde Ege'de Yunan mezalimini soruşturmak bir yana çok güvendiği İngilizler hâlâ Türkler'in Rumlar'ı öldürdüklerini ileri sürüyorlardı. Amerika da 21 Ağustos 1919'da Bâbıâli'ye bir nota vererek Ermeniler öldürüldüğü takdirde Osmanlı Devleti'nin tamamen dağıtılacağını bildirdi. Bundan telâşa kapılan Ferid Paşa İngiliz temsilcilerini ziyaret ederek olay çıkan yerlere asker sevketmesine izin verilmeyen Osmanlı hükümetinin sorumlu tutulmasının haksızlık olduğunu söyledi ve azınlıktaki gayri müslimler kışkırtılarak çoğunluktaki müslümanların tahakküm altına alınmak istendiğinden yakındı. Mustafa Kemal ile uzlaşmadan bahsederek İngilizler'e bir nota verdi (24 Ağustos) ve Paris Konferansı'na bir Osmanlı heyetinin katılmasına tekrar izin verilmesini istedi.

Ferid Paşa, İngilizler'in de baskısıyla bir yandan Sivas Kongresi'ni dağıtmak için birtakım faaliyetlere girişirken bir yandan da buradaki gelişmelerin ortaya çıkardığı tehlikeleri ileri sürerek İngilizler'den bir an önce antlaşmanın imzalanması konusunda yardım elde etmeye çalıştı. Ferid Paşa'nın tutumu milliyetçiler tarafından ihanet olarak değerlendirildi. Karşılıklı suçlamalar yüzünden İstanbul ile Sivas'ın irtibatı bir ara kesildi. Mustafa Kemal Paşa, Hey'et-i Temsîliyye adına İtilâf devletlerine gönderdiği bir telgrafta Türk milletinin "vatana ihaneti sabit olan" Ferid Paşa kabinesi yerine millî gayelere dayanan meşrû ve güvenilir bir hükümet istediğini bildirdi (24 Eylül 1919). Bunun üzerine İtilâf devletleri Ferid Paşa'ya Mustafa Kemal ile uzlaşması önerisinde bulundular. Ferid Paşa da bunun çok geç olduğunu bildirerek istifa etti (30 Eylül-1 Ekim 1919 gecesi).

Ali Rızâ Paşa hükümeti kurularak Sivas ile İstanbul'un ilişkileri düzeltildiyse de Ali Rızâ Paşa dış baskılara dayanamayıp istifa etti (3 Mart 1920). İtilâf devletleri tekrar Damad Ferid'in sadârete getirilmesini istiyordu. Fakat padişah Anadolu'nun İstanbul'dan büsbütün kopmasından korktuğu için Sâlih Paşa'yı hükümeti kurmakla görevlendirdi (8 Mart). Bundan hoşlanmayan İtilâf devletleri İstanbul'u resmen işgal ettiler (16 Mart). Meclisi basarak bazı mebusları Malta'ya sürdüler. Baskılara dayanamayan Sâlih Paşa da istifa etti (2 Nisan). İtilâf devletlerinin Osmanlı Devleti'ni ortadan kaldırmaya kararlı göründükleri bu sırada Damad Ferid'in tekrar iktidara gelmek için barış şartlarının hafifletilmesini şart koştuğu söyleniyordu. Meclis ikinci başkanı Kâzım Bey, İngiltere'den sağlam teminat alınmadan Ferid Paşa'nın sadârete getirilmesinin ülke için felâket olacağını padişaha bildirdi. Padişah da söz alındığını belirterek Damad Ferid'i dördüncü defa sadârete getirdi (5 Nisan 1920).

8 Nisan'da İngilizler'le temasa geçen Ferid Paşa, Kuvâ-yi Milliye'yi bastırmak üzere asker kullanmasına izin verilmesini istedi ve İngiliz makamlarının onaylayacağı şekilde çalışmaya hazır olduğunu bildirdi. Mustafa Kemal Paşa da aynı tarihte yayımladığı bir genelge ile Damad Ferid hükümetinin tanınmayacağını açıkladı. Ferid Paşa 10 Nisan 1920 günü bir genelge yayımlayarak millî hareketi "fitne ve fesad", Kuvâ-yi Milliyeciler'i de "âsi" olarak ilân etti. Devletin siyasî durumunu tehlikeye sokmak, İstanbul ile Anadolu'nun arasını açarak ülkeyi istilâya mâruz bırakmakla suçladığı milliyetçilere bir hafta süre tanıyarak padişahın emirlerine uymayanların şiddetle cezalandırılacağını bildirdi. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah imzasıyla 11 Nisan'da yayımlanan fetvada da Kuvâ-yi Milliyeciler'in hain ve katledilmelerinin câiz olduğu açıklandı. Ferid Paşa hükümeti bir kararnâme daha çıkararak Kuvâ-yi Milliye'ye karşı Kuvâ-yi İnzibâtiyye adıyla askerî bir teşkilât kurdu (18 Nisan).

Damad Ferid'in bu tutumu karşısında Kuvâ-yi Milliyeciler de Ankara Müftüsü Mehmed Rifat (Börekçi) Efendi başta olmak üzere 153 müftünün imzaladığı bir fetva ile Dürrîzâde'nin fetvasını tesirsiz hale getirmeye çalıştılar. Faaliyetleri işgal yüzünden durmuş olan Meclisi Meb'ûsân'ın Ferid Paşa tarafından feshettirilmesi üzerine buradan kaçan mebuslarla birlikte Ankara'da Büyük Millet Meclisi toplandı (23 Nisan). Meclis kendi içinden çıkardığı bir hükümetle devlet ve ülke yönetimine resmen el koydu.

Böylece ülke iki hükümetli hale geldi. İtilâf devletleri Ferid Paşa hükümetine 20 Nisan'da verdikleri bir nota ile barış şartlarını almak üzere bir Osmanlı heyetinin 10 Mayıs'ta Paris'te hazır bulunmasını istemişlerdi. Ankara hükümeti 30 Nisan'da İtilâf Devletleri'ne bir nota vererek İstanbul ve padişah işgalden kurtuluncaya kadar devletin tek meşrû yönetiminin Büyük Millet Meclisi hükümeti olduğunu bildirdi. Buna rağmen İstanbul hükümeti Tevfik Paşa'nın başkanlığında bir heyeti aynı gün Paris'e gönderdi.

Paris Konferansı hazırladığı barış şartlarını 11 Mayıs'ta Osmanlı heyetine bildirdi. Bir ay zarfında yazılı cevap istenen antlaşmanın bir ölüm fermanından farkı yoktu. Mustafa Kemal Paşa Paris'e giden heyetin Türk milletini temsil etmediğini, konferansın kararını kabule yetkili olmadığını açıkladı. Çeşitli çevrelerce eleştirilen Ferid Paşa da antlaşmayı imzalamayacağını, Türk tezini anlatmak üzere Paris'e gideceğini duyurdu. Bütün gözlerin Ankara'ya çevrildiği bir sırada Ferid Paşa'nın millî galeyandan faydalanacağı yerde Mustafa Kemal'i ölüme mahkûm eden Nemrut Mustafa Paşa Mahkemesi kararını 24 Mayıs'ta ilân etmesi, İstanbul ile Ankara'nın arasını daha da açtı. Damad Ferid'in bir oldubitti ile antlaşmayı imzalamasını önlemek için Büyük Millet Meclisi'ne verilen bir önerge kabul edilerek İstanbul'un resmen işgal edildiği 16 Mart 1920'den sonra İstanbul hükümetinin imzaladığı bütün antlaşma ve sözleşmelerin geçersiz sayıldığı ilân edildi (7 Haziran). Buna rağmen Ferid Paşa yeni bir tasarı sunmak üzere ikinci defa Paris'e gitti (10 Haziran). Ankara hükümeti, kanunî bir idare teşekkül edinceye kadar Bâbıâli ile ilişki kurmayacağını, tek başına ve bağımsız biçimde davranacağını İstanbul hükümetine bildirdi (14 Haziran). Ankara İstiklâl Mahkemesi de Ferid Paşa'yı vatana ihanet suçundan ölüme mahkûm etti (5 Temmuz).

Damad Ferid Paşa Paris'te hiçbir olumlu sonuç alamadan ve antlaşmayı imzalamadan İstanbul'a döndü (14 Temmuz). Fakat Paris Konferansı'nın, antlaşma on gün içinde imzalanmadığı takdirde gereken tedbirlerin alınacağını bildirmesi üzerine (16 Temmuz) telâşa kapılan Ferid Paşa İngiliz yüksek komiseri Amiral Robeck'i ziyaret ederek hiçbir çare görmediği için antlaşmayı imzalamayı düşündüğünü, fakat İngiltere'den güvence istediğini bildirdi. İngilizler ise Ferid Paşa'ya yardım vaadinde bulunmaktan şiddetle kaçındılar.

Bu durum karşısında Ferid Paşa Ankara ile uzlaşma yollarını aradı. Ankara hükümeti, aradaki bütün anlaşmazlıkların ortadan kalkması için şeyhülislâmın fetvasının geri alınmasını, milliyetçilerin de katılmasıyla merkezî hükümetin yeniden kurulmasını, millî harekâta karşı düşmanca davranışlara son verilmesini,

barış şartlarına karşı çıkılarak Büyük Millet Meclisi ile birlikte yeni bir tasarı hazırlanmasını istiyordu. Fakat İtilâf devletlerinin yoğun baskısı ve tehdidi altında ezilen Ferid Paşa yeni bir tasarı hazırlamanın doğuracağı tehlikelerden çekindi. Verilen süre içinde antlaşmayı imzalayarak işgalcilerin her hangi bir harekâtta bulunmalarını önlemek istedi. Antlaşmayı tek başına imzalamak sorumluluğundan da kurtulmak için sarayda bir saltanat şûrası toplanması konusunda padişahı ikna etti. Padişahın başkanlığında 22 Temmuz 1920 günü toplanan şûrada sadrazam müzakereye izin vermedi. Toplantıya katılanlardan sadece antlaşmanın imzalanmasını kabul edip etmediklerini bildirmelerini istedi. Rızâ Paşa hariç herkes kabul ettiğini bildirdi. Hükümet içinde bazı nâzırların antlaşmanın imzalanmasına karşı olmaları yüzünden Ferid Paşa yeni bir kabine oluşturmak için istifa etti (31 Temmuz). Aynı gün tekrar hükümeti kurmakla görevlendirildi.

Damad Ferid Paşa beşinci ve sonuncu hükümetini daha çok “evetçi” isimlerden kurdu. Hariciye nâzırlığı görevini de kendisi üstlendi. Böylece antlaşmanın imzalanması ve onaylanması sırasında kabinenin oy birliğiyle iş görmesini güvence altına almış oldu.

Sevr Antlaşması’nın Damad Ferid hükümeti tarafından imzalanması (10 Ağustos 1920) bütün ülkeyi mateme boğdu. Ankara hükümeti, antlaşmayı imzalayanları vatana ihanet suçundan ölüme mahkûm etti. Ferid Paşa sadârette kaldığı sürece Ankara hükümetiyle bir uzlaşmaya varılması imkânsızdı. Halbuki İtilâf devletleri Sevr Antlaşması’nın uygulanabilmesi için İstanbul ile Ankara’nın barıştırılmasını önemli görüyorlardı. Bu arada Sevr Antlaşması’nın değiştirilmesi yönünde yoğun bir faaliyet başladı. 1920 yılı Ağustos ayının ortalarından Aralık ortalarına kadar Ankara hükümetiyle İngilizler arasında bazan kuşkuyla karşılanan üstü kapalı bir bağlantı kuruldu. Hatta Mustafa Kemal’in İngilizler’le anlaşmak için bazı şartlar

ileri sürdüğü söyleniyordu (Sonyel, II, 97-98).

Bu tarihten itibaren Damad Ferid'in yıldızı İngilizler nezdinde hızla sönmeye başladı. Eylül başlarında siyasî mesleğinin sonuna yaklaştığı iyice anlaşıldığı halde paşa iktidarı bırakacak gibi gözükmüyordu. Ayrıca Osmanlı Devleti lehine bir değişiklik yapılmadan Sevr Antlaşması'nı onaylatmamakta direniyordu. Nihayet İngiliz Dışişleri Bakanı Curzon, 1 Ekim 1920'de Sevr'in onaylanması için Damad Ferid üzerinde baskı yapılmasını, aksi halde antlaşmayı onaylatacak yeni bir sadrazamın bulunmasını istedi. Ankara hükümeti ikna edilmedikçe antlaşmanın onaylanması da mümkün görünmüyordu. Fransız yüksek komiseri, Ankara ile İstanbul arasındaki uzlaşmaya tek engel saydığı Ferid Paşa'yı sadâretten uzaklaştırmak için İngiliz meslektaşına iş birliği teklifinde bulundu. İki yüksek komiser 17 Ekim'de padişahı ziyaret ederek Ferid Paşa'nın istifasını istediler. Ferid Paşa da aynı gün istifasını verdi.

Damad Ferid Paşa, bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra karısının hastalığını bahane ederek padişaha dahi haber vermeden Avrupa'ya gitti. Millî Mücadele sırasında orada kaldı. Büyük zaferin kazanılmasından sonra İstanbul'a döndüyse de bu sırada İstanbul'da kalmayı tehlikeli görerek 21 Eylül 1922'de ailesiyle birlikte Fransa'ya gitti ve Nice'e yerleşti. Şükrü Nâilî Paşa kumandasındaki Türk ordusunun İstanbul'u işgalden kurtardığı 6 Ekim 1923 günü Nice'te öldü.

Damad Ferid Paşa en kritik günlerde beş defa sadârete getirildi. Devamlı artan İngiliz baskısı altında geçen sadâret süresi toplam bir yıl, bir ay, sekiz gündür. Ferid Paşa bazılarına göre akılsız bir idareciydi; bazılarına göre ise birçok bakımlardan üstün nitelikli bir kişiliğe sahipti. Birinci görüşü savunanlar Tevfik Paşa, İzzet Paşa, Ali Fuat (Türkgeldi) gibi daha çok paşa ile rakip durumda olan, onunla zıtlaşmış kimselerdir. Bunlar Ferid Paşa'yı suçlarken genellikle Mütareke döneminin bütün günahlarını paşanın sırtına yükleyip Sultan Vahdeddin'i onun tarafından aldatılmış bir insan olarak temize çıkarma çabası içindedirler. Damad Ferid ile yakın ilişki içinde bulunan İngilizler, Refik Halit Karay, Galip Kemali (Söylemezoğlu) ve Kuvâ-yi Milliyeciler ise Damad Ferid'i zekâ bakımından hiçbir zaman küçümsememişlerdir (Akşin, s. 597). Ayrıca Ferid Paşa'da kibarlık, para konusunda dürüstlük, vatan severlik ve çalışkanlık gibi erdemler

bulmuşlardır. Birkaç yabancı dil bilen paşanın çok okuduğu ve binlerce kitaptan oluşan büyük bir kütüphaneye sahip olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

“Kānûn-ı Esâsî’ye Dair Damad Ferid Paşa’nın Bir Lâyihası”, Tanin, 5, 9, 10 Şubat 1325, nr. 525, 529, 530; Meclisi A‘yân Zabıt Cerîdesi, 1334; Meclisi Meb‘ûsan Zabıt Cerîdesi, 1334; Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Cerîdesi, VI, 199; VII, 146; XVIII, 72; Takvimi Vekayi‘, 20, 21, 24, 25, 26 Mayıs 1335, nr. 3552, 3553, 3556, 3557, 3558; 17 Nisan 1336, nr. 3829; 17, 18, 19, 24 Temmuz 1336, nr. 3905, 3906, 3907, 3911; 1, 4 Ağustos 1336, nr. 3918, 3921; Vakit, 24, 27, 28 Mayıs 1335, nr. 565, 568, 569; Tevhîd-i Efkâr, 26 Mayıs 1338, nr. 347-375; H. Armstrong, Turkey in Travail, London 1925, s. 113-115; Gazi Mustafa Kemal, Nutuk (Ankara 1927), Ankara 1963, I, 90, 9496, 98-101, 107, 118-128, 179; II, 352; Lutfi Simâvî, Sultan Mehmed Reşad Han’ın ve Halife’nin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1342, I, 56; II, 43, 174-175, 212-213, 226, 249, 251, 253, 255, 258-259; Mehmed Câvid, “Cavit Beyin Notları”, Tanin, 11/8/1945-9/12/1945; Ali Haydar Midhat, Hatıralarım, İstanbul 1946, s. 322-323; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 2029-2094; Danişmend, Kronoloji, IV, 442-443, 457-458, 460-467, 470, 525-527, 561-563; Ali Fuat Türkgeldi, Mondros ve Mudanya Mütarekeleri Tarihi, Ankara 1948, I, 214, 260-261; a.mlf., Görüp İşittiklerim, Ankara 1984, s. 138, 147, 153-154, 214-215; M. Tayyib Gökbilgin, Millî Mücadele Başlarken, Mondros Mütarekesinden Sivas Kongresine, Ankara 1959, s. 70, 91-94; Hilmi Uran, Hatıralarım, Ankara 1959, s. 127, 314-336; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 79-83, 159-169, 214-215, 331, 606-607, 636-638, 711-713; Refik Halit Karay, Minelbab İlelmihrab, Ankara 1964, s. 57-60, 96-99, 136-137; Uluğ İğdemir, Sivas Kongresi Tutanakları, Ankara 1969, s. 24, 8587, 89, 110; Tarık Mümtaz Göztepe, Vahdettin Mütareke Gayyasında, İstanbul 1969, s. 113, 164-170, 375; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1971, tür.yer.; Osman Ulagay, Amerikan Basınında Türk Kurtuluş Savaşı, İstanbul 1974, s. 39, 44-45, 80, 261; Seha L. Meray – Osman Olcay, Osmanlı İmparatorluğunun Çöküş Belgeleri,

Ankara 1977, s. 31-35, 37; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983, s. 44-47, 53-54, 123-125, 150-151, 180-182, 188-190, 197-202, 205-208, 229-230, 244-256, 270-272, 299-317, 336-339, 362-378, 396-412, 436-446, 484-488, 490-498, 502-510, 580-590, 597; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 263, 280, 301, 303; II (1986), s. 9-39, 269-273, 286, 291, 293-294, 296, 298, 303, 341-343, 441-443, 484; III (1989), s. 86-88, 133-134, 189-190, 402, 432, 506, 525, 545, 551-552, 554-556, 558-559, 561, 567; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1987, I, 90-101, 107, 118-128, 179; II (1986), s. 79-86, 89, 96-102, 110-113, 352; a.mlf., "İngiltere Dışişleri Bakanlığı Belgelerinin Işığı Altında 1919 İngiliz-Osmanlı Gizli Antlaşması", TTK Belleten, XXXIV/135 (1970), s. 437-449; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1988, I, 85-87, 132-143, 255-340; II, 345-370, 583-586; Ahmet Rıza Beyin Anıları, İstanbul 1988, s. 66, 68; Rıza Tevfik, Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 27-137; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar, İstanbul 1990, s. 46, 48-49, 65, 74, 82, 90, 105, 107, 219, 224; Münir Sirel, "Sevr Anlaşmasını Kabul Eden Saltanat Şurası Tutanağı", BTTD, sy. 4 (1968), s. 15-21; "Ferit Paşa, Mehmet [Damat]", TA, XVI, 254-255; D. A. Rustow, "Dāmād Ferīd Pasha", EI[2] (İng.), II, 104-105.

Cevdet Küçük

DAMAD İBRÂHİM PAŞA

(ö. 1010/1601)

Osmanlı sadrazamı.

Bosna'da doğdu. Küçük yaşta Enderun'a alındı ve burada yetişti. Saray hizmetlerinde silâhtarlığa kadar yükseldi. Aralık 1579'da yeniçeri ağalığı ile dış hizmete çıktı. 26 Şubat 1582'de Rumeli beylerbeyiliğine getirilen İbrâhim Paşa, iki aya yakın devam eden Şehzade Mehmed'in sünnet düğününde "düğüncübaşı" unvanıyla Atmeydanı'ndaki düğün yerinin muhafızlığını yaptı. Birkaç yıl sonra kendisine vezirlik pâyesi verildi; bu arada III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la nişanlandı. 1583 yılı baharında Mısır'daki karışıklıkları düzeltmek amacıyla Mısır beylerbeyiliğine tayin edildi. Bu vazifede iken kendisine gönderilen hükümlerden (padişah fermanı) Mısır muhafızlığının çok yoğun ve problemli geçtiği anlaşılmaktadır. Gerçekten bu görevi sırasında Mısır'da idarî otoriteyi kurmaya, asayişi sağlamaya, bu arada Hicaz'ın ihtiyaçlarını ve Yemen'deki karışıklıkları gidermeye çalışmış, buradaki olumlu hizmetlerinden dolayı kendisine hil'at gönderilerek taltif edilmiştir.

1585 yılında Sultan III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'la evlenmek üzere Suriye yoluyla İstanbul'a hareket eden İbrâhim Paşa bu arada Lübnan'da çıkan Dürzî isyanını bastırmakla görevlendirildi. Şam ve Trablusşam beylerbeyileriyle Arabistan beylerinin yardımları sayesinde âsi Dürzî Beyi Ma'noğlu'nun isyanını bastırdı. Mısır hazinesiyle buradaki vazifesi sırasında yaptırdığı altın ve mücevherli tahtı, Lübnan'da elde ettiği ganimet ve esirleri Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa'nın emrindeki donanmaya yükleyerek İstanbul'a gönderdi. Eylül 1585'te İstanbul'a gelen İbrâhim Paşa başarılı hizmetlerinden dolayı üçüncü vezirliğe yükseltildiği gibi kendisine iç oğlanlarının bulunduğu yer hariç Atmeydanı'ndaki Makbul İbrâhim Paşa Sarayı da temlik edildi. 1586 Mayısında nişanlısı Ayşe Sultan'la evlendikten sonra "damad" sıfatıyla anılmaya başlandı. 1587'de ölen Kılıç Ali Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâlığa getirildiyse de bu görevde fazla kalmayıp kubbe vezirliğini tercih etti. 1589'da İstanbul'da vuku bulan

Beylerbeyi Vak‘ası’nda devrin sadrazamı Siyavuş Paşa ve öteki bazı vezirlerle birlikte azledildi. Birkaç yıl süren mâzuliyetten sonra üçüncü vezirlikle tekrar Dîvân-ı Hümâyun’a girdi ve 1595’te ikinci vezirliğe yükseldi. Bu arada gizli düşmanlık beslediği Ferhad Paşa’nın haksız yere katlinde rolü bulunduğundan beklediği vezîriâzamlık makamına hemen kavuşamadı. Ancak Koca Sinan Paşa’nın ölümünden sonra (Nisan 1596) sadrazamlığa getirildi.

Bu ilk sadrazamlığı sırasında uhdesine ordu seraskerliği de verilen İbrâhim Paşa aynı yılın haziranında III. Mehmed’le birlikte Eğri seferine çıktı. 24 Eylül 1596’da Avusturya ile Erdel arasında maden yatakları bakımından zengin bir kale olan Eğri (Eger=Erlau) beş koldan muhasara edildi ve birkaç hafta zarfında fethedildi. Fetihten sonra kalenin tamirine başlandığı sırada Avusturya ve Erdel kuvvetlerinin yaklaşmakta olduğu haber alınınca İbrâhim Paşa Eğri Kalesi’nin muhafazası için Sofu Sinan Paşa kumandasında yeteri kadar silâh ve asker bırakarak ordu ile birlikte Haçova sahrasına hareket etti. Burada Alman, Avusturyalı ve Macar askerlerine karşı yapılan yakın muharebelerde özellikle Cigalazâde Sinan Paşa’nın emeği geçtiğinden Hoca Sâdeddin Efendi’nin tavsiyesiyle sadrazamlığa bu zat getirildi. Fakat İbrâhim Paşa’nın mâzuliyeti ancak kırk beş gün kadar sürdü; ordu Haçova Meydan Savaşı’ndan dönerken Vâlide Safiye Sultan’ın, damadının tekrar sadrazamlığa getirilmesini istemesi üzerine 5 Aralık 1596’da ikinci defa vezîriâzamlığa tayin edildi.

Sadrazamlığa gelince kendisi aleyhine ittifak eden Cigalazâde Sinan Paşa’yı Akşehir’e süren, Hoca Sâdeddin Efendi’nin devlet işlerine müdahalesini önleyen ve öteki bazı devlet ricâlini İstanbul’dan uzaklaştıran İbrâhim Paşa Avusturya serdarı Hasan Paşa’yı azledip yerine Satırcı Mehmed Paşa’yı tayin etti. Fakat gerek onun başarısızlıkları gerekse Kırım Hanı Fetih Giray’ı katlettirmesi üzerine tekrar padişahın gözünden düştü. Ayrıca kayınvalidesi Safiye Sultan’a mûtat parayı vermemesi, hatta Vâlide Sultan’ın bazı adamlarını görevden alması azline sebep oldu; yerine Vâlide Sultan’a rüşvet vermeyi itiyat edinen Hadım Hasan Paşa getirildi (3 Kasım 1597).

İbrâhim Paşa, 6 Ocak 1599’da Cerrah Mehmed Paşa’nın yerine üçüncü defa sadârete tayin edildi. Aynı zamanda Engürüs (Macaristan) serdarlığına

getirildi ve aynı yılın mayıs ayında Uyvar seferine çıktı. Yollarda ordunun geçeceği menzillerdeki kale, köprü ve palankaları tamir ettirerek Budin’e gitti. Yapılan barış teşebbüslerinden bir sonuç alınamayınca Uyvar yöresine, hatta Peç şehrine kadar akınlar yapıldı. Kışın yaklaşması üzerine ordu ile birlikte Belgrad’a çekilen paşa, buradaki ikameti sırasında hıristiyan yerli halkı tekrar Osmanlı idaresine ısındırmayı başardığı gibi onlardan bölükler bile teşkil etti. Hatta bu birlikleri, serhad boylarında kale ve palankaları basarak yağmalayan “heiduk” (haydut) eşkıyası üzerine sevkedip onları imha ettirdi.

1600 yılı Haziranında Bobofça’yı alan İbrâhim Paşa Kanije önlerine geldi. Burada Avusturyalılar’la şiddetli muharebeler oldu, hatta bizzat savaşan serdâr-ı ekrem canını zor kurtardı. Sonunda 23 Ekim 1600 günü Kanije Kalesi teslim alındı. Kaleyi hemen tamir ettiren İbrâhim Paşa içine kadı, dizdar, muhafız, zahire ve mühimmat yerleştirerek muhafızlığını beylerbeyilikle Tiryaki Hasan Paşa’ya verdi. Bu sırada Kişkomar, Berzence kaleleriyle Peç serhaddine kadar birçok kale de fethedildi. Kanije’nin fethi münasebetiyle İstanbul’da şenlikler yapıldı. İbrâhim Paşa’ya kıymetli ihsanlarda bulunuldu ve hayatta olduğu sürece vezîriâzamlıkta kalması hususunda bir hatt-ı hümâyun gönderildi.

Daha sonra Belgrad’a dönen İbrâhim Paşa, bir yandan Avusturya ile barış teşebbüsleri yaparken bir yandan da sefer hazırlıklarında bulundu. Fakat Ösek civarında rahatsızlanarak dört beş günlük ateşli bir hastalıktan sonra 9 Muharrem 1010’da (10 Temmuz 1601) Belgrad’da vefat etti. Naaşı önce geçici olarak Belgrad’daki Bayrambey Camii haremine, daha sonra İstanbul’a nakledilerek Şehzade Camii hazîresine gömüldü.

Osmanlı İmparatorluğu’nun dirayetli sadrazamlarından biri olan İbrâhim Paşa akıllı, tedbirli, gayretli ve cömert bir vezir, aynı zamanda başarılı bir kumandandı.

Katıldığı savaşlarda ihtiyat ve tedbiri elden bırakmaması, emrindeki kuvvetlerin en tehlikeli durumlarda dahi bozguna uğramasını önlemiştir. Herkese dostça, şefkat ve merhametle davranır, reâyâya adaletle muamele ederdi. Hatta huzuruna gelen gayri müslimlere bile iltifatkâr muameleleri, serhad boylarındaki Avusturya tebeasının Osmanlı nüfuzuna girmesini

kolaylaştırmıştır. Buna mukabil rakiplerine karşı şiddetli davranmış, hatta kan dökmekten bile çekinmemiştir.

Lofça'da, Ankara'da ve Karaman'a bağlı Turgut kazasının Karacaviran köyünde has*ları olan İbrâhim Paşa'nın Tatarpazarcığı'nda kervansaray, imaret, han ve çeşme gibi sosyal amaçlarla kurdurduğu eserleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Ruûs, nr. 239, s. 279; BA, MD, nr. 49, 8/34, 28/104, 105, 31/112, 60/211, 212, 68/235, 110/382, 126/426; nr. 51, tür.yer.; nr. 52, tür.yer.; nr. 53, tür.yer.; nr. 55, 32/54, 117/214; Feridun Bey, Münşeât, II, 101; Cenâbî Mustafa Efendi, Târih, Râgıb Paşa Ktp., nr. 983, vr. 590ª-b, 638ª; Âlî, Künhü'l-ahbâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 598, vr. 366ª-b, 436ª-b, 442ª-b, 448ª; a.e., Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 171ª-b, 218ª-b, 436ª-b, 454ª-b; Tâlikîzâde Mehmed Efendi, Şehnâme (haz. Vahid Çabuk, doktora tezi, 1986), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. TE 69, s. 68, 78; Lokman b. Seyyid Hüseyin, Mücmelü't-tomar, British Museum, Or. 1135, vr. 162b, 187b, 207ª; Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 245b, 252b-259ª; Mehmed b. Mehmed, Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr, İstanbul 1276, s. 165, 167, 185-187, 201-206; Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 120-121, 128-134, 163-164, 172-177, 180-183, 187-231; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih, Viyana National Bibliothek, nr. Mxt. 130, vr. 51b-57b, 63b-66ª, 72ª-76ª, 79b-84ª, 123ª-125ª, 131b-132ª, 136b-139ª, 146ª-b; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 25, 188-190, 193-194, 204-210, 223-231, 235-236, 284; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 4953, 67-71, 79-87, 94-96, 135-142; Solakzâde, Târih, s. 608-609, 625-643, 651-664; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 463 vd., 486-489; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 561-564, 580-582, 586-588, 592-606; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 45-46; Andelîb, Târîh-i Feth-i Eğri, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 623, vr. 5b-6ª, 18b-28ª, 38ª-40b, 46b-48b, 54b-55ª; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 16; Atâ Bey, Târih, II, 41-42; Hammer (Atâ Bey), VII, 107-108,

119-123, 159-160, 200-202, 212-222, 232-240; VIII, 7; Sicill-i Osmânî, I, 97; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 351-354; a.mlf., “Osmanlılar Zamanında Kullanılmış Mühürler Hakkında”, TTK Belleten, IV/16 (1940), s. 506-507; Uluçay, Padişahların Kadınları, s. 45; İsmet Parmaksızoğlu, “İbrahim Paşa”, İA, V/2, s. 915-919; V. J. Parry, “İbrāhīm Pasha, Dāmād”, EI^{2} (İng.), III, 1000-1001.

Nezihi Aykut

DAMAD İBRÂHİM PAŞA, Nevşehirli

(ö. 1143/1730)

Osmanlı sadrazamı.

Eski adı Muşkara olan Nevşehir'de tahminen 1073'te (1662) dünyaya geldi. Babası İzdin voyvodası olarak bilinen Sipahi Ali Ağa, annesi Fatma Hanım'dır. Akrabalarını görmek ve iş bulmak için 1100'de (1689) İstanbul'a gitti. Aynı yıl yakın akrabası olan Eski Saray masraf kâtibi Mustafa Efendi'nin aracılığı ile sarayın önce Helvacılar ve daha sonra Baltacılar Ocağı'na girdi. Zamanla Eski Saray'ın vakıflar kâtipliğine kadar yükseldi. Ardından Dârüssaâde ağası yazıcı halifesi olarak II. Mustafa'nın bulunduğu Edirne Sarayı'na çağrıldı. Bu vesileyle Şehzade Ahmed'i yakından tanıma imkânı buldu. Onun güvenilir adamı oldu ve gizli işlerinde görev aldı. Edirne Vak'ası'ndan (1703) sonra saray halkıyla birlikte İstanbul'a döndü. Dârüssaâde Dairesi yazıcılığına terfi eden İbrâhim Efendi altı yıl bu görevde kaldı, idarî işlerde emin bir müsteşar gibi hizmet etti. Birçok defa vezirlik teklifi aldığı halde kabul etmedi. Padişaha olan yakınlığını çekemeyenlerin çabaları sonucunda Haremeyn muhasebeciliği göreviyle hâcegân zümresine dahil edilerek saraydan uzaklaştırıldı (11 Safer 1121/22 Nisan 1709). Daha sonra malları müsadere edilerek Edirne'ye sürüldü. Bir müddet sonra tekrar Haremeyn muhasebecisi, ardından da mevkufatçı olarak Damad Ali Paşa'nın (Şehid) Mora seferine katıldı (1127/1715). Mora'nın geri alınmasından sonra buranın tahririne memur edildi. Aynı yıl mevkufatçılık görevi yanında Çuha ve İstendil adalarının sayımına da gönderildi. Ertesi yıl mevkufatçılık görevi üzerinde kalmak şartıyla Niş defterdarlığına getirilen İbrâhim Efendi, Avusturya seferinde ordunun geçeceği yol üzerinde mühimmat sevki işleriyle görevlendirildi. Petervaradin seferine katıldı. Sadrazam Damad Ali Paşa'nın şehid olması üzerine aldığı tedbirlerle orduyu dağılmaktan kurtardı. Edirne'ye gelerek durumu padişaha anlattı ve Şehid Ali Paşa'nın üzerinde bulunan sadâret mührünü teslim etti.

Sultan III. Ahmed bundan sonra İbrâhim Efendi'yi yanından ayırmadı. Kendisini süratle terfi ettirerek rûznâmçe-i evvel, mîrâhûr-ı evvel ve vezirlikle rikâb-ı hümâyun kaymakamlığına getirip (4 Ekim 1716) Sadrazam Şehid Ali Paşa'dan dul kalan kızı Fatma Sultan'la evlendirdi (19 Şubat 1717). Böylece dâmâd-ı şehriyârî olan İbrâhim Paşa, Avusturya seferleri sırasında (1717-1718) ikinci vezir rütbesiyle rikâb kaymakamı olarak İstanbul'da padişahın yanında kaldı. Bu sırada yapılan sadâret tekliflerini kabul etmedi; savaş halinde bulunan bir devletin hükümetinin başına geçmekten kaçındı. Avusturya ve Venedik ile savaşa son verecek mütarekenin görüşülmesi sırasında III. Ahmed'in sadrazamlık teklifini kabul etti (8 Cemâziyelâhir 1130/9 Mayıs 1718). III. Ahmed, diğer sadrazamlardan farklı olarak damadına kendi kullandığı tuğralı zümrüt mührü "mühr-i hümâyun" olarak verdi.

İbrâhim Paşa ilk iş olarak Avusturya ile savaşa son verecek barış görüşmelerini ele aldı. Barış konusunda Avusturya başvekiline bir mektup yazdı; Osmanlı delegelerine de tâlimat gönderdi. Barış görüşmelerinin netice vermemesi ihtimaline karşı hazırlıklı olmak için ordunun başına geçip Edirne'den ayrıldı. Barışın sonucunu alıncaya kadar da Sofya'da kaldı. Bu arada Avusturya barış şartlarını ağırlaştırmış, Türk delegelere kötü muamele yapıldığı gibi bir ara görüşmeler de kesilmişti. Fakat İngiltere ve Hollanda elçilerinin aracılığı ile 22 Şâban 1130'da (21 Temmuz 1718) Pasarofça Antlaşması imzalandı. Bu antlaşmaya göre Küçük Eflak, Tımışvar, Belgrad, Kuzey Sırbistan Avusturya'ya bırakıldı. Mora Venedikliler'den alınarak tekrar Osmanlı Devleti'ne verildi.

Damad İbrâhim Paşa, kaybedilen toprakları geri almak için sefer peşinde koşacak bir yapıya sahip değildi. Daha çok içtimaî ve malî meselelerle uğraşmak istiyor, uzun yıllardan beri yenilgiyle biten savaşları unutturacak bir barış dönemini özlüyordu. İmar işlerine önem veren paşa, barış antlaşmasının imzalanmasından sonra ilk iş olarak bazı tasarruf

tedbirleri aldı. Önce Şam'da bulunan yeniçerileri yoklamaya tâbi tutarak mahlûllerini sildirip sayılarını 750'ye indirdi. Ocaklık mukataa*sından bazı vergileri Şam defterdarlığına bağladı. Bosna civarındaki ocaklık mukataalarını da yeniden tahrir ettirerek gelirlerin artmasını sağladı.

İstanbul’da yaptırdığı yoklamalarla yalnız asker ulûfelerinden 1500 keselik bir tasarruf sağladı. Vergiden muaf tutulan bazı yerler halkı ile küçük esnafa da vergi yükledi. Bu sayede bütçe açığı giderildiği gibi 1134 (1721) yılı başında devletin bütün masrafları çıktıktan başka hazine 5675 divanî keselik bir fazla ile kapandı. İbrâhim Paşa elde ettiği bu gelirlerle Anadolu’nun çeşitli yerlerinde, özellikle doğduğu yer olan Nevşehir’de ve ayrıca İstanbul’da birçok cami, mektep, medrese, çeşme, sebil, kütüphane, imaret, saray, kasır, köşk ve yalılar inşa ettirdi. Ancak ülkenin sosyal sefaletini önleyecek ciddi tedbirler almak yerine daha çok zevk ve sefahat vesilesi olarak imar işine önem veren İbrâhim Paşa, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin Paris’ten dönüşünde sunduğu sefâretnâmesinin de tesiri altında kalıp Fransa’dan getirtilen saray ve bahçe planlarına göre İstanbul’un çeşitli mesirelerinde inşaata girişti; bilhassa Kâğıthane’yi Versailles ve Fontainebleau’ya benzetmek için uğraştı. Sâdâbâd adı verilen ve imarı iki ay içinde bitirilen Kâğıthane İstanbul’un en rağbet edilen yeri oldu. İbrâhim Paşa tarafından sık sık teftiş edilen Sâdâbâd’ın açılışı padişaha büyük bir ziyafet verilerek kutlandı. Ardından diğer devlet erkânına da Haliç’te ve Boğaziçi’nde köşkler ve yalılar inşa ettirildi. Buralarda yazın çırağan safaları, kışın helva sohbetleri tertip ediliyordu. Daha sonra “Lâle devri” diye anılacak olan bu devrin birer sanat eseri niteliğindeki binaları ve üzerlerinde güzel yazılı kitâbeleri bulunan çeşmeleri, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa sadâretinin ihtişamını hatırlatan vesikalar hükmündedir. İstanbul’a sayısız eserler kazandıran İbrâhim Paşa, sık sık görülen yangın âfetini önlemek için Fransız mühtedisi Dâvud Ağa’ya tulumba ile yangın söndürmek üzere bir teşkilât kurdurdu. İlk Türk matbaasının kuruluşu da onun zamanına rastlar (1727).

Ülkeye çeşitli yenilikler getirmesi, sanatkârları ve edebiyatçıları koruyup yardım etmesi, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’ya Osmanlı devlet adamları arasında ayrı bir yer kazandırmıştır. Bununla birlikte belli bir zümrenin refah ve sefahati dışında geniş halk tabakaları arasında hüküm süren sefalet her geçen gün ona karşı hoşnutsuzluğu arttırdı. Buna imparatorluktan kopan toprakların olumsuz tesirleri ve kendi ailesine, adamlarına sağladığı imkânlar da eklenince halk İbrâhim Paşa aleyhine döndü. Bu sırada Şirvan Hanlığı ve Dağıstan meselesinden dolayı meydana gelen olaylar, Rusya ile Osmanlı Devleti’ni bir anda karşı karşıya getirdi. Ancak sadrazamın tesirinde kaldığı Fransız elçisi Marquis de Bonnac’ın aracılığı ile 2 Şevval

1136'da (24 Haziran 1724) Rusya ile Osmanlı Devleti arasında İran Mukasemenâmesi imzalandı. Bu antlaşma ile Batı İran toprakları iki devlet arasında paylaşıldı. Böylece siyasî bir başarı kazanmış olan İbrâhim Paşa devrin şairleri tarafından durmadan methedildi. Fakat bu paylaşmayı kabul etmeyen Afganlılar'la Osmanlı Devleti arasında savaş başladı (Rebîülevvel 1139/Kasım 1726). Sadrazam sefere gitmeyerek orduyu Bağdat Valisi Ahmed Paşa'ya bıraktı. Ordunun beklenmedik bir yenilgiye uğraması İbrâhim Paşa'yı halk nazarında müşkül duruma düşürdü. İbrâhim Paşa meseleyi barış yoluyla çözdüğü halde muhalifleri onu eleştirmeye devam ettiler. Müslümanlarla meskûn Dağıstan, Derbend, Bakü ve yöresinin mücadelesiz Ruslar'a terki ile Şiîler'le meskûn Batı İran şehirlerinin savaşlar sonucu elde edilmesi bir hata olarak nitelendirildi.

Bir taraftan siyasî olayların getirdiği sonuçlar, diğer taraftan iktisadî ve içtimaî meseleler, Damad İbrâhim Paşa'nın günden güne yıldızının sönmesine sebep oldu. Öte yandan yeni vergiler konulması, göçler yüzünden İstanbul'da meydana gelen işsizlik, her gün değişik yerlerde hoşça vakit geçiren İbrâhim Paşa ile yakınlarına karşı duyulan hoşnutsuzluğu biraz daha arttırıyordu. Bütün bu olayların sonunda İbrâhim Paşa, Patrona Halil İsyanı adı verilen olayın içine sürüklendi. 1730'da patlak veren, bir bakıma halk ayaklanması sayılabilecek olayları bastıramayan İbrâhim Paşa damatlarıyla birlikte padişahın gözünden düştü. III. Ahmed, ulemâdan İspirîzâde Ahmed Efendi ile Zülâlî Hasan Efendi gibi bazı kimselerin ve Patrona Halil ile Muslu Beşe gibi zorbaların ısrarı karşısında, çok sevdiği damadı İbrâhim Paşa ile onun damatları Kaptanıderyâ Kaymak Mustafa Paşa ve Kethüdâ Mehmed Paşa'yı feda etmek mecburiyetinde kaldı. 18 Rebîülevvel 1143 (1 Ekim 1730) sabahı sarayda öldürülen İbrâhim Paşa'nın cesedi damatlarının cesetleriyle birlikte âsilere teslim edildi. İbrâhim Paşa'nın cesedi İstanbul sokaklarında dolaştırılarak çeşitli hakaretlerden sonra parçalanmış bir halde Sultanahmet Meydanı'nda III. Ahmed Çeşmesi civarına terkedildi.

İbrâhim Paşa dirayetli, cömert, mütevazi, ileri görüşlü, yenilik taraftarı ve hamiyetli bir kimse idi. Devrinin ulemâ, şair, edip ve sanatkârlarını korumakla ünlüdür. Akrabalarını fazlasıyla korur, kendisine rakip gördüğü kimseleri merkezden uzak tutmaya çalışırdı. Tarihe ve güzel sanatlara meraklıydı. Hat sanatı ile de meşgul olmuş, Hâfız Osman'dan sülüs ve

nesih meşketmişti. Ressam Ömer Efendi'den de ders görmüştü. En çok okuduğu kitap Naîmâ Târihi idi. Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân'ı, Abdürrezzâk es-Semerkandî'nin Maṭlaʿu's-saʿdeyn'i, Hândmîr'in Ḥabîbü's-siyer adlı eseri İbrâhim Paşa zamanında tercüme ettirilmiştir. Yanyalı Esad Efendi'nin Aristo'dan yaptığı tercümeler İbrâhim Paşa'ya ithaf edilmiştir. Devrin akademisi sayılabilecek, âlim ve kâtiplerden oluşan otuz iki kişilik bir ilim heyeti, onun sadâreti döneminde 1725'te İstanbul'da kurulmuştur.

İbrâhim Paşa birçok hayır eseri bırakmıştır. Bunların en önemlileri Nevşehir'deki cami, medrese, dershane, mektep, çeşme, sebil, han ve çifte hamam ile İstanbul'da Şehzadebaşı'nda zevcesi Fatma Sultan ile birlikte yaptırdığı Dârülhadis Mescidi, çeşme, sebil, kütüphane ve bunların gelir kaynağı olmak üzere Direklerarası'nı teşkil eden seksen iki vakıf dükkândır. Ayrıca Hocapaşa semtinde bir mektep ile bunun altında bir sebili, Sirkeci'de Yeni Postahane'nin arkasında Acı Musluk Mescidi civarında bir dârülhadis ve bir hamamı vardı. Bunlardan başka Sâdâbâd'da bir camii, Beşiktaş'ta Çırağan mevkiinde Beşiktaş Mevlevîhânesi yanında bir yalısı, İstanbul'da Yeniodalar içinde bulunan Orta Cami yanında ve Kuruçeşme'de, Kanlıca'da, Mîrâbâd ve Hünkâr İskelesi'nde, Sultaniye ve Yalıköyü ile Bahariye'de, Mîrâhur Köşkü ile Eyüp civarında, Üsküdar'da Şemsipaşa'da, yine Üsküdar'da Malatyalı Camii civarında, Çubuklu Camii yakınında, Feyzâbâd'da Mesire Çeşmesi gibi daha bazı yerlerde çeşme, sebil ve havuzları mevcuttu. Ürgüp'te on kadar çeşmesi ve İzmir'de deniz kenarında, Mısır Çarşısı

adıyla bilinen bir çarşısı vardı. Ayrıca Antakya'da, Rumeli'de ve Adalar'da vakıf bağ ve bahçeleri bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Nusretnâme, II, 351-353, 360, 364, 381-382, 387-388, 391-392, 395; Râşid, Târih, III, 269-274, 275-278, 292, 330, 331, 348-350, 363, 364; V, 6-10, 109, 116, 119 vd., 122-123, 126, 136-139, 145-158, 160-166, 169-

175, 177-179, 185-186, 197-198, 205-206, 214-233, 292-294, 408-410, 412 vd., 423-426, 435, 436, 441, 443-449; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, VI, 8, 24, 25, 29, 30, 42-45, 53, 54, 88, 97, 119, 177, 233, 246, 248, 250, 254-257, 265-267, 275, 363-367, 377, 378, 384-386, 397, 401, 411, 424, 427, 428, 434, 439, 440, 443, 444, 453, 456-458, 460, 461, 464, 465, 480, 493, 528-530, 555, 556, 560, 569, 570, 597, 598, 601, 610; Subhî, Târih, I, vr. 4b, 5^a-b, 6^a, 7b, 8b, 9^a, 10^a, 11^a-b, 13^a, 16^a, 17b; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 1-16, tür.yer.; [Abdi], 1730 Patrona Halil İhtilâli Hakkında Bir Eser, Abdi Târihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943; Destârî Sâlih Târihi (Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak) (nşr. Bekir Sıdkı Baykal), Ankara 1962; De Crouzenac, Histoire de la dernière révolution arrivée dans l’Empire Ottoman, Paris 1740; M. de Bonnac, Mémoire historique sur l’ambassade du France à Constantinople (Publié avec un précis de ses négociations à la Porte Ottoman par M. Charles Schefer), Paris 1894; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 4, 36, 41, 52, 156, 299; II, 58, 104, 119, 120, 124, 145, 146, 155, 158, 170, 171, 227; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 30; Atâ Bey, Târih, II, 152-165; Cevdet, Târih, I, 61-68; Dilâverzâde Ömer Efendi, Hadîkatü’l-vüzerâ Zeyli, Freiburg 1969, s. 29-36; Lenoire, Nouvelle description de la ville de Constantinople avec la relation du voyage de l’ambassadeur de la Porte Ottoman et de son séjour à la cour de France, Paris 1721; Dürrî Efendi, Sefâretnâme-i Îrân, Paris 1820, tür.yer.; Mehmed Efendi (Yirmi Sekiz Çelebi), Sefâretnâme, Paris 1872, tür.yer.; Montagu Lady Mary Wortley, Şark Mektubları (nşr. Ahmed Refik), İstanbul 1933, tür.yer.; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. Hrand D. Andreasyan), İstanbul 1956, tür.yer.; Ahmet Refik [Altınay], Lâle Devri (1130-1143), İstanbul 1331; a.mlf., Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı 1100-1200, İstanbul 1930, tür.yer.; a.mlf., “Dâmad İbrahim Paşa Zamanında Ürgüb ve Nevşehir”, TTEM, sene 14, nr. 3 (80), İstanbul 1340; Dânişmend, Kronoloji, IV, 10, 14, 16-21, 475; Uzunçarşılı, Osmanlı Târihi, IV/1, s. 104-323; IV/2, tür.yer.; K. Mikes, Türkiye Mektubları (1717-1758) (trc. Sadettin Karatay), Ankara 1944, tür.yer.; M. Münir Aktepe, Patrona İsyânı 1730, İstanbul 1958; a.mlf., 1720-1724 Osmanlı-İran Münâsebetleri, İstanbul 1970; a.mlf., “Nevşehirli İbrahim Paşa”, İA, IX, 234-239; Mehmet İpşirli, “Lâle Devrinde Teşkil Edilen Tercüme Heyetine Dâir Bazı Gözlemler”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 33-42; Ali Cânib Yöntem, “Teceddüd-perver

Vezirlerden İbrahim Paşa”, HM, I/5 (1923); M. Fuad Köprülü, “Nevşehirli İbrahim Paşa’ya Dâir Vesikalar”, a.e., sy. 1, 9, 16 (1926).

Münir Aktepe

DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından İstanbul'da XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaptırılan iki ayrı külliye.

Şehzadebaşı'ndaki Külliye.

Şehrin merkezinde Beyazıt ile Şehzadebaşı'nı bağlayan Şehzadebaşı caddesiyle bunu dikine kesen Dedeefendi caddesinin birleştiği köşede inşa edilen cami, medrese, çeşme, sebil, kütüphane ve çarşıdan meydana gelen külliye, iki tarafından bu caddelere sınır olduğu gibi önündeki ana cadde boyunca da karşılıklı dükkânları sıralanıyordu. Bunların önlerinde yakın tarihlere gelinceye kadar sütunlara oturan kemerler olduğundan burası Direklerarası adıyla tanınmaktaydı. Külliyeye ait yapılar, Sultan III. Ahmed'in sadrazamı Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından 1718'den 1730'a kadar süren sadâreti sırasında yaptırılmıştır. Caminin kapısı üstündeki kitâbe, burasının aynı zamanda medrese (dârülhadis) olduğuna atıf yapılarak 1132 (1719-20) yılında inşa edilmiş olduğunu gösterir. Şair Nedîm'in divanında İbrâhim Paşa Sebili için yazılmış altı beyitlik tarihte de 1132 yılı verilmiştir. İbrâhim Paşa'nın külliyeye komşu olarak yaptırdığı çarşının on iki beyitlik tarihinin, "Nedîmâ böyle tahrîr eyledi târîh-i itmâmın/Yapan bu çârsûyu cûd-ı İbrâhîm Pâşâ'dır" şeklindeki son beyti 1141 (1728-29) tarihini gösterir. Böylece külliyenin tamamlanmasının uzun sürdüğü anlaşılır. Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki buna dair bir vakfiye sûreti de (VGMA, Defter, nr. 1959, s. 43, sıra nr. 27) 1141 yılı Şevval ayında (Mayıs 1729) tanzim edilmiş olup "... eşi Fatma Sultan ile birlikte Şehzadebaşı'nda mevcut mülk arsaları üzerinde yaptırdıkları on üç hücreli medrese, bunun dershanesiyle kütüphanesi ve sebil, şadırvanla çeşmesinden teşekkül eden külliyeye ait ..." kaydı bulunmaktadır. Fakat en azından cami ve medrese 1720'de bitmiş olmalıdır ki Silâhdar Mehmed Ağa'nın belirttiğine göre 14 Receb 1132'de (22 Mayıs 1720) büyük bir törenle açılışları yapılmıştır. Râşid Mehmed Efendi ise bu açılışın bir gün sonra

olduğunu kaydeder (bk. Aktepe, s. 150). 1133 yılı Cemâziyelâhirinde (Nisan 1721) yazılan bir fermanda da Şehzadebaşı'nda Fatma Sultan ile Damad İbrâhim Paşa'nın yaptırdıkları kütüphane ve dârülhadisin evkafından olan Nakşa'da (Naksos) tarla ve bağlardan bahsedilmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'ndeki vakfiye sûretinden anlaşıldığına göre ise Şehzadebaşı'ndaki külliyenin evkafı Aydın sancağında iki köy, Karlı-ili'nde bir köy, Paşa sancağında Manastır nahiyesinde mukataalar, Ege adalarından Nakşa adasında tarla, bağ ve bahçelerdir. Bunlara ilâve olarak külliyenin önündeki cadde boyunca inşa edilen bir tarafta kırk beş, diğer tarafta otuz yedi dükkânın geliri de buraya tahsis edilmiştir.

Münir Aktepe tarafından yayımlanan vakfiye özetine göre (VGMA, Defter, nr. 1959, s. 43, sıra nr. 27) külliyede şu görevliler hizmet edecekti: Medrese şeyhülkurrâsı, dersiâm, dört kütüphane görevlisi, kütüphane ciltçisi, yazı hocası, mesnevihan, ferâizci, onun halifesi, mescidin imamı, müezzini, kandilci, kayyum, buhurcu, temizlikçi, dârülhadis ve kütüphanenin kapıcıları, şadırvan ve avlu temizlikçisi, külliyenin çöpçüsü, dört sebilci, çeşmenin kepçe muhafızı, suyolcu, helâların temizlik ve bakımını yapacak kişi, basit tamirlere bakacak usta ile kurşuncu, lağımcı ve taşçı. Bu çok kalabalık kadro ayrıca vakfın zenginliği hakkında fikir vermektedir.

Uzun yıllar çok perişan halde kalan cami, şadırvan ve medrese, 1959-1960 yıllarında Vakıflar İdaresi tarafından restore edildikten sonra bazı müesseselere tahsis edilmiş, bu sırada revakların araları da camekânlarla kapatılmıştır.

Cami. Külliye dikdörtgen şeklinde bir alan içinde kurulmuş olup iki caddenin birleştiği köşesinde bir sebil ve yanında çeşme bulunur. Bunun arkasında ise cami yer almaktadır. Dedefendi caddesinden girilen caminin kıble duvarı ve yan cephesi önünde her biri aynalı tonozlu, yedi bölümlü iki revak vardır. Taş ve tuğla dizileri halinde karma malzeme ile yapılan cami kare biçimindedir ve üstünü yaklaşık 10 m. çapında bir kubbe örter. Kubbeye geçiş dilimli, altları mukarnaslı köşe trompları ile sağlanmıştır. Bugün görülen minare çok yeni olmakla beraber caminin sağ köşesinden girilen orijinal minaresinin de burada olduğu ve sebille çeşmenin arkasındaki masif bir kaideye oturduğu anlaşılmaktadır. Hadîkatü'l-cevâmi'de bildirildiğine göre caminin minaresi ve minberi, kısa bir süre

kaptan-ı deryâ olan, aynı soydan Küçük (Sinek) Mustafa Paşa (ö. 1177/1763-64) tarafından yaptırılmıştır.

Cami sade ve zarif biçimde tezyin edilmiştir. Dış revak sütun başlıkları baklavalı tiptedir. Revak aynalı tonozları kalem işi nakışlarla bezenmiştir. Kapının söveleri de kabartmalarla süslüdür. İçeride tromplar, pencere alınlıkları, mihrabın etrafı ve kubbe son tamirde tazelenen kalem işi nakışlarla bezenmiştir.

Kütüphane. Nedîm'in on dokuz beyitlik bir kasidesinden (Nedim Divanı, s. 135) kendisinin hâfız-ı kütüb tayin edildiği anlaşılan bu kütüphane, girişin sol tarafında ve camiye nazaran simetrik durumda, tamamen onun eşi ve her bakımdan benzeridir. İki cephesinin önünde, sütunlara oturan kemerlere dayanan aynalı tonozlu revaklar uzanır. Kare biçimli ana mekân ise cami gibi aynı büyüklükte bir kubbe ile örtülmüştür. Hünkâr imamı Arapzâde Abdurrahman Efendi tarafından yazılan kitâbesine göre kütüphane 1132 (1719-20) yılında tamamlanmıştır. Değerli yazmalardan meydana gelen kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşındığından yakın bir geşmişte boşalan kütüphane binası başka işlere tahsis edilmiştir (ayrıca bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜTÜPHANESİ).

Ana girişin sağında ve solunda yer alan cami ve kütüphanenin önlerinde geniş bir avlu yer alır. Bunun ortasındaki mermer havuzlu şadırvan son yıllarda tamir görmüş olmakla beraber havuz kısmının dış yüzlerindeki kabartma süslemeler eskidir.

Medrese (dârülhadis). Lağvedilmeden az önce düzenlenen 20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli listede yer alan bilgilere göre medresenin üç muhdes baraka ile on yedi odası olup bunlar her ne kadar toprak seviyesinde ise de iyi yapıldıkları, ayrıca arka pencereleri bulunduğu için az rutubetlice ve tatminkâr bir durumdadırlar. Havalandırma ve güneşten istifade etme bakımından da iyi olan bu odalar ikişer kişi ikamet edebilir genişliktedir. Medrese, bazı ufak ıslahat ile yirmi beş kişinin oturacağı bir hale getirilebilir.

Avluyu iki taraftan medrese revakları ile arkalarındaki odalar çevirir. Revaklar gibi hücreler de kubbelidir. On üç kubbeli odadan sebilin sırasında

olan üç tanesi dikdörtgen planlı ve üstleri aynalı tonozlarla örtülüdür. Bu odaların önlerinde revaklar yoktur ve iki tanesi aralarındaki kubbeli bir eyvanla bağlantılıdır. Bunların normal medrese hücresi olmayıp başka bir gayeye hizmet etmek üzere yapılmış olduklarına ihtimal verilebilir. Medresenin sol köşesindeki dar bir koridorun sonunda ise üç helâ bulunmaktadır.

Sebil ve Çeşme. Külliyenin iki cadde arasındaki köşesinde beş pencereli, geniş saçaklı sebili yer alır. Kaideden itibaren zengin biçimde kabartmalarla süslenmiş sebilin ayrıca pencerelerinin üstünde bir yazı kuşağı dolaşır. Tarih manzumesinin son beytinde, “Reşîdâ müjde edip teşnegâna söyle târîhin/Sebîl-i ayn-ı İbrâhîm Pâşâ’dır için sahha” denilmektedir. Dış kapının yanındaki çeşme ise Râşid ve Tâib tarafından yazılmış iki ayrı manzum kitâbeye sahiptir. Râşid Efendi’nin dört beyitlik kitâbesindeki, “Zebân-ı lülesi der teşneye târîh için Râşid/Su iç bu çeşme-i Dâmâd İbrâhîm Pâşâ’dan” beyti yapılış tarihini verir. Uzun bir tarih manzumesi halindeki ikinci kitâbede bulunan tarih beytinde ise, “Zülâl-i birr ü ihsânından İbrâhîm Pâşâ’nın/İçip şâd eylen ervâh-ı ıtâş-ı ehl-i îmânı” denilmektedir. Klasik çeşmeler tipinde

bir sivri kemerli nişten ibaret olmakla beraber iki yanında burmalı sütunçeler üzerinde kabartma süsleme görülür. Fakat tarihî bir eserin varlığını hiçe sayarak yapılan yanlış bir sokak düzenlemesi yüzünden çeşmenin ayna taşı ve sebilin eteği yola gömülmüştür.

Hazîre. Sebilin yanında ve caminin yan duvarı önünde ana caddeye paralel geniş bir hazîre yer almaktadır. Cephede mukarnaslı başlıklara sahip sütunların üzerinde, içleri dökme şebekelerle kapatılmış sivri kemerler sıralanır. Hazîre, bir sütuna oturan çifte kemerle enine iki ayrı bölüme ayrılmıştır. Damad İbrâhim Paşa’nın parçalanan cesedinden toplanabildiği kadarı önce, Süleymaniye yakınında Nevruz Kadın Sıbyan Mektebi yanında kızı ile damadına ait konağın bahçesine gömülerek üzerine bir taş dikilmişti. Sonraları cami hazîresine onun adına yeni bir taş dikilmiştir. Aynı hazîrede oğlu Damad Mehmed Paşa ile aynı soydan Küçük Mustafa Paşa’nın da kabirleri bulunmaktadır.

Çarşı. Külliyeye gelir sağlamak için Şehzadebaşı caddesi üzerinde karşılıklı

olarak iki sıra halinde inşa edilen bu dükkânlardan medreseye bitişik olanlar otuz yedi, karşı sırada ve yeniçerilerin Eski Odalar denilen kışlasına komşu olanlar ise kırk beş tane idi. Bunların, İlkçağ'da Akdeniz çevresindeki eski şehirlerin çoğunda olduğu gibi önlerinde direklere dayanan saçakları vardı. Böylece İbrâhim Paşa Çarşısı, antik direkli caddeler geleneğini Türk mimarisinde yaşatan bir eser olmuştur. Ancak karşı sıradaki dükkânlar ve önlerindeki sütunlar XIX. yüzyıl içlerinde yıkılıp kaldırılmış, İstanbul halkının hayatında çok büyük yeri olan ünlü Direklerarası kısmı XX. yüzyıl başlarına kadar durmuştur. Fakat caddeden tramvay hatları geçirilirken medreseye bitişik dükkânların önlerindeki bu kemer ve sütunlar da kaldırılmıştır. Bugün mimarileri çok bozulmuş bir halde bu tonozlu dükkânların bir kısmı mevcuttur. Araya bir çirkinlik âbidesi gibi sokuşturulmuş olan eski sinema, şimdiki iş hanları da külliyenin bütünlüğünü bozan bir unsurdur. Yıllar önce alınan, Direklerarası'nın hiç olmazsa bu tarafının ihya edilmesi yolundaki Anıtlar Yüksek Kurulu kararı da uygulanmamıştır.

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın bu külliyesi, onu yaptıran kişinin tarih içindeki önemi kadar şehrin en işlek ana caddesi üzerinde bulunuşu ile de dikkatle korunması ve bütünlüğü bozulmaksızın yaşatılması gereken bir mimari eserdir. Ayrıca küçük külliyeler arasında Türk sanatının klasik döneminin son yapılarından biridir. Bunun yanında külliyenin cami, kütüphane, medrese, sebil ve çarşıdan meydana gelen plan düzenlemesi, başka bir benzerine rastlanmayan son derecede âhenkli ve başarılı bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 1959, s. 43, sıra nr. 27; Nedim Divanı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 135, 145, 174; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 41; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 75-76; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 72-73; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 33; Tanışık, İstanbul

Çeşmeleri, I, 328, nr. 365; Münir Aktepe, “Nevşehirli Damad İbrahim Paşa’ya Âid İki Vakfiye”, TD, XI/15 (1960), s. 149-160; Mübahat S. Kütükoğlu, “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”, TED, VII-VIII (1977), s. 310, nr. 65; a.mlf., “Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri”, İTED, VII/1-2 (1978), s. 77, nr. 60.

Semavi Eyice

Bâbıâli’deki Külliye.

Bâbıâli semtinin muhtelif yerlerinde inşa veya ihya edilerek vakfedilmiş medrese, cami, sıbyan mektebi, sebil ve hamamdan meydana gelen yapılar bir külliye özelliğine sahipti. Bugün hemen hemen bütünüyle yok olan bu yapılara dair aşağıda verilen bilgiler, bir tarih belgesi olarak şehrin bu bölgesine ait mimari özellikleri aksettirdiği için ehemmiyetlidir.

Sıbyan Mektebi ve Sebil. İbrâhim Paşa’nın vakıflarına dair kayıtlarda adı geçen sıbyan mektebi Büyük Postahane’nin arkasında, Âşir Efendi sokağı ile Hoca Kasım Köprü sokağı arasındaki köşe başında bulunuyordu. Bugün hiçbir izi kalmayan bu sıbyan mektebi, Türk mimarisinde örneğine çok rastlandığı şekilde bir sebilin üstünde inşa edilmişti. Yan tarafındaki Hoca Kasım yokuşuna açılan girişinin üzerinde beş beyitlik manzum kitâbesindeki, “Kıldı ihlâs ile ihyâ bî-nazîr ü bî-adîl/Defteri hayrâtına yazdı kirâmen kâtibîn/Mektebi zîbâ-yı İbrâhîm Pâşâ-yı celîl” mısralarından anlaşıldığına göre İbrâhim Paşa bu sıbyan mektebini 1138 (1725-26) yılında “ihyâ” suretiyle yaptırmıştı. Altındaki sebil de bina ile bir bütün teşkil ettiğine göre aynı tarihte yapılmış olmalıdır. Yapının, yıllar önce lağvedilmiş olan İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni’ndeki 723 sayılı dosyasında rastlanan, 10 Nisan 1944 tarihli Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün yolladığı cevapta, “Nevşehirli İbrâhim Paşa ve zevcesi Fatma Sultan vakıflarına ait 38 numaralı Hazine Defteri’nin 21. sayfasına kayıtlı, Hoca Paşa nezdinde vakfı muallimhâne ve sebilhânenin” kadrosunun sûreti bulunmaktadır. Bu belgede 29 Şevval 1182 (7 Mart 1769), 14 Rebîülâhir 1195 (9 Nisan 1781), 29 Rebîülâhir 1205 (5 Ocak 1791), 21 Şâban 1212 (8 Şubat 1798), 17 Cemâziyelâhir 1227 (28 Haziran 1812), 10 Şâban 1228 (8 Ağustos 1813) tarihlerinde mektep ve sebil hizmetlilerinin adları ve kendilerine verilecek ücret bildirilmiştir.

Cumhuriyet dönemi başlarında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 7 Nisan 1341 (1925) tarih ve 605 sayılı bütçe kanunu ile özel idareye devredilen mektepler arasında bu binanın yer almayarak vakıflarda kaldığı, İstanbul Eski Eserleri Koruma Encümeni'nin 1945 tarihli bir raporundan anlaşılmaktadır. 1923-1928 yılları arasında düzenlenen sıbyan mektepleri listesinde adına rastlanmadığına göre bu tarihlerde faal olmayan mektebin binası yakın tarihlere gelinceye kadar ayakta bulunuyordu.

Herhalde Büyük Postahane'nin yapıldığı sıralarda (1908), arka tarafındaki Âşirefendi sokağı da düzeltilirken buraya taşan sebilin üstü yıktırılarak temeli ve etek kısmı kalmıştır. Sebilin mermer üst aksamı, daha sonra yeniden kurulmak

üzere, İstanbul Arkeoloji Müzesi'nin Topkapı Sarayı'na bakan duvarının dibindeki hendeğin içine bırakılarak burada unutulmuştur. İstanbul Belediyesi 1945'te sıbyan mektebini yıktırmak üzere başvurunca önce direnen Eski Eserleri Koruma Encümeni sonunda razı olmuş ve bakanlığın izni istendiğinde ise red cevabı alınmıştır. Fakat 15 Şubat 1945'te Ankara'da yapılan bir toplantıda da İstanbul'daki kurtarılması gereken eserler arasında adı geçen İbrâhim Paşa Mektebi'nin bir yıl sonra bakanlık tarafından yıktırılmasına karar verilmiştir.

"Mâil-i inhidâm" olduğu iddiası ile daha 1943'te yıktırılmak istenen sıbyan mektebi, ancak 1968 yılı sonunda Vakıflar İdaresi tarafından yerine bir iş hanı yapılmak üzere yıktırılmaya başlanmış ve bu satırların yazarının devamlı mücadelesine rağmen eserin bütünü hiçbir iz kalmayacak şekilde yok edilmiştir. Halbuki ısrarla üzerinde durulan, hiç değilse sebilin, tarihî bir hâtıranın büsbütün silinmesini önlemek için yeni binanın köşesinde ihya edilmesi, Gayri Menkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu'nun 12 Nisan 1969 tarihli kararı ile uygun görülmüştü. Ancak bu şartla vakıflara iş hanı inşasına izin verilmesine rağmen Vakıflar İstanbul Bölgesi Başmimarı Ertuğrul Eğilmez sebili ihya etmemiştir.

Mektebin girişi yanındaki yokuştan olup buradaki kemerli kapının üstünde kitâbesi yer alıyordu. Mektebin altında ise bir bodrum vardı. Herhalde bütün benzerlerinde olduğu gibi içinde bir hademe odası ile bir de helâ olan

bu tonozlu bodrumun caddeye bakan tarafında kemerli iki dükkân yer alıyordu. Kapının iç tarafında küçük bir avlu mevcuttu. Ayrıca mektebin yukarısında, eski planlarda görüldüğü üzere oldukça geniş bir de bahçesi bulunuyordu. Sıbyan mektebinin girişinde, ikisi yan duvarlara bitişik başlıkları mukarnaslı dört mermer sütunlu bir revak uzanıyordu. Üç bölümlü olan bu “hayat”ın bölümleri çapraz tonozlarla örtülmüştü. Hayatın kenarında yer alan mermer çerçeveli bir kapıdan mektebin cephesinde açılmış iki sıra pencerelerle bol ışık alan tek mekândan ibaret dershanesine geçilirdi. Ayrıca bir de ocağı bulunan üstü tuğladan büyük bir aynalı tonozla örtülmüş olup içeride giriş tarafında ahşap bir de asma kat bulunuyordu. Alttaki hademe odasına ve helâya revaktaki bir merdivenden iniliyordu.

Medrese. Bugün kısmen mevcut olmakla beraber etrafını saran binalar yüzünden hiçbir taraftan görülmesi mümkün olmayan medrese, Ankara (Bâbıâli) caddesiyle eski Acımusluk (şimdi Cemalnadir) sokağı arasında bulunmaktadır. Vakıflar İdaresi’nden bu medreseyi kendi mülkiyetine geçirmiş olan Hakkı Tarık Us burayı Vakit gazetesinin basımevi haline getirmiş, bu sırada iç mimarisi de tanınmaz bir biçime sokulmuştur.

Nedim Divanı’nda bu medrese için yazılmış beş beyitlik bir tarih manzumesi bulunmaktadır (s. 174). Yakınındaki sıbyan mektebi ve sebil ile bir yıl arayla inşa edildiğine göre bu tarih muhtemelen medreseye aitti. Manzumenin tarih beyti şöyledir: “Dedi itmâmına tahsîn birle târîhin Nedîm/Tarh-ı İbrâhîm Pâşâ pâk ü zîbâ medrese” (1139 [1726-27]).

Ayvansarâyî Hadîkatü’l-cevâmi‘de “Acımusluk Mescidi” maddesinde, bu ibadet yerine Maktul İbrâhim Paşa tarafından minber koydurulduğunu ve yakınında onun dârülhadisi ve bir de tek hamamı olduğunu bildirirken aldanmış veya burada “maktul” sıfatı ile Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’yı kastetmiş olmalıdır. Damad İbrâhim Paşa vakfiyesinde, Acımusluk sokağındaki medrese (dârülhadis) ve hamamın, XVI. yüzyılın Maktul İbrâhim Paşa’sının değil Damad İbrâhim Paşa’nın eseri olduğu açıkça bellidir.

İstanbul medreselerine dair 20 Ağustos 1330 (2 Eylül 1914) tarihli kayıtta, on iki hücreli bu medresenin dokuz hücresinin kullanıldığı, üçünün bütünüyle harap halde olduğu, hava ve güneş ışığı almadığından talebe

iskânına uygun bulunmadığı bildirilir. Ayrıca gusülhane, abdesthane ve şadırvanı tamir edilmişse de mecraları olmadığından içi kokmaktadır. Medrese onarılsa da mahalle arasında bulunduğundan talebenin barınması için uygun değildir. O sırada medresede on altı talebe barındıktan başka 19 Kânunuevvel 1334'te (19 Aralık 1918) iki odasında asker eşyası depolanmıştı; bazı hücrelerde ise yangın felâketzedesi üç kişi yaşamaktaydı. Medrese bu sıralarda kadro dışıdır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nden elde edilen bir medrese planının Damad İbrâhim Paşa'nın bu ikinci dârülhadisine ait olabileceği söylenebilir. Buna göre medrese kare bir plana göre düzenlenmiş olup bazı hususlarda Şehzadebaşı'ndaki dârülhadise benziyordu. Acımusluk sokağında olan girişin sağında köşede büyük kubbeli dershanesi bulunuyor, ortadaki avluyu kubbeli ve mermer sütunlu revaklar dört taraftan çeviriyordu. Bugün bu sütunlardan bazıları medreseyi bölen duvarların aralarında görülebilir. Revakların arkasında ise kubbelerle örtülü on yedi hücre vardı. Medresenin sol tarafında biri büyük kubbeli, ikisi tonozlu üç mekânla mahiyetleri anlaşılamayan bazı bölümler yer alıyordu. Bunların üstünde de önünde çifte kubbeli bir revakı olan, aynalı tonozlu bir sıbyan mektebi bulunuyordu.

Cami. Esasında Sahaf Süleyman Efendi tarafından yapılmışken Damad İbrâhim Paşa'nın ihya ederek evkafına kattığı, külliyenin camii haline getirilen Acımusluk Mescidi çok yıl önce satılarak özel mülkiyete geçmişti ve depo olarak kullanılıyordu. 1986 yılında burada bazı inşaatlar yapılmış, medresenin sağ tarafında olması gereken Acımusluk Mescidi'nin arsası üzerinde bir iş hanı inşa edilmiş ve bu yeni binanın üst katında da bir mescid mekânına yer ayrılmıştır.

Hamam. Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan İstanbul'daki tek hamam, aynı sokakta medresenin karşısında bulunuyordu. Girişin iki yanında bir çift mekân olan hamamın büyük kubbeli soyunma

yerini ortada kubbeli, yanlarda tonozlu bir ılıklık bölümü takip ediyordu. Sıcaklık kısmı ise dört köşesinde halvet hücreleri olan dört eyvanlı tipteydi. Evvelce satılmış olan hamam da 1986 yılında bir iş hanına dönüştürülmüş ve sadece büyük kubbeli soyunma yeri yeni binanın içinde muhafaza

edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nedim Divanı (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1972, s. 174; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 52; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevami' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 85, nr. 66; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 31, rs. 38; Milli Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Birinci Danışma Komisyonu Çalışmaları, Ankara 1945, s. 22, md. 5; Türkiye Tarihi Anıtları (Öntasarı) (nşr. Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü), İstanbul 1946; E. Hakkı Ayverdi, XIX. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta B4 (sıbyan mektebi, hamam ile medresenin yerleri); Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 11-12; İ. Hakkı Konyalı, "İbrahim Paşa Mektebinin Bugünkü Acıklı Hâli", Tan, yıl 4, nr. 1105, İstanbul 28 Mayıs 1938, s. 5; TTOK Belleteni, sy. 39 (1945), s. 6, sy. 40 (1945), s. 4; M. Münir Aktepe, "Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya Âid İki Vakfiye", TD, XI/15 (1960), s. 150; a.mlf., "Damad İbrahim Paşa Evkafına Dair Vesikalar", a.e., XIII/17-18 (1963), s. 18-19 vd.; Mübahat S. Kütükoğlu, "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, VII-VIII (1977), s. 290, nr. 86; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 41-42, nr. 14; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihî Eserleri", TED, X-XI (1979-80), s. 212-221, rs. 1729 (sıbyan mektebi ile sebil için yapılan mücadelenin yazışmaları ve fotoğrafları ile mektebin planı); R. Ekrem Koçu, "Acımusluk Hamamı", İst.A, I, 194; a.mlf., "Acımusluk Mescidi", a.e., I, 195.

Semavi Eyice

DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından XVIII. yüzyılın ilk yarısında Nevşehir'de yaptırılan külliye.

1139'da (1726-27) tamamlanmış olup Osmanlı tarihinde Lâle Devri (1718-1730) diye adlandırılan ve Batılılaşma dönemine geçişte önemli bir yeri olan devrede Anadolu'da inşa edilmiş geniş bir külliyedir.

Damad İbrâhim Paşa'nın doğum yeri olan Niğde sancağı kazalarından Ürgüp'e bağlı Muşkara köyünün adı, bu külliyenin tamamlanmasından ve bânisinin orada yaptırdığı diğer imar faaliyetlerinden sonra Nevşehir olarak değiştirilmiştir. Külliyenin arsası için köyün dışında bulunan Çifte Han'ın civarındaki harman yerleri sahiplerinden satın alınmıştır. İnşaatta çalışacak ustalar, Hassa mimarbaşı Mehmed Ağa ve bina emini İsmet Ağazâde Seyyid Mustafa Ağa ile birlikte İstanbul'dan gönderilmiştir. İbrâhim Paşa mimarbaşıya, bina eminine ve Muşkara kadısına yazdığı bir hükümle, külliyenin inşaatı için Muşkara'ya giderken Gebze'de Çoban Mustafa Paşa Külliyesi'ni inceledikten sonra yola devam etmelerini emretmiş ve onlardan inşaata İstanbul'daki külliye yapıları kadar özen göstermelerini istemiştir. Bina emini Seyyid Mustafa'nın inşaat başladıktan bir müddet sonra ölümü üzerine yerine tayin edilen Osman Ağa da ölünce bu göreve Mustafa Ağa getirilmiştir. İnşaat sürerken İbrâhim Paşa İstanbul'daki yalılarını yapan Serkis Kalfa'yı kontrol için Muşkara'ya göndermiştir.

İbrâhim Paşa inşaat faaliyetlerinin yanı sıra Muşkara'nın gelişmesi için çeşitli idarî değişiklikler de yapmış, Ürgüp'te kurulan pazarı buraya taşımış ve Nevşehir'i kaza merkezi haline getirmiştir. Ayrıca halkın bütün vergilerinin kendi vakfından ödenmesini sağlayıp Nevşehir'de yaşamayı cazip hale getirdiği gibi nüfusunu arttırmak için civarda yaşayan aşiretleri ve Kayseri'ye sonradan yerleşen zenginleri Nevşehir'e iskân etmiştir.

Külliye cami, medrese, sıbyan mektebi, imaret, kervansaray, hamam ve iki

çeşmeden oluşmaktadır. Eğimli bir araziye yerleştirilen külliyede cami, medrese, sıbyan mektebi ve imaret, batı ve doğu yönlerinde istinat duvarlarıyla sınırlandırılmış bir alan üzerinde inşa edilmiştir. Ortasından Câmi-i Cedîd caddesi geçen bu alanın doğusunda cami, batısında sıbyan mektebi, medrese ve imaret, biri cami avlusunun güney duvarının dışında, diğeri sıbyan mektebi avlusunun köşesindeki istinat duvarının üzerinde olmak üzere iki çeşme bulunur. Hamam bu sahanın kuzeyindeki eğimli arazi üzerindedir. Cami avlusunun altında yer alan kervansarayın girişi ise Câmi-i Cedîd caddesi tarafında bir istinat duvarı ile çevrelenmiştir.

Külliye yapılarının hepsinde ve çeşmelerin birinde yapım tarihini veren en azından birer kitâbe vardır. Kitâbelerin oldukça uzun olan metinleri Nedîm ve Seyyid Vehbî gibi dönemin önemli şairleri tarafından yazılmış, kitâbe taşları da İstanbul'da hazırlanarak Nevşehir'e gönderilmiştir (metinleri için bk. Aktuğ, s. 83-108).

Cami. Kare planlı harem ve mihrap önü bir niş şeklinde güney duvarından çıkıntı yapan bir şemaya sahiptir. Yörede çıkarılan kalker taşlarından kesme taş örgülü beden duvarlarında, içte kubbeden gelen yüklerin alındığı kısımlarda sütun görünümü verilmiş altı adet geniş yivli, yarım daire kesitli gömme ayak bulunmaktadır. Dışta da doğu ve batı duvarlarında aynı noktalarda ve

haremin güneydoğu ve kuzeybatı köşelerinde iki yönde birer dikdörtgen kesitli ayak vardır.

Sekiz destekle taşınan kubbeye geçiş tromplar ve aralarındaki pandantiflerle sağlanmıştır. Tromp baş kemerleri ve yan duvarlar üzerindeki kemerler arasına yerleştirilen pandantiflerle kubbe eteğinin dairevî planı elde edilir. Yarım küre kesitli kubbenin içte tepe noktasında külliyenin diğer yapılarındaki kubbelerde olduğu gibi kubbe yüzeyinden girinti yapan sekizgen bir göbek bulunur. Haremin kuzey kısmında, giriş kapısının iki yanında dört adet sekizgen kesitli mermer sütun üzerinde birer mahfil yer almıştır. Caminin içi, beden duvarlarında iki, örtüye geçiş bölgesi ve kubbe eteğinde birer sıra pencere ile aydınlatılmaktadır. Harem kısmının doğu ve batı cephelerinde dörder, kuzey ve güney cephelerinde ikişer, mihrap duvarında iki, diğerlerinde birer adet olan pencere dizisi ahşap kapaklı, düz

lentoludur ve üzerinde silmeli taş söveler vardır. Ahşap kanatlı, basık kemerli giriş kapısı hem içte hem cephede sivri kemerli birer niş içine yerleştirilmiştir. Haremin kuzeydoğu köşesinde yer alan minarenin kare planlı kaidesi yapının kütlesinden dışarıya taşar. Son cemaat yerinden basık kemerli bir kapı ile çıkılan tek şerefeli minare kesme taş örgülüdür. Onaltıgen planlı bir gövdeye sahip olan ve barok özellikler gösteren ampir üslûbunda tezyin edilmiş şerefesiyle minarenin XIX. yüzyılda tamir edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Halen ibadete açık ve bakımlı bir durumda olan caminin avludan üç basamakla çıkılan son cemaat yeri beş kubbelidir.

Şadırvan. Ön avluda, cami giriş kapısı ve mihrap ekseni üzerinde yer alır. Şadırvanın konik külâhla üstü kapatılmış olan onikigen planlı mermer su haznesinde çeşmelerin bulunduğu yüzeyler köşelerde sütunlarla birbirinden ayrılmıştır. Sekiz adet sekizgen kesitli baklavalı başlıklı mermer sütun kâgir kubbeyi ve 2 m. genişliğindeki ahşap saçağı taşımaktadır. Halen bakımlı bir durumda olan şadırvan maksadına uygun olarak kullanılmaktadır.

Medrese. Bugün Damad İbrâhim Paşa Halk Kütüphanesi adıyla kütüphane olarak kullanılan medrese camiyle aynı alan üzerinde, caminin batısında Câmiicedîd caddesinin karşı tarafında bulunmaktadır. Medresenin arkasında topografik sebeplerle oluşan üçgen kısım, içinde helâların bulunduğu ikinci derecede bir avlu olarak değerlendirilmiştir. Kareye yakın dikdörtgen planlı medrese, revaklı bir avlu etrafına dizilmiş bir baş oda, on yedi medrese odası ve doğu-batı doğrultusunda medreseye giriş ve avluya geçiş eyvanlarından oluşan bir plan şemasına sahiptir. Baş odası medresenin kuzeydoğu köşesine yerleştirilen yapı, klasik medrese plan şemasından farklılık gösterir. Giriş kapısı güneyde, giriş revağına açılan baş oda batı cephesinde üç, doğu cephesinde revağa açılan bir adet ahşap kapaklı pencere ve bunların üzerinde kuzey ve doğu duvarlarında duvar eksenine yerleştirilmiş petek vitraylı birer tepe penceresiyle aydınlatılmaktadır. Duvarlarında ve kubbesinde Lâle Devri kalem işlerinden güzel örnekler bulunan baş odada ocak yoktur. Duvarlarda beş kitap nişi, güney duvarında nişle kapı arasında mermerden üst üste yerleştirilmiş dört adet kedi gözü ve alt sıra pencerelerle tepe pencereleri arasında odayı çepeçevre kuşatan bir ahşap sergen bulunur. Baş oda ve diğer odaların kapıları basık kemerlidir. Baş oda kapısının üzerinde mermer kitâbe taşı vardır.

Medresenin giriş kapısı, dikdörtgen bir çerçeve içinde kemer taşları geçmeli olarak örülmüştür. Üzeri kurşun kaplanmış geniş bir saçakla korunan kapıda, dikdörtgen çerçeve ile kemer arasında medresenin kitâbesi yer alır. Revak örtüsü, mermerden kare kaideler üzerine oturan mermer başlıklı sütunlarla taşınır. Medresenin iç avlu ve arka avlu döşemesi taş kaplamadır.

İmaret. Caminin batısında medrese ile sıbyan mektebi arasında Câmiicedîd caddesine paralel bir konumda yer alan imaret, avlunun kuzeyine yerleştirilmiş bir mutfak ve iki oda ile, avlunun batısındaki tuvaletler ve avlunun güneyindeki sıbyan mektebinin altındaki kayaya oyulmuş depo mekânından meydana gelmiştir. Külliyenin diğer yapıları gibi imaret de kesme taş örgü tekniğinde örülmüştür. Günümüzde de aşevi olarak kullanılmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Yapı grubunun güneyinde bulunan sıbyan mektebi ve avlusu cami, medrese ve imaretin bulunduğu alandan daha yüksek bir kotta inşa edilmiştir. Üçgen bir arsa üzerinde yaptırılan sıbyan mektebi, imaretin avlu duvarına birleştirilerek batısında ve güneyinde üçgen avlular oluşturulmuştur. Mektep, dörtgen planlı bir dershane ve güneyinde iki üniteli revaktan oluşan bir plan şemasına sahiptir. Revağın sokak cephesinde bir pencere bulunmaktadır. Biri revağa, ikisi sokağa ve ikisi imaret avlusuna açılan beş penceresi olan dershanenin içinde bir ocakla bir dolap nişi mevcuttur. Halen Sosyal Dayanışma ve Yardımlaşma Vakfı tarafından erzak deposu olarak kullanılmaktadır.

Hamam. Külliyenin kuzeyinde, Câmiicedîd caddesiyle Belediye caddesini birleştiren yokuş üzerinde ve kervansarayın karşısında yer alır. Bugün de erkeklere hizmet veren hamamın soğukluk kısmı, iki yanında basık beşik tonozla örtülü birer oda bulunan giriş eyvanı ve bunların açıldığı kubbe örtülü kare bir mekândan oluşur. İçerisi, kubbenin tepesindeki sekizgen planlı aydınlatma feneriyle aydınlatılır. Ortasında sekizgen planlı fıskıyeli mermer bir havuz bulunan mekânı, güneybatı ve kuzeydoğu duvarları boyunca taştan yapılmış bir sedir çevreler. Ilıklık bölümü soğukluk kısmını “L” şeklinde kuzeybatı ve kuzeydoğu yönünden sarar. Dıştan sekizgen bir kasnakla desteklenmiş kubbe ile örtülü sıcaklık kısmında geçiş öğesi dilimli tromplar ve aralarındaki pandantiflerle sağlanmıştır. Külhan sıcaklığın kuzeydoğusuna yerleştirilmiştir.

Kervansaray. Girişi, külliyenin diğer yapılarının bulunduğu kottan ayrı bugünkü Belediye caddesi üzerinde olan kervansaray cami avlusunun altında tasarlanmıştır. İki kısımdan oluşan kervansarayın büyük bölümü cami avlusunun oturduğu kayanın içine oyulmuştur. Birinci bölüm dokuz ayakla taşınan beşik tonozlarla örülmüştür. Giriş cephesindeki dört aksın içi boş bırakılarak giriş sağlanmıştır. İlk bölümden daha alçak

olan ikinci bölüm ise ortasında kayadan oyulmuş iki adet kolonumsu destek bırakılarak tamamen kaya içine oyulmuş bir mekândır. Halen dört açıklığından üçünün önü kısmen örülmüş olup bir açıklıkla ikinci kısmın girişine demir parmaklıklı bir kapı takılarak belediye deposu halinde kullanılmaktadır. Bugün kervansarayın önünde bulunan boş alanın bir bölümünde, muhtemelen İbrâhim Paşa'nın inşaat sırasında yolladığı hükümlerden birinde yapılmasını istediği "İstanbul hanlarına benzer yirmi otuz odalı bir han" inşa edilmiş olmalıdır.

Külliyede tezyinata en çok camide ve medrese baş odasında rastlanmaktadır. Süsleme unsuru olarak kalem işi ve taş başta olmak üzere ahşap, vitray, alçı ve çok az sayıda çini kullanılmıştır. Motifler Lâle Devri'ne has natüralist üslûpta çiçek, kıvrık sap ve yaprak düzenlemelerinden oluşur. En yoğun bezeme türü olan kalem işine caminin harem ve son cemaat yeriyle şadırvan ve medrese baş odasında rastlanmaktadır. Caminin ve medrese baş odasının kapı ve pencere kapakları ile şadırvan örtüsü saçağında fazla dekoratif olmayan ahşap bezeme, caminin alt sıra pencereleri dışında bütün pencerelerinde ve baş odanın tepe pencerelerinde ise vitray kullanılmıştır.

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa Külliyesi, genel hatlarıyla klasik Osmanlı mimarisinin bir devamı olarak görülmekle birlikte külliyenin camii barok mimari özellikleri hatırlatan bazı yenilikler sergilemektedir. Bu yeni yaklaşımlar, Osmanlı mimarisinde Batılılaşma yolundaki değişimlerin Lâle Devri'nde başladığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Refik [Altınay], Hicrî Onikinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 64; a.mlf., "Damad İbrahim Paşa Zamanında Ürgüp ve Nevşehir", TTEM, sy. 3 (80) (1924), s. 156-185; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV, 156; Danişmend, Kronoloji, IV, 12; Köksal Anadol, Nevşehir'de Damat İbrahim Paşa Külliyesi, İstanbul 1970; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 371; İlknur Aktuğ, Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesi, Ankara 1992; M. Münir Aktepe, "Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya Ait İki Vakfiye", TD, XI/15 (1960), s. 149-160; a.mlf., "Damad İbrahim Paşa Evkafına Dair Vesikalar", a.e., XIII/17-18 (1963), s. 17-26; a.mlf., "Nevşehirli İbrahim Paşa", İA, IX, 239; Abdullah Kuran, "Orta Anadolu'da Klasik Osmanlı Mimarisi Çağının Sonlarında Yapılan İki Külliye", VD, IX (1971), s. 239-265.

İlknur Aktuğ Kolay

DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜTÜPHANESİ

Damad İbrâhim Paşa'nın İstanbul Şehzadebaşı'nda inşa ettirdiği külliyenin dârülhadis kısmında kurduğu kütüphane.

Tarihçi Râşid Mehmed Efendi, dârülhadis ve kütüphanenin 15 Receb 1132'de (23 Mayıs 1720) devrin ileri gelen devlet adamlarının, ulemânın ve meşâyihin katıldığı büyük bir merasimle açıldığını nakleder (Târih, V, 207-209). Kütüphanenin ve dârülhadisin vakfiyesinin hazırlanması, muhtemelen İbrâhim Paşa'nın Nevşehir'de yaptırmakta olduğu hayratının tamamlanmasını beklemesinden dolayı, dokuz yıl sonra Şevval 1141'de (Mayıs 1729) mümkün olabilmiştir. Vakfiyeden öğrenildiğine göre kütüphanede, biri bu kütüphaneye bağışlanan Kazasker Sünbül Ali Efendi'nin kitapları için olmak üzere beş hâfız-ı kütüb görevlendirilmiştir. Haftanın üç günü okuyucuya açık olan kütüphanede hâfız-ı kütübler nöbetleşe bulunmakta ve yaptıkları iş karşılığı günde 15'er akçe ücret almaktaydılar. Buradaki kitapları kataloglamakla görevli bir kâtib-i kütübün günlük ücreti ise 10 akçe idi. Kütüphanede ayrıca bir mücellit, bir bevvâb, bir de ferrâş görev yapmaktaydı. Kitapların ödünç olarak kütüphane dışına verilmeyeceği de vakfiyede belirtilmiştir.

Devrin padişahı III. Ahmed gibi kitap meraklısı olan İbrâhim Paşa, kütüphanesine koyacağı kitapları büyük bir dikkatle seçmiştir. Koleksiyonda tezhip, hat ve cilt bakımından sanat eseri sayılabilecek kitaplarla müellif hattı ve istinsah tarihleri oldukça eski eserler de bulunmaktadır. Kütüphanenin 1820 yılında yapılan sayım sonucu hazırlanan katalogunda mevcut kitapların iki gruba ayrılarak tasnif edildiği, birinci bölümde değerli kitaplara yer verildiği, ikinci bölümde ise "Tullâb Defterinin Kitaplarıdır" başlığı altında ders kitaplarının sıralandığı görülmektedir.

Damad İbrâhim Paşa'nın dârülhadisindeki kütüphane 1914'te Sultan Selim'de tesis edilen kütüphaneye nakledilmiş, 1918 yılında ise bugün

bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi’ne getirilmiştir. Kütüphane koleksiyonunda 1171 yazma ve 4 basma eser mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa’nın Şehzâdebaşı’ndaki Dârülhadis, Kütüphane, Sebil ve Nevşehir’deki Medresesinin Şevval 1141/Nisan 1729 Tarihli Vakfiyesi, VGMA, nr. 38, s. 87-93; Nevşehirli İbrâhim Paşa Evkafının Hazine Defteri, VGMA, nr. 64; Damad İbrâhim Paşa Kütüphanesinin 1235/1820 Tarihli Katalogu, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2269; Râşid, Târih, V, 207-209; Halit Dener, Süleymaniye Umumî Kütüphanesi, İstanbul 1957, s. 40-41; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 68, 77, 80, 131, 144, 173, 179, 184, 187, 196, 205, 232, 238, 257, 273; Şinasi Tekin, “1729 Yılında Vakfedilmiş Bir İstanbul Medresesinin Öğretim ve İdare Kadrosu Hakkında”, TK, VI/71 (1968), s. 836-839.

İsmail E. Erünsal

DAMADZÂDE AHMED EFENDİ

(ö. 1154/1741)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1076’da (1665-66) doğdu. Anadolu kazaskeri Çankırılı Mustafa Râsih Efendi’nin oğludur. Babası Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi’nin damadı olduğundan Damadzâde” lakabıyla tanınır. Babasından ve devrinin tanınmış âlimlerinden tahsilini tamamladı. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti. Birçok şehirde kadı olarak bulundu. Selânik kadılığından mâzul iken 1700’de Bursa kadısı, 1706’da İstanbul kadısı, 1710’da on beş ay süreyle Anadolu kazaskeri, 1714’te Rumeli kazaskeri oldu. Ancak hem kendisini hem de Anadolu kazaskeri Hâmidzâde Abdullah Efendi’yi rakip olarak gören Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi’nin teşvikiyle yazılan ve III. Ahmed’e sunulan imzasız manzum bir arzuhalin tesiriyle görevden alındı. Bu arzuhalin kaleme alınmasında Mirza Efendi’nin rolü olduğu anlaşılınca 1715’te o da azledildi. Damadzâde ancak 1718 yılında yeniden Rumeli kazaskeri olabildi. 1724’te üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine getirildikten sonra 1725 yılında azledildi; kendisine Maraş, Menemen ve Bayındır kazaları arpalık olarak verildi. Kazaskerlikleri sırasında olduğu kadar uzun mâzuliyet dönemlerinde de önemli merasimlerde yer aldığı gibi Patrona İsyanı ve onu takip eden günlerde de çeşitli dinî, ilmî ve siyasî toplantılara katılarak nüfuzunu arttırdı. Nihayet I. Mahmud’un huzurunda yapılan meşveret meclislerinde sert bir tavır takınan ve Sadrazam Osman Paşa ile birlikte padişahın İran siyasetine karşı çıkan

Paşmakçızâde Abdullah Efendi’nin azli üzerine 27 Şâban 1144’te (24 Şubat 1732) şeyhülislâm oldu (Subhî, vr. 39b-40ª). Şeyhülislâmlığı İran’a karşı savaş ilânı ve Nâdir Şah idaresindeki İran ordusu ile yapılan mücadele dönemine rastladığı için bu konu ile ilgili olarak İstanbul’da I. Mahmud’un başkanlığında toplanan meşveret meclislerine sürekli katıldı (Subhî, vr. 40b, 41ª-b, 42ª, 43b, 45b; Şem‘dânîzâde, I, 28).

Damadzâde Ahmed Efendi, yaşlı olması ve sağlığının da bozulması sebebiyle görevini lâyıkıyla yapamıyordu. Hatta elinin aşırı titremesinden dolayı fetvalarına imza atamadığı için bir fermanla fetvalarında mühür kullanmasına izin verildi. Rahatsızlığının uzun sürmesi yanında ilmiye ricâli ile ilgili bazı icraatı giderek gözden düşmesine yol açtı. Bu arada İstanbul kadılığı sırasında düzenlediği hüccet ve i‘lâmlardan harç almayan, narh tesbitinden ücret istemeyen, bu sebeple halk arasında çok takdir edilen ve şeyhülislâmlığa en kuvvetli aday olan Ebûishakzâde İshak Efendi'yi I. Mahmud'dan aldığı fermanla, Rumeli kazaskerliği beklediği bir sırada arpalığı olan Kütahya'ya gönderdi. Ancak İshak Efendi'nin bir suçu olmadığı anlaşılınca bir hatt-ı hümâyunla önce İzmit'e nakledildi, ardından Rumeli kazaskerliğine getirildi; kısa bir süre sonra da Damadzâde yaşlılığı ve rahatsızlığı sebebiyle azledilerek yerine İshak Efendi tayin edildi (13 Cemâziyelevvel 1146/22 Ekim 1733). Azlini takiben bir süre Büyükdere Kefeliköy'deki yalısında oturduktan sonra Sütlüce'deki yalısına taşınan Damadzâde burada vefat etti. Eyüp'te babasının yaptırdığı, kendisinin de intisap ettiği Nakşibendî Şeyhi Murad Efendi'ye verilen tekkede gömüldü.

Büyükdere Kefeliköy'de yalısının karşısındaki mescidi minber koydurarak cuma namazı kılınır hale getiren, Sütlüce İskelesi karşısında bir çeşmesi bulunan, ayrıca Sütlüce Bademlik mevkiinde Sünbüliyye tarikatından Derviş Ahmed için dergâh yaptırdığı bilinen Damadzâde, ilmin yayılması ve gelişmesi için matbaa çalışmalarını teşvik etmiştir. Nitekim özel kütüphanesinde bulunan Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ adlı eserinin müellif hattı müsveddelerini İbrâhim Müteferrika'ya vererek bu eserin basılmasının ilme büyük hizmet olacağını söylemiştir. İbrâhim Müteferrika ilâveler yaparak bastığı bu eserin önsözünde Damadzâde'nin tutumundan sitayişle bahseder. Kaynaklarda herhangi bir eserine rastlanmamakla birlikte İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi'nde Damadzâde'nin Rumeli kazaskerliği döneminde tutulmuş bir rûznâmçe bulunmaktadır. Oğlu Feyzullah Efendi 1755-1756 yıllarında şeyhülislâmlık yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, bk. İndeks; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, bk. Önsöz; Râşid, Târih, IV, 67, 75, 76; V, 103, 207; Küçük Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 159, 260; Subhî, Târih, vr. 39^{a}-40b, 41^{a}-b, 42^{a}, 43b, 45b, 46b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 2, 8, 11, 27, 28, 32, 35; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 27, 85, 336-337; Devhatü'l-meşâyih, s. 89-90; Sicill-i Osmânî, I, 168; İlmiyye Salnâmesi, s. 513; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 153; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 460, 468, 469-470, 516; Danişmend, Kronoloji, V, 138, 141; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2098.

Mehmet İpşirli

DAMÂN

الضمان))

Ödeme sorumluluğunu ifade eden bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi üstlenme, taahhüt ve garanti etme” anlamına gelen damân kelimesi İslâm hukukunda dar anlamda kefalet akdini, geniş anlamda ise kişinin ödeme sorumluluğunu, hatta genel malî yükümlülüklerini ifade eder.

Kur’an’da akidlerin ve sözlerin yerine getirilmesi (el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; en-Nahl 16/91), başkalarının malına zarar verilmemesi (el-Bakara 2/188; eş-Şuarâ 26/183), yapılan haksızlıkların ve tecavüzlerin denk bir ceza ile karşılanması (el-Bakara 2/194; en-Nahl 16/126; eş-Şûrâ 42/40) üzerinde önemle durulur. Kişilerin hak, yetki, kazanç ve davranış bilinçlerine denk bir sorumluluk içinde olmaları, haksızlığa uğrayanın korunması, verilen zararın izâlesi, işlenen suçun karşılıksız bırakılmaması İslâm’ın adalet anlayışının tabii sonucudur. Hz. Peygamber de borç ve yükümlülüklerin ifası, hakların korunması, şahıs ve mallara verilen zararın misliyle veya değeriyle karşılanması üzerinde titizlikle durmuş olup hadislerde bu konuda zengin uygulama örnekleri vardır (bk. İbn Mâce, “Ahkâm”, 14; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 90-92; Şevkânî, V, 355-366). Yine Hz. Peygamber’in koyduğu, “Zarar verme ve zarara zararla karşılık verme yoktur” (İbn Mâce, “Ahkâm”, 17); “Kazanç sorumluluğa göredir” (İbn Mâce, “Ticârât”, 43); “Kişi aldığını geri verinceye kadar ondan sorumludur” (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 90) gibi ilkeler de damân anlayışının ve medenî sorumluluk hukukunun gelişmesinde sağlam bir zemin oluşturmuştur.

İslâm hukukunun tedvîni sürecinde damân, sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak “şahsî ve malî kefalet, borcun nakli, bir borç ve ifayı üstlenme, bedene veya mala verilen zararın karşılanması, zilyedlik veya akidden doğan malî sorumluluk” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hanefîler hariç fakihlerin çoğunluğu damânı, fıkhın müstakil bir bölümünü teşkil eden

kefalet akdiyle eş anlamlı olarak kullanır. Bununla birlikte bu terimin, hukuk doktrininde giderek “kişinin malî sorumluluğu” şeklinde geniş bir anlam kazandığı görülür. Bundan dolayı damân, modern hukukta daha çok “hukuka aykırı bir eylem ve işlemin yol açtığı zarar ve ziyanın ödenmesi” anlamında kullanılan tazmin kavramından daha kapsamlıdır. Ancak hukukun diğer nazarî ve genel konuları gibi damân da klasik fıkıh kitaplarında ayrı bir başlık altında işlenmeyip ibadet de dahil fıkhın hemen hemen her bölümünde, konuyla ilgisi ölçüsünde ve meseleler arasına serpiştirilmiş olarak yer alır. Damânın hukukçulara ve hukuk ekollerine göre farklı tanımlarının olması, meselâ birçok kaynakta kefalet (bk. Şîrâzî, I, 339; İbn Kudâme, IV, 399), telef veya gasp sebebiyle verilen maddî zararın tazmini (Mecelle, md. 416) şeklinde sınırlı bir muhteva ile tanımlanması da bu yüzdendir. Bununla birlikte damân, bu farklılıkları da içine alacak şekilde “kişinin zimmetinin ödenmesi gereken bir borçla yüklü olması” diye tanımlanabilir. Bu sebepledir ki hakların Allah hakkı-kul hakkı şeklinde ikili ayırımında damân, kul hakkı ihlâllerinde en başta gelen müeyyide nevi olarak görülür. Sorumluluğun cezaî-medenî şeklindeki yaygın ikili ayırımı açısından ise damân medenî

sorumluluğun önemli bir bölümünü teşkil eder.

Damân sebepleri, diğer bir ifadeyle kişinin malî ödeme yükümlülüğünün kaynakları konusunda İslâm hukukçularının birçok farklı tasnif ve adlandırmasına rastlanır. Meselâ İbn Rüşd ve Gazzâlî damânı bilfiil ve doğrudan zarar verme (mübâşeret), zarara yol açma (tesebbüb) ve zilyedlik (vad‘u’l-yed) şeklinde üç sebebe bağlar. Şehâbeddin el-Karâfî de buna yakın bir tasnif yapar. Kâsânî sadece gasp ve itlâf üzerinde dururken İzzeddin İbn Abdüsselâm yed, mübâşeret, tesebbüb ve şart; Süyûtî ise akid, yed, itlâf ve haylûle şeklinde dört sebep sayar (aş.bk.). İbn Receb başlangıçta akid, yed ve itlâfı damânın üç temel sebebi olarak göstermekle birlikte buna sonradan başka sebepleri de ilâve eder. Bu farklı tasniflerin en başta gelen sebebi, damânın hukukçulara ve hukuk ekollerine göre farklı anlam ve kapsamlarının olmasıdır. “Kişinin malî ödeme sorumluluğu” şeklindeki en geniş anlamıyla alındığında damân sebepleri şâriin yükümlü tutması (ilzâm), kişinin kendi üstlenmesi (iltizam), zilyedlik ve zararlı fiil olarak dört ana başlık altında toplanabilir. Bu tasnif, damân sebeplerini akid, yed ve itlâf şeklinde üçlü ayırıma tâbi tutan klasik anlayışa göre daha

kapsamlı görünmektedir.

a) Şâriin (nassın) özel hükmünün yüklediği malî yükümlülüklerin arasında kefâretler, ihramlının avlanması, Harem bölgesinde avlanma veya haccın ifası sırasında yapılan ihlâller için öngörülen malî cezalar, nafaka, diyet ve erş yükümlülükleri sayılabilir. Diyet ve erş, uğranılan zararın tazminini de çok defa içermek ve zararlı fiilden doğan damân grubunda ele alınmakla birlikte cezaî müeyyide özelliği de gösterir. Zararı tazmin amacı hükûmet-i adl*de daha açıktır. Zekât, fitre, infak, cizye, haraç gibi sosyal amaçlı malî mükellefiyetlerin damânın kapsamına girip girmeyeceği ise tartışmalıdır (bk. Ali el-Hafîf, I, 9-15; Muhammed Fevzî Feyzullah, s. 23).

b) Damânın ikinci sebebi olan iltizam, hem nezir ve bazı malî taahhüt nevileri gibi tek taraflı irade ile kurulan işlemleri, hem de iki taraflı irade ile kurulan akdi ifade eder. Akidler damân açısından üçlü tasnife tâbi tutulur: Damân akidleri, emanet akidleri, çift vasıflı akidler. Sırf damânı amaçlayıp konu alması bakımından kefalet akdi bu tasnifin dışında kalıp dördüncü grubu teşkil eder. Damân akidleri esasında damân amaçlı olmayıp kazanç ve mülkiyeti gaye edinir. Ancak bu nevi akidlerde akid konusunu elinde bulunduran taraf, herhangi bir telef veya zararın vukuu halinde kastı ve kusuru bulunmasa da zararı tazmin etme veya zarara katlanma sorumluluğunu taşır. Satım, mal karşılığı sulh, karz, nikâh gibi akidler bu gruptandır. Meselâ satılan malın kabz öncesi satıcının, kabz sonrası ise alıcının damânında olması, mal satıcının elinde telef olmuşsa satıcının onu tazminle, alıcının elinde telef olmuşsa alıcının buna katlanmakla yükümlü olması anlamındadır. Satıcının veya üçüncü şahsın, satılan malda satış sonrası hukukî bir eksikliğin ortaya çıkması halinde ödenen bedelle ilgili olarak alıcıya verdiği garanti de (damânü'd-derek) bir nevi kefalet olarak geçerlidir. İslâm hukukçuları, akid sebebiyle söz konusu olan bu damân nevi ile (damânü'l-akd), kısmî farklılıkla birlikte modern hukuktaki akdî mesuliyeti, özellikle de telef olan malla ilgili ödeme veya zarara katlanma sorumluluğunu kastederler. Akdin sahih veya fâsid olması, kefalet akdi hariç damânı etkilemez (Ali el-Hafîf, I, 20-21). Vekâlet, vedîa, ortaklık, velâyet, vesâyet, Hanefî ve Mâlikîler'e göre âriyet gibi tabiatı icabı güven, koruma ve emanet esasına dayalı ilişkilerde (ukūdü'l-emânât) elde bulundurulan mal emanet hükmünde olup ancak kusur ve kasıtlı davranış sonucu telef olduğunda ödenir. Kira, rehin, iş akdi ise çift vasıflı akidlerdir.

Meselâ kira akdinde kiralanan malın çıplak mülkiyeti (rakabe) akid süresince kiracının elinde emanet hükmünde, menfaati ise damânındadır. Kiralananı kullansın veya kullanmasın kira bedelini öder. Akidlerdeki damân ve emanet vasfı, bu akidlerin tabiatının gereği görüldüğünden İslâm hukukçularının genel temayülü, bu vasfın tarafların aksine anlaşmasıyla bile değişmeyeceği yönündedir (Zerkā, el-Fıkhü'l-İslâmî, I, 485).

c) Zilyedlikten kaynaklanan damân (damânü'l-yed), malı elinde bulunduran kimsenin hukuken emin veya dâmin sayılması ile bağlantılıdır. Burada söz konusu edilen "emin" sıfatı, mala gelecek zarardan kasıt ve kusur (teaddî ve taksir) durumu hariç, kural olarak sorumlu olmamayı, "dâmin" sıfatı ise kural olarak sorumlu olmayı ifade eder. Ancak bu sıfatlar şahıslardan ziyade ele (yed) izâfe edilir. Burada "el" ile de malın fiilen el altında bulundurulması (zilyedlik) durumu kastedilir. Zilyedliğin yed-i damân, yed-i emânet şeklindeki klasik ikili ayırımı, akidlerin damân-emanet akidleri şeklindeki ikili ayırımının değişik açıdan ifadesidir. Hukukî yetkiye dayanan ve ayrıca hukuken emin sayılan zilyedlikler, zilyede isnadı mümkün bir haksız fiil bulunmadıkça damân sebebi olmazlar. Vedîa, mudârebe, müsâkāt, iş ve kira akdi gereği elde bulundurulan malın, veli ve vasînin elinde bulunan küçüğe veya yetime ait malın, iyi niyetli kimsenin elindeki buluntu malın durumu böyledir. Zilyedin iyi niyetini kaybetmesi, doğrudan haksız bir fiilde bulunması veya muhafazada kusurlu davranması, akdin tabiatından, örf ve teâmülden, akdî şartlardan doğan kayıt ve sorumlulukları ihlâl etmesi halinde artık zilyedliğinin hukukî vasfı emanetten damâna dönüşür. Meselâ emanet bırakılan kimsenin emanet malı başkasına vermesi, emanet malı kullanması, malı âriyet alanın veya kiracının bu malı mal sahibinin şartına aykırı tarzda kullanması böyledir. Hırsızlık ve gaspta olduğu gibi haksız zilyedliklerin ise damân vasfı taşıdığı açıktır. Ayrıca hukukî yetkiye ve mal sahibinin iznine dayandığı halde bazı zilyedlikler de yine belli gayelerle bu grupta sayılmıştır. Meselâ sattığı malı teslim etmeyip elinde tutan satıcının, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre âriyet olarak aldığı malı kullanan kimsenin, ellerindeki müşteri malları itibariyle esnaf ve sanatkârın zilyedlikleri böyledir. Bu grup zilyedler, mal ellerinin altında iken telef olduğunda kendilerine isnadı mümkün bir haksız fiilleri bulunmasa da kural olarak ödeme sorumluluğunu taşırlar.

d) Damânın en yaygın ve bilinen kaynağı zararlı fiildir. Zararlı fiilden

doğan ödeme sorumluluğu “damânü’l-itlâf” diye de anılır. Daha dar kapsamlı olan ve zararı sadece itlâf şeklinde maddî bir çerçevede ele alan bu son adlandırma, İslâm hukukunun gelişme süreciyle, malî sorumluluk hukukunda ilk dönemlerde sadece maddî zarar ve itlâfın söz konusu edilmesiyle açıklanabilir. Bundan dolayı, “zararlı fiilden doğan ödeme sorumluluğu” tabiri, modern hukuktaki tazmin nevilerini karşılaması sebebiyle daha kapsamlı ve isabetli görünmektedir (bk. TAZMİN). Damânın damânü’l-akd, damânü’l-yed ve damânü’l-itlâf şeklindeki klasik üçlü ayırımında damânü’l-akd tamamen, damânü’l-yed ise kısmen modern hukuktaki akdî sorumluluğun alanına girmekte iken damânü’l-itlâf

haksız fiil sorumluluğunu, kısmen de cezaî sorumluluğu ilgilendirir. Zararlı fiilden doğan damân, şahıslara ve mallara karşı işlenen cürümlerin sonucu olduğundan, öncelikle “damânü’n-nefs” ve “damânü’l-mâl” şeklinde ikiye ayrılır. İnsan hayatına ve vücut bütünlüğüne zarar vermekten doğan damân, klasik fıkıh kitaplarında ceza hukukunun diyet, erş, hükûmet-i adl gibi alt bölüm ve başlıkları altında, mala zarar vermekten doğan damân ise gasp, itlâf, damân gibi bağımsız başlıklar altında ele alınır. Ancak her iki grupta da damân meseleci tarzda, konular ve örnekler üzerinde işlenmiştir.

Suçlar karşısında aslolan cezaî sorumluluk ve müeyyide ise de işlenen suçun kul hakkını ihlâl etmesi veya maddî bir zarara yol açması halinde medenî sorumluluk ve damân da söz konusu olur. Bu sebeple Allah hakkını ve kamu düzenini ihlâl mahiyetindeki sarhoşluk, irtidad gibi suçlarda damândan söz edilemezken hırsızlık, zina, zina iftirası gibi kul hakkı ihlâllerinin de bulunduğu suçlarda verilen zararın damânı gerekebilir. Öncelikle kul hakkı ihlâli sayılan adam öldürme ve müessir fiil suçları ise hem cezaî hem de medenî sorumluluğun konusudur. İnsan hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı kasıtlı olarak işlenen suçlarda kural, suçluya mağdura verdiği zarara denk bir cezanın uygulanmasıdır. Ancak adam öldürme ve müessir fiil suçunun tam teşekkül etmemesi, kısasın tatbikine imkân bulunamaması gibi hallerde mağdur olan tarafa diyet, erş veya hükûmet-i adl terimleriyle ifade edilen malî bir bedel ödenir. Bu ödemeler bir yönüyle cezaî müeyyide sayılabilirse de ödemenin esasen failin kasıt ve kötü niyetinden çok mağdurun hukuken suçsuz ve dokunulmaz oluşuna dayanması göz önünde bulundurulursa uğranılan zararın tazmini olarak da nitelendirilebilir. Belli durumlarda diyet borcunun failin yakınlarına veya

hazineye ödettirilmesi, cezaî sorumluluğu ve edâ ehliyeti bulunmayan kimselerin işlediği cinayetlerde de bu bedelleri ödemenin söz konusu olması bu yüzdendir.

Bir malın kısmen veya tamamen zarar görmesi halinde damândan söz edebilmek için fiil, zarar ve bu ikisi arası bağ şeklinde üç temel unsurun bulunması aranır. Bu unsurlara ilişkin şartlar ve şartların örnek olaylara uygulanması konusunda klasik kaynaklarda çok zengin doktriner görüş ve tartışmalar vardır. Özetle ifade etmek gerekirse zararın izâlesi hukukun genel ilkelerinden olup (Mecelle, md. 20) zarara haksız bir fiilin yol açması, zarar gören malın da hukuken muteber ve koruma altında olması zararın izâlesi için yeterlidir. Bu anlamda damân, kişilerin edâ ehliyetini değil vücûb ehliyetini ilgilendirir. Zarara yol açan fiilin işlenmesinde failin kasıt ve kusurunun bulunup bulunmaması cezaî sorumluluğunu etkilese de ödeme sorumluluğunu etkilemez. Çünkü doğrudan haksız fiillerde kusur sorumluluğu değil sebep sorumluluğu esastır. Meselâ çocuk veya delinin, uyuyan veya bayılan kimsenin başkasının malına zarar verecek bir fiil işlemesi halinde ya kendileri ya da velileri bunların malından bu zararı öder. Zararlı fiilin zaruret, meşrû müdafaa gibi haklı bir sebepten dolayı işlenmesi de üçüncü şahıslarla ilgili ödeme sorumluluğunu etkilemez. Nitekim Mecelle’de bu husus, “Izdırar gayrın hakkını iptal etmez” (md. 33) kaidesiyle ifade edilmiştir. Buna karşılık bir hakkın kullanımı, görevin ifası, mal sahibinin veya yetkili merciin izni gibi hukukî bir müsaade sonucu işlenen fiilin yol açtığı zarar kural olarak damânı gerektirmez. Mecelle’deki, “Cevâz-ı şer‘î damâna münâfî olur” (md. 21) kaidesiyle de anlatılmak istenen budur. Bundan dolayı doktorluk, ebelik, baytarlık, sünnetçilik gibi mesleklerin icrası esnasında can ve mal kaybı meydana gelmişse ilgili şahıslar ancak kasıtlı ve kusurlu olmaları halinde ödeme sorumluluğu taşırlar. Kişinin kendi hakkını sırf başkasına zarar verecek tarzda kullanması halinde meydana gelecek zarardan sorumlu olup olmayacağı ise hukukçular arasında tartışmalıdır.

İşlenen fiille zarar arasında doğrudan bir bağ bulunması ile (mübâşeret) fiilin dolaylı olarak zarara yol açması (tesebbüb) ayırımı da ödeme sorumluluğu açısından önemlidir. Öldürme, yaralama, kırma, bozma gibi doğrudan zarar doğuran fiillerin işlenmesi halinde kasıt, kusur ve bilgisinin bulunup bulunmadığına bakılmaksızın fiili işleyen zarardan sorumlu tutulur.

Mecelle’nin ifadesiyle, “Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur” (md. 92). Ancak doğrudan değil de dolayısıyla ve sonuç bakımından zarara yol açan bir fiil işlenmişse failin sorumluluğu için fiiliyle zarar arasında mâkul bir sebep-sonuç bağının bulunması, araya başka şahsın bir fiilinin girmemesi (Mecelle, md. 925), failin kasıtlı (Mecelle, md. 93, 923) veya kusurlu (Mecelle, md. 924) olması gibi ilâve şartlar aranır. Zarara sebebiyet vermenin damânı gerektireceği nazariyede ilke olarak benimsenmekle birlikte (Karâfî, II, 207) fakihler, hangi olay ve bağın etkin sebep sayılacağında ve tesebbübün oluşum şartlarında farklı düşündüklerinden yolda, bahçede kuyu kazma, kapıyı açık bırakma, bir belgeyi yok etme gibi fiillerin yol açtığı zararları tazminde farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Bir zararın vukuunda hem buna sebebiyet veren (mütesebbib), hem de doğrudan zararlı fiili işleyen (mübâşir) birlikte bulunsa damân mübâşire ait olur (Mecelle, md. 90). Ancak damânda aslolan, zararın gerçek sorumluya ödettirilmesi olduğundan zararın vukuunda mütesebbibin daha etkin olması durumunda damânın ona yüklenmesi, belli durumlarda da birlikte sorumlu olmaları mümkündür. Zarara yol açan fiilin aynı grupta birden fazla olması halinde, mübâşerette zararı birlikte ve payları oranında tazmin etmeleri, tesebbübde ise en uygun ve zararın vukuuna en yakın fiili işleyenin sorumlu tutulması görüşü hâkimdir.

Bir zarar ve tehlikeyi önlemede pasif davranma halinde, yani zararın terk ve ihmal (selbî fiil) sonucu meydana gelmiş olması durumunda da yine belli ölçüde tesebbübden söz edilebilir. Ancak İslâm hukukçularının çoğunluğu, bu selbî davranışla zarar arasında kuvvetli bir bağın bulunduğu ve ilgili şahsın bu zararı önlemekle görevli sayılabildiği durumlarda damândan söz ederler.

Bazı İslâm hukukçularının ve müelliflerin ayrı bir damân sebebi olarak gösterdiği (bk. İbn Receb, s. 223-233; Süyûtî, s. 578-579; Ali el-Hafîf, I, 195, 201; Süleyman Muhammed Ahmed, s. 44, 72-91) aldatmanın (gurûr) ve hak sahibiyle mal ve menfaatin arasına girerek hak sahibinin tasarruf ve yararına engel olmanın (haylûle), tesebbüben zarar verme kapsamında değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Hayvanların kendiliğinden verdiği zararlar için damân gerekmeyeceği genel ilke ise de (Mecelle, md. 94) hayvanların yol açtığı zararlarda sahiplerinin tutum ve davranışları

tesebbüb yoluyla zarar verme çerçevesinde ele alınıp doğrudan haksız bir fiilinin veya kusurunun bulunması halinde sorumlu tutulmaları benimsenmiştir (Mecelle, md. 929-940). Eşya, makine, araç ve teçhizatı kullanmanın yol açtığı zararlarda, bunların bakım ve kullanım sorumluluğu

kime aitse damânın da ona ait olması görüşü hâkimdir.

Zararlı fiilden doğan damânda zararın maddî ve fiilî olarak vuku bulmuş olması da aranır. Mânevî zararın tazmini klasik kaynaklarda pek işlenmemiş bir konu olmakla birlikte sorumluluk hukukunun prensiplerine ve genel amaçlarına uygunluk gösterir. Zarara uğrayan malın hukuken muteber ve dokunulmaz olması da damânın şartlarındandır. Bu sebeple mülkiyet altında olmayan mubah malları, müslümanlar açısından mütekavvim (hukuken muteber) sayılmayan domuz ve şarabı, haram işlerde kullanılan alet ve malzeme veya harbînin malı gibi hukukun koruması altında olmayan malları, İslâm hukukçularının çoğunluğu damân konusu (madmûn) saymazlar. Öte yandan Hanefîler'e göre menfaatler mal statüsünde olmayıp ancak akidle hukukî değer kazandığından menfaatlerin akid dışı kullanımı, gasp ve itlâfı halinde damân gerekmez. Bununla birlikte Hanefîler, bu yaklaşımın doğuracağı sakıncaları kurala bazı istisnalar getirerek önlemeye çalışmışlardır.

Zararlı fiilden doğan ödeme sorumluluğu kural olarak o fiili işleyene aittir ve bu konuda şahsî sorumluluk esastır. Ancak zararlı fiil ciddi tehdit ve zor (ikrâh-ı mülcî) altında işlenmişse Hanefî ve Şâfiîler'e göre damân zorlayana aittir (Mecelle, md. 1007). Diğer hukuk ekolleri ise hem zorlayanı hem de zorlananı belli oranda damâna iştirak ettirirler. Zararlı fiilin başkasının emir ve tâlimatıyla yapılması, kural olarak faili sorumluluktan kurtarmaz (Mecelle, md. 89, 95). Ancak zararlı fiilin devlet başkanının emir ve tâlimatı veya çocuk tarafından babasının emriyle işlenmesi durumları bir yönüyle ikrah olarak değerlendirildiğinden damânın faile değil de emri verene ait olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır. İşçi ve memurların görev ve iş esnasında yol açtıkları zararlarda aslolan şahsen sorumlu olmaları ise de bunların iş veren adına ve onun doğrudan veya dolaylı izni dahilinde hareket ettiği durumlarda iş verenin sorumlu tutulması mümkün görülmüştür. Kadıların yargılama sırasında, kasıt ve kusurları bulunmaksızın yol açtıkları zararların hazine tarafından tazmin edilmesi

uygulaması da bu anlayışın sonucudur.

Meydana gelen malî zararın mâkul bir şekilde izâlesi esastır. Bu da mislî mallarda zayi edilen malın mislinin, kıyemî mallarda ise kıymetinin ödenmesiyle gerçekleşir (Mecelle, md. 416). Bütünüyle tazmin edilen malın mülkiyeti tazmin edene ait olur. Bunun için de özellikle Hanefîler, bir konuda aynı sebepten dolayı hem damân hem de ücretin aynı şahsa yüklenmemesine özen gösterirler (Mecelle, md. 86). Bir malın ciddi oranda zarar görmesi halinde Hanefî ve Şâfiîler mal sahibine seçim hakkı verirler; isterse bu hasarlı malı damândan sorumlu şahsa verip yerine sağlamını alır, isterse sağlamı ile aradaki değer farkını ödetir. Diğer hukuk ekolleri ise sadece zararı, yani malda meydana gelen değer kaybını ödetirler. Bazı istisnaî durumlarda farklı veya ağır tazmin usullerinin olması, bunlarda biraz da cezaî müeyyide amacı bulunduğundandır.

Damândan doğan alacak hakkı kazâen (hukuken) on beş yıl gibi belli bir zaman aşımı süresine tâbi tutulabilirse de (Mecelle, md. 1660) borç dinen devam ettiğinden ve zaman aşımı hakkın aslını düşürmediğinden (Mecelle, md. 1674) borçlunun ikrarı, borcunu rızâen ödemesi gibi işlemler hukuken de geçerlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, “damân” md., II, 895; İbn Mâce, “Ahkâm”, 14, 17; “Ticârât”, 43; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 90-92; Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi’l-fıkh ve’l-fetâvâ, Beyrut 1980, s. 314 vd.; Şîrâzî, el-Mühezzeb, Kahire 1315, I, 339; Serahsî, el-Mebsût, XI, 53 vd.; Gazzalî, el-Vecîz, Kahire 1317, I, 205; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 142-168; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 363; İbn Kudâme, el-Mugnî (Herrâs), IV, 399; İzzeddin b. Abdüsselâm, Kavâʿidü’l-ahkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), II, 131; Beyzâvî, el-Gāyetü’l-kusvâ (nşr. Ali Muhyiddin Ali el-Karadağī), Kahire 1980-82, I, 529, 571 vd.; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-Kütüb), II, 206-207; Mevsılî, el-İhtiyâr, V, 35 vd.; Ebû Muhammed b. Gānim el-Bağdâdî, Mecmaʿu’d-damânât, Beyrut 1407/1987;

İbn Receb, el-Kavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 218, 223-233; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-nezâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 578-579; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, V, 266-269, 355-366; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (Kahire), V, 49 vd.; Mecelle, md. 20, 21, 33, 86, 89, 90, 92-95, 416, 923-925, 929-940, 1007, 1660, 1674; Subhî Mahmesânî, en-Nazariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿukūd, Beyrut 1948, I, 35-38, 108-254; Senhûrî, Mesâdirü’l-hak, I, 47; VI, 161; Zerkā, el-Fıkhü’l-İslâmî, I, 485; a.mlf., el-Fiʿlü’d-dâr ve’d-damân fîh, Dımaşk 1988; Ali el-Hafîf, ed-Damân fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1971, I-II, tür.yer.; Vehbe ez-Zühaylî, Nazariyyetü’d-damân, Dımaşk 1402/1982; Muhammed Fevzî Feyzullah, Nazariyyetü’d-damân fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Küveyt 1983; Süleyman Muhammed Ahmed, Damânü’l-mütlefât fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Kahire 1985, tür.yer.; Ahmed ez-Zerkā, Şerhu’l-kavâʿidi’l-fıkhiyye, Dımaşk 1989, s. 429-466; “Damān”, EI[2] (İng.), II, 105; Hayreddin Karaman, “Akid”, DİA, II, 252.

Hamza Aktan

DÂMEGĀNÎ

(الدامغاني))

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegānî el-Kebîr (ö. 478/1085)

Otuz yıl Bağdat kādılkudâtlığı yapan Hanefî fakihi.

8 Rebîülâhir 398 (22 Aralık 1007) tarihinde Dâmegān'da doğdu. Aynı nisbeyle tanınan diğer âlimlerden ayrılması için "el-Kebîr" lakabıyla anılmaktadır. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Nîşâbur'a gitti. Burada kaldığı dört ay zarfında kadı Ebü'l-Alâ Sâid b. Muhammed'den ders aldı. Daha sonra Bağdat'a geçerek (26 Ramazan 419/18 Ekim 1028) devrin meşhur âlimleri Kudûrî, Hatîb el-Bağdâdî, Hüseyin b. Ali es-Saymerî ve Muhammed b. Abdullah es-Sûrî'den fıkıh ve hadis okudu. Malî durumunun iyi olmaması sebebiyle tahsil hayatı boyunca büyük sıkıntılara katlanmak zorunda kaldı ve bir süre gece bekçiliği yaptı. Bir yandan görevini yaparken bir yandan da sokak fenerinin ışığından faydalanarak derslerine çalışırdı. Hanefî ve Şâfiî fıkhını çok iyi bilen Dâmegānî, aralarında Enmâtî ve Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ez-Zaferî gibi büyük âlimlerin de bulunduğu pek çok talebe yetiştirmiştir.

Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın teklifi ve Hanefî mezhebine mensup Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey ile veziri Amîdülmülk el-Kündürî'nin onayı ile, önceki kādılkudâtlar gibi Şâfiî fakihi olan İbn Mâkûlâ'nın ölümü üzerine boşalan kādılkudâtlık makamına getirildi (9 Zilkade 447/30 Ocak 1056) ve otuz yılı aşkın bir süre bu görevde kaldı. Kendisine yapılan vezirlik tekliflerini kabul etmemekle birlikte Kāim-Biemrillâh ve Muktedî-Biemrillâh dönemlerinde bu görevi bir müddet vekâleten yürüttü.

Heybeti ve zekâsı bakımından Ebû Yûsuf'a benzetilen Dâmegānî çok iyi bir münâzaracı idi (devrinin meşhur Şâfiî hukukçusu Ebû İshak eş-Şîrâzî ile yaptığı bazı münâzaralar için bk. Sübkî, IV, 237-252). 24 Receb 478 (15 Kasım 1085) tarihinde Bağdat'ta vefat etti. Cenazesi önce

Nehrülkalâîn'deki evine defnedildiyse de daha sonra Ebû Hanîfe'nin meşhedine nakledildi.

Eserleri. Klasik kaynaklarda adı geçen yegâne eseri Hâkim eş-Şehîd'in el-Muhtasar'ına yaptığı şerhtir (Leknevî, s. 182;

Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 74). Brockelmann (GAL, I, 460) ve onu kaynak olarak gösteren G. Makdisi (EI² Suppl., s. 192), Mesâʾilü'l-hîtân ve't-turuk, adlı bir kitabı Dâmegānî'ye atfediyorlarsa da bu eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Hafîd Efendi, nr. 89/4), kaynaklarda verilen bilgilere uygun olarak Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî adına kayıtlıdır. Yine Brockelmann, ez-Zevâʾid ve'n-nezâʾir ve fevâʾidü'l-besâʾir adlı eseri bir yerde (GAL, I, 460) Dâmegānî'ye bir başka yerde ise (GAL Suppl., II, 986) Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî'ye nisbet etmektedir. Bu eseri gerçek sahibi Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî adına kaydeden Bağdatlı İsmâil Paşa da (Îzâhu'l-meknûn, I, 615) müellifin vefat tarihi için yanlışlıkla Muhammed b. Ali ed-Dâmegānî'ye ait olan 478 yılını vermektedir. Bu hususta Brockelmann'ı esas alan Ziriklî ile (el-Aʿlâm, VII, 163) Kehhâle de (Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 48) aynı yanlışı tekrarlayarak her iki eseri Dâmegānî'ye atfederken Kehhâle kitabının bir başka yerinde (IV, 44) ez-Zevâʾid'i gerçek müellifi olan Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî'nin eserleri arasında zikretmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîhu Bagdâd, III, 109; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 259; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 22-24; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 433; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 486; Zehebî, el-ʿİber, II, 339; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 485-488; Safedî, el-Vâfî, IV, 139; Sübkî, Tabakāt, IV, 237-252; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 129; Kureşî, el-Cevâhirü'l-mudiyye, III, 269-271; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 121-122; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 362; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 182-183; Brockelmann, GAL, I, 460; Suppl., I, 637; II, 986; Îzâhu'l-meknûn, I, 615; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 74; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 163; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 44; XI, 48-

49; Ekber Behrûz, “İbn Dâmegānî”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, sy. 87, Tebriz 1367, s. 330; G. Makdisi, “al-Dāmaghānī, Abū ʿAbd Allāh Muhammad b. ʿAlī”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 191-192.

Cengiz Kallek

DAMGA

Eski Türkler'de tamga, tamka ve damga şekillerinde yazılan kelime, "el ile yapılan motif" anlamına geliyordu. Ayrıca şahıs imzası ve mührü olmasının yanı sıra bugün olduğu gibi (damga resmi, damga pulu) "vergi" mânasında da kullanılmıştır; Kırgızlar'ın Yenisey yazıtlarından birinde "tamgalık yılkı" (vergi yılı) tabiri geçmektedir. Damga çoğunlukla zâtî mal olduğunu göstermek üzere at ve sığırların sağrılarına, davar cinsi hayvanların kulaklarına vurulduğu gibi devlet veya özel şahısların alâmeti de olmuştur. Nitekim Kâşgarlı Mahmud, Reşîdüddin ve Yazıcıoğlu yirmi dört Oğuz boyundan bahsederken her boyun damgasını da vermişlerdir ki bunlar Türk hânedanlarında aile alâmeti olarak kullanılmıştır. Meselâ Salgurlular'ın sikkelerinde Salur, Akkoyunlular'ınkinde Bayındır ve Osmanlılar'ın bazı sikkelerinde de Kayı damgası bulunmaktadır. Damga paralardan başka özellikle Akkoyunlular'la Osmanlılar'ın mimari eserlerinde, vesikalarında, bayraklarında ve silâhlarında da görülmektedir. Cumhuriyet döneminde Anadolu'nun birçok yöresinde halı ve kilimlerde, kapkacakta, ev duvarlarında ve mezar taşlarında çeşitli damgalara rastlanmakta, ayrıca eskiden olduğu gibi hayvanlara damga vurulmak suretiyle sahipleri belirlenmektedir. Buralarda kullanılan işaretler bütünüyle eski Türk damgalarıdır.

Kâşgarlı Mahmud'a ve Reşîdüddin'e göre Oğuz boylarının damgaları şunlardır:

Türk ve Moğollar'da yarlık denilen emirnâmelere alâmet ve nişan olarak damga vurulurdu. Anadolu beylikleriyle Akkoyunlu ve Karakoyunlu fermanlarında da tuğra yerine damga kullanılmıştır. Meselâ Uzun Hasan'ın Karamanoğlu Ahmed Bey'e gönderdiği hükmün sonunda mührü, üst sağ kenarında ise Akkoyunlular'ın mensup oldukları Bayındır boyunun damgası bulunmaktadır. Yine Uzun Hasan'ın Fâtih Sultan Mehmed'e yolladığı mektupta aynı damga vardır ve bu damga Akkoyunlu bayrağında da mevcuttur. Osmanlılar'da ise damga yukarıdaki anlamda yerini tuğraya bırakmıştır. Nitekim Osman Gazi'den itibaren ferman ve beratlara tuğra çekilmişken resmî olarak damganın sadece II. Murad döneminde sikkelerde

ve daha sonra da silâhlarda yer aldığı görülmektedir. Kırım Tatarları'nda tavro olarak adlandırılan damga, kabilelerin hayvanlarını birbirinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Akmescid'in kuzeybatısındaki Abuzlar köyü yakınlarında kayalar üzerinde bulunan örneklerden, Kırım damgalarının da çeşitli Türk boylarınınkilerle benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır (Akçokraklı, s. 161-169).

Damganın "gök damga", "altın damga" veya "altın bilga" (nişan), "al damga" ve "kara damga" olmak üzere kullanıldığı yerlere göre birkaç türü vardı. Bunlardan mavi renkli olan gök damga, İlhanlı damgalarının geçerliliğini teyit için büyük kağan tarafından basılırdı. XV ve XVI. yüzyıllarda Kırım yarlıklarının baş tarafına vurulan altın damga, dinî bir ibare ile hanın ismini taşıyan altın yazıdan oluşur ve genellikle malî yarlıklara basılırdı. İlhanlılar'da ise ulakların menzillerden at alabilmeleri için kendilerine verilen ulak nişanına da altın damga vurulurdu. Posta işlerinde bir de yeşil renkli damga kullanılıyordu. Yine vezirlik ve sâhib-i dîvân fermanlarında altın damga bulunurdu. Ayrıca Türk devletlerinde bir ülkenin ele geçirilmesi için kumandana bir nevi sefer emri ve izni mahiyetinde altın damgalı menşur verilirdi. Altın yaldız veya yaldızlı mürekkeple basıldığından dolayı bu adı alan damga hükümdarda ve başvezirde bulunurdu. Resmî hüküm ve yazılara ise kırmızı mürekkepli mühür vurulurdu ve buna al damga denirdi. Vassâf Târihi Lugatı Tercümesi'nde altın damganın hükümdar tuğrasına, al damganın da divan tarafından alınması kararlaştırılan verginin

tahsil edildiğine dair hükümdar imzası karşılığı vurulan mühüre dendiği kayıtlıdır. Bununla beraber Altınorda Hanlığı'nda yarlığa bazan al damga adının verildiği de görülmektedir. Ayrıca Argun Han ile Olcaytu'nun Fransa kralına gönderdikleri mektuplar al damga ile mühürlenmişti. Al damga dört köşeli olup yarlığın alt kısmına basılırdı. Bu damga siyah mürekkeple basılırsa buna kara damga adı verilirdi ve resmî olmayan yazışmalarla yarlıkların arka kısımlarına vurulurdu.

Damga işleriyle meşgul olan kişiye damgacı (tamgacı) adı verilirdi. Bu isme Orhun yazıtlarında ve Kutadgu Bilig'de de rastlanmaktadır. İlhanlı Hükümdarı Gazan Mahmud Han damga ile ilgili birtakım yeni usuller ortaya koymuş ve hükümdarlarla ümerâya yazılacak yazılara basılmak

üzere yeşim taşından büyük bir damga yaptırmıştı; kadılar, şeyhler ve ulemâ için de daha küçük bir damga hakkettirmişti. Askerî işler için çevresine yay, çomak ve kılıç resimleri işlenmiş altın bir damga kullanılıyordu; askerler bu damganın bulunduğu emri görmedikçe kimsenin sözüne inanmazlar, sadece damgalı emirle sefere çıkar veya seferden dönerlerdi. Büyük damga kilitli bir çekmecede durur, damgalanacak yarlık ve evrak bir araya getirilip damgalandıktan sonra çekmece yeniden kilitlenirdi.

Damga kelimesi Kutadgu Bilig'de Hz. Peygamber için "hâtemü'l-enbiyâ" karşılığı olarak da kullanılmıştır: "Başı erdi öngdün kamuğ başçıka/Kidinboldı tamga kamuğ savçıka" (O bütün rehberlerin önünde baş idi; sonra bütün peygamberlerin damgası [sonuncusu] oldu; 45. beyit).

Damga Çağatay, Cuci ve İlhanlı uluslarında sınırlarda ve gümrüklerde vergi alınan mallar üzerine vurulduğu için "gümrük vergisi" mânasında da kullanılmıştır. Nitekim Cuci ulusunun en çok gelir temin ettiği kaynak, tüccar tarafından satılan veya pazar yerine getirilen mallardan alınan damga resmi idi. Damga resminin bir örfî vergi olarak Osmanlılar'da da büyük önem taşıdığı görülür. Kanunnâmelerde bu vergiyle ilgili "damgacı, damgalı kile, damgalı urgan, damga zâbit eri, damga-yı ağnâm, damga-yı gön ve sahtiyan, damga-yı haml, damga-yı siyâh" gibi tabirlere rastlanmaktadır. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait Mardin livâsı kanunnâmesinde, "Der Beyân-ı Damga-yı Siyâh" başlığı altında, Mardin'de ipek tezgâhlarından ve pazarda satılan bezlerden damga alındığı belirtilmektedir (Barkan, s. 163). Toprağın dönüm olarak ölçümü de "damgalı urgan" denilen, devlet tarafından tasdik edilmiş bir uzunluk ölçüsüyle yapılmaktaydı (a.e., s. 328).

BİBLİYOGRAFYA

Nazmîzâde, Vassâf Târihi Lugatı Tercümesi, Ayasofya Ktp., nr. 3151; Ahmed Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 222; Doerfer, TMEN, II, 554-566; Räsänen, Versuch, s. 460; Clauson, Dictionary, s. 504; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig I: Metin (nşr. Reşid

Rahmeti Arat), Ankara 1979, s. 21 (beyit 45); a.e. II: Çeviri, Ankara 1985, s. 15; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 362; Uzunçarşılı, Medhal, s. 197-199, 202, 209, 211-213, 216, 220, 257, 265-266, 268, 272, 278-279, 283; Barkan, Kanunlar, s. 163, 328; A. Rıza Yalgın, Anadolu'da Türk Damgaları, Uludağdan Toroslara, Bursa 1943; a.mlf., "Uludağ Çevresinde Türk Damgaları", III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1948, s. 426-433; Spuler, İran Moğolları, s. 320-321; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 60; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 237; a.mlf., "Ahlat ve Çevresinde 1945'te Yapılan Tarihî ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu", TD, sy. 1 (1949), s. 184-185, levhalar; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, Ankara 1972, s. 203-207; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 135; Fuad Köprülü, "Ortazaman Türk Devletlerinde Hukukî Sembollerdeki Motifler", THİTM, II (1939), s. 36-38; A. N. Samoiloviç, "Cucu Ulusu'nda Payza ve Baysa'ya Dair", a.e., s. 56-62; Osman Akçokraklı, "Kırım'da Tatar Damgaları", Emel, sy. 135, İstanbul 1983, s. 161-180; İsmail Otar, "O. Akçokraklı'nın (Kırım Tatar Damgaları) İsimli Kitabı Vesilesiyle Notlar", a.e., s. 183-203; J. Deny [T. H.], "Tuğra", İA, XII/2, s. 6-7.

Yusuf Halaçoğlu

DAMGAN TÂRÎHÂNE CAMİİ

İran'ın ayakta kalan en eski camii.

Abbâsî mimarisinin en önemli eserlerinden birini teşkil eden Damgan'daki Târîhâne Camii, özellikle Abbâsîler'in ilk dönemlerinde (VIII. yüzyılın ikinci yarısı ile IX. yüzyılın başları) yapılmış olması sebebiyle dikkati çekmektedir. Bunun yanında Arap mimarisinin kendine has plan özelliklerini göstermesi bakımından da daha sonraki tarihlerde İran'da ve doğusundaki bölgelerde ortaya çıkan cami planları arasında önemli bir yere sahiptir. Abbâsî camilerinin, batı İslâm dünyasında sevilmesine rağmen doğuda pek benimsenmeyen kıble duvarına dik neflerden müteşekkil ana plan tipinin uygulandığı en doğudaki örnektir.

Târîhâne Camii'nin Abbâsî tarihinin çok erken bir safhasına ait olması ve inşa edildiği yerin bu plan tipi için hayli doğuda kalması, o dönemde meydana gelen olaylarla yakından ilgilidir. Damgan'ın da içinde bulunduğu bölge, Abbâsîler'in Emevîler'e karşı başlattıkları siyasî ve askerî mücadelenin harekete geçirildiği ve Abbâsîler'i iktidara götürecek ayaklanmalar silsilesinin başlatıldığı yerdir. Bu bölge Abbâsîler'in iktidara gelmesinden sonra ise önemli mezhep çekişmelerine ve sık sık İran'ın eski dini Zerdüştîliği geri getirmek için yapılan ayaklanmalara sahne olmuştur. Bu sebeplerle Abbâsîler camiyi, sürekli dikkat ve ilgilerini çeken bölgede, İslâm dinini köklü biçimde tesis etmek ve güçlü Şiî cereyan karşısında kendi Sünnî anlayışlarını hâkim hale getirmek için inşa

etmişlerdir. Dolayısıyla bu caminin, Doğu İran ve özellikle Horasan civarında kısa sürede kaybolan Arap ve Abbâsî mevcudiyetinin en büyük temsilcisi olduğu söylenebilir.

Plan özellikleri bakımından Arap geleneğinde inşa edilen caminin üst teşkilâtı, Sâsânî mimari anlayışına daha fazla yakınlık göstermektedir. Emevîler'in Bizans etkisindeki Suriye ve Doğu Akdeniz muhitiyle olan ilişkilerinin aksine Abbâsîler'in Sâsânî çevrelerine duydukları yakınlığı çok güzel biçimde aksettiren Târîhâne Camii, planı ve inşa özellikleriyle dikkat

çeken, tamamen süslemesiz, sade ve masif bir binadır. Planı basit bir düzene sahip olup bir avlu ile ana ibadet mekânından teşekkül eder. Üç taraftan revakların çevirdiği avlu ile irtibat halinde bulunan ana ibadet mekânı, ortadaki diğerlerinden daha geniş ve daha yüksek olan kıble duvarına dik yedi neften meydana gelmiştir. Nefler, her birinde üçer tane bulunan tuğladan örülmüş yuvarlak-masif altı fil ayağı sırası üzerine oturan oval sivri kemerli tonozlarla örtülüdür. Sade görünüşlü mihrabın sağında, kenarları korkuluksuz basit bir merdivenden ibaret olan minber yer alır.

Selçuklular devrinde tamirat gören binanın ana özellikleri önemli ölçüde korunmuştur. Camiye bu dönemde yapılan en önemli ilâve, 1058 tarihli Türk ve İran İslâm mimarisinin vazgeçilmez unsuru, geleneksel özellikler kazanmış yuvarlak planlı minare olup bu tipin İran'da yapılmış en erken örneklerinden biridir. Caminin kuzeybatısında yer alan ve bina ile bağlantısı bulunmayan bu minarenin hemen yanında ise camiye ait kalıntılara bitişik geleneksel kare planlı orijinal Arap minaresinin temeli görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Mitchell, Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 148, 251, 253; J. Hoag, Weltgeschichte der Architektur Islam, Stuttgart 1986, s. 23-24, rs. 29-31; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu, İstanbul 1988, s. 88, 91, rs. 48; A. Godard, "Le Tari Khane de Damghan", Gazette des Beaux-Arts, VI/12, Paris 1934, s. 225-235; D. N. Wilber, "Dāmghān", EI² (İng.), II, 107.

Engin Beksaç

DANDANAKAN SAVAŞI

Selçuklular ile Gazneliler arasında 431’de (1040) cereyan eden ve Selçuklu Devleti’nin kuruluşunu sağlayan savaş.

Uzakdoğu ile Akdeniz arasındaki büyük ticaret yolu üzerinde Serahs-Merv arasında bulunan Dandanakan’ın, Ortaçağ’ın önemli ticaret ve sanat şehirlerinden biri olduğu ve bugünkü Türkmenistan Cumhuriyeti topraklarındaki Taşrâbâd’ın işgal ettiği yerde bulunduğu yapılan kazılardan anlaşılmaktadır. Yine bu kazı sonuçlarına göre Dandanakan bir tepe üzerinde olup surlarla çevriliydi ve şehirde düzenli bir su ve kanalizasyon şebekesi mevcuttu. Ayrıca burada çok sütunlu bir cami ile bir ribât* vardı. XIII. yüzyılda Serahs-Merv yolunu geçerken Dandanakan’ı görmüş olan meşhur Arap coğrafyacısı Yâkūt el-Hamevî, kasabanın zamanla şiddetli rüzgârların savurduğu büyük kum yığınlarıyla örtülmesi üzerine halkın buradan başka yerlere göç ettiğini, kasabada ancak bir ribât ile bir minarenin kalmış olduğunu belirtir (Muʿcemü’l-büldân, II, 610). Büyük Selçuklu Devleti’nin kuruluşunu sağlayan meydan savaşının burada yapılmış olması dolayısıyla Dandanakan’ın İslâmî devir Türk tarihinde çok önemli bir yeri vardır.

Selçuklular’ın Gazneliler’e karşı 1035 ve 1038 yıllarında kazandıkları iki zaferden sonra Gazneliler’in bölgedeki siyasî ve askerî durumu ciddi şekilde sarsıldı; bundan faydalanan Karahanlı şehzadesi Böri Tegin Gazneli topraklarına bazı akınlarda bulundu (Ekim 1038). Gazneli Sultanı Mesud, sarsılan durumunu kuvvetlendirmek maksadıyla Hârizm’i vererek Selçuklular’a ve âsi Hârizmşah İsmâil’e karşı Cend Emîri Şah Melik ile bir ittifak yaptı. Daha sonra da içinde çok sayıda savaş filinin yer aldığı “bütün Türkistan’ın dahi karşı koyamayacağı” 50.000 kişilik bir ordu ile harekete geçip önce Belh’e, ardından da Serahs’a yürüdü. Bu sırada Ta‘likān, Fâryâb, Şübürkān ve yörelerini zaptetmekle meşgul olan Çağrı Bey sultanın bu hareketi üzerine Serahs’a geldi; ardından Tuğrul Bey ile Mûsâ İnanç Yabgu da Serahs’a gelip toplandılar ve Gazneliler’e karşı savaş hazırlıklarına başladılar. Ancak bazı Selçuklu reisleri, güçlü Gazneli ordusu karşısında tutunamayacaklarını düşünerek Rey, Cürcân ve Cibâl taraflarına

çekilme fikrini ileri sürdüler. Bu görüşü desteklemeyen Çağrı Bey ise yeni bölgelerde başarılı olmanın çok güç olduğunu, bu sebeple Horasan'ın asla terkedilmemesini, savaştıkları takdirde Gazne ordusu karşısında bu defa da zafer kazanacaklarını ifade etti. Bunun üzerine 20.000 kişilik Selçuklu ordusu ile 50.000 kişilik Gazneli ordusu Talhâb yöresinde savaşa tutuştu (Ramazan 430/Haziran 1039). Büyük Gazneli ordusu karşısında tutunamayan Selçuklu kuvvetleri civardaki çöllere çekilmek zorunda kaldılar. Selçuklular sıcakların şiddetlendiği sırada çöllerden sevkettikleri atlı birliklerle Gazneli ordusunu yıpratma saldırılarına başladılar ve yöredeki su kuyularını tahrip edip kapattılar. Bu arada Selçuklu başbuğları, Sultan Mesud'un Nesâ, Bâverd ve Ferâvâ'nın Selçuklular'a verilmesi, Nîşâbur, Serahs ve Merv'in de Gazneliler'de kalması şeklindeki barış teklifini kabul ederek onunla geçici bir anlaşmaya vardılar. Böylece her iki taraf da kesin sonuçlu bir savaşa hazırlanabilmek için zaman kazanmış oldu. Bu sırada Türkistan'dan gelen kalabalık Oğuz kitleleri

Selçuklular'a katıldılar; böylece Selçuklular Gazneliler karşısında biraz daha güçlü duruma geldiler.

Kışı Nîşâbur'da geçiren Sultan Mesud, Selçuklular'a kesin bir darbe indirip onları Horasan'dan atmak veya kendilerine tâbi duruma getirmekte kararlı idi. Bunu gerçekleştirmek için Nîşâbur'dan 100.000 kişilik bir ordu ile Tûs ve Serahs yönünde harekete geçti. Selçuklu reisleri de derhal toplanıp durumu müzakere ettiler. Çoğunluk bu ciddi tehlike karşısında Batı İran'a çekilme fikrindeydi. Ancak Çağrı Bey bu defa da çekilme fikrine şiddetle karşı çıktı ve hareket kabiliyeti fazla olmayan yorgun Gazneli ordusunu rahatlıkla mağlûp edebileceklerini söyleyerek onları ikna etti. Bunun üzerine Serahs'tan hareket eden Selçuklu ordusunun öncüleri, Merv yönünde ilerlemekte olan Gazneli ordusuna saldırmaya başladılar; esas ordu ise taktik gereği çöl yönüne doğru çekilmekteydi. Selçuklu ordusuna bağlı bazı birlikler ise Gazneli ordusunun yolu üzerindeki bütün su kuyularını tahrip edip kapatıyordu. Böylece kalabalık Gazneli ordusunu susuz bırakma planlarını tam bir başarıyla gerçekleştirdiler. Nitekim su ihtiyacını gidermek için Merv yakınlarındaki suları bol olan Dandanakan'a doğru yön değiştirip ilerleyen Gazneli ordusu, susuzluk ve yorgunluktan perişan bir vaziyete düşmüştü; ayrıca artan Selçuklu saldırıları da onlara ağır kayıplar verdiriyordu. Bu durum karşısında Sultan Mesud ümitsizliğe kapıldı.

Ordusunda disiplin bozulmaya ve kendisiyle ordu kumandanları arasında fikir ayrılıkları görülmeye başladı. Gazneli ordusunu kötü duruma düşürmeyi başaran Selçuklu başbuğları, Dandanakan Kalesi önlerinde onlarla kesin sonuçlu bir meydan savaşı yapmaya karar verip derhal harekete geçtiler. Burada üç gün devam eden ve 8 Ramazan 431 (23 Mayıs 1040) günü sona eren savaşta birlikten mahrum, aç, susuz ve yorgun Gazneli ordusu, özellikle savaş tekniğini çok iyi bilen Çağrı Bey'in mahirâne taktik ve saldırıları karşısında kesin bir yenilgiye uğratıldı. Sultan Mesud kahramanca çarpışmış, ancak etrafının sarıldığını görünce 100 atlı ile savaş meydanından güçlükle kaçıp canını kurtarabilmişti. Diğer Gazneli kumandanları da aynı şekilde ordu saflarını terkedip kaçmışlardı. Savaştan sonra Selçuklular pek çok ganimet ele geçirdiler, bunların büyük bir kısmı savaşa katılan askerlere dağıtıldı.

Selçuklular, Karahanlı ve Gazneliler'le yaptıkları uzun ve çetin mücadelelerin doruk noktasını teşkil eden Dandanakan zaferinden sonra Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Savaşın son günü Selçuklu beyleri yaptıkları toplantıda Tuğrul Bey'i yeni devletin ilk sultanı ilân ettiler ve civardaki hükümdarlara fetihnâmeler göndererek zaferlerini bildirdiler.

Dandanakan zaferi, Türk-İslâm ve dünya tarihi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Selçuklular Horasan'da bir devlet kurduktan sonra bütün Sünnî-İslâm âleminin maddî kuvvet ve kudretinin mümessili olarak her türlü iç ve dış tehlikelere karşı müslümanları koruma görevini üstlenmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-ahbâr (nşr. Muhammed Kazvînî), Tahran 1315 hş.; Beyhakī, Târîh-i Beyhakī (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, s. 623, 870, 922, 939, 954, 960, 963, 980; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 3, 11, 194, 195; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 477, 610; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 482-484; Cûzcânî, Tabakāt-ı Nâsırî, I, 251; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar, II, 172; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World

(A. D. 1000-1217)”, CHIr., V, 21-23; a.mlf., “Dandānkān”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 195; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 105-106, 109, 113, 309; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1989, I, 336-356; a.mlf., “Tuğrul Bey”, İA, XII/2, s. 29; B. Zahoder, “Dendanekan” (trc. İsmail Kaynak), TTK Belleten, XVIII/72 (1954), s. 582-586; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, 362.

Ali Sevim

DÂNEK

دانق))

Eski bir para ve ağırlık ölçüsü birimi.

Arapça'da dânek, dânik, dânâk (çoğulu devânik, devânîk), Farsça'da dânk, dânek, Türkçe'de dank, denk şeklinde söylenen kelimenin aslı Farsça olup "küçük tane" anlamındadır. Farsça'da dâne (tane) kelimesinin sonuna küçültme eki getirilerek oluşturulmuştur. Türkçe'de "yarım yük" (birbirini dengelemesi için iki taraflı konan hayvan yükünün yarısı) anlamına gelen denk de bir ağırlık ölçüsü birimi olmakla birlikte ikisi aynı şey değildir. Klasik kaynaklarla sözlüklerin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre dânek esas itibariyle dirhem, dinar ve miskalin 1/6'sı değerinde bir ölçü birimi olup özellikle paraların üzeri değerleriyle ağırlık birimlerini ifade etmek için kullanılmıştır.

Dânek ile Grek-Roma "obolos"u ve İbrânî "girah"ı arasında değerleri bakımından büyük bir yakınlık olduğu gibi bazı kaynaklarda bu tabirler birbiriyle eş anlamlı olarak da geçer. Ali Paşa Mübârek, obolos veya girahın Mısır Batlamyus hânedanına has bir ölçü olup 1/20 eski İbrânî miskali (şekel), 1/5 dirhem (drahmi), 12 şaîre veya 0,708 (=14,16/20=3,54/5=12x0,059) grama eşit olduğunu belirtmektedir (el-Mîzân, s. 9). Decourdemanche, hem 1/6 drahmilik Sâsânî obolosunu (dânek), hem de Roma-Mısır girahını 0,708 gram olarak vermektedir (Revue Numismatique, s. 209, 211, 215). İbn Sînâ ise bir obolosun 1,5 dâneke eşit olduğunu kaydetmektedir (el-Kānûn fi't-tıb, III, 441).

Ali Paşa Mübârek, 1 Roma-Mısır miskalinin üç Arap miskaline ve 1 dirhemin de (dirhem nakd) 1/5 Roma-Mısır miskali (sextule) veya 3/5 Arap miskaline eşit olduğu şeklinde bir tesbitte bulunmaktadır. Buradan hareketle de Arap miskali=14,16/3=4,72 gr.; 1 Arabî dirhem (dirhem nakd)=4,72x3/5=2,832 gr. ve 1 dânek nakd=2,832/6=0,472 gr. sonucuna ulaşmaktadır. Obolosun dâneke oranı bire bir buçuk olduğuna göre 1 dirhem nakd=6 dânek=6x0,472=4 obolos=4x0,708=2,832 gr. sonucu çıkar.

Bu sonuç, bazı kaynaklarda zikredildiği şekliyle, Abdülmelik b. Mervân'dan önceki İslâmî dönemde dirhemin Arabî miskale oranının (2,832/4,72=) 6/10 (=4x3/20) olduğuna dair bilgiyi doğrulamaktadır.

Yine Ali Paşa Mübârek'e göre Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn zamanında tedavülde olan eski Rûmî dirhem ile İslâm dinarının her biri 6 dânek veya 4,25 gramdır. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde tedavülde bulunan çeşitli cins ve ağırlıktaki dirhemler, özellikle zekât ve vergilerin tahsilinde uyuşmazlıklara sebebiyet vermekteydi. Bunun üzerine halife, en çok kullanılan bağlî (=8 obolos=5,667 gr.) ve Taberî (=4 obolos=2,833 gr.) dirhemleri toplayıp ortalamasını alarak (8+4/2=) 6 obolosluk (dâneklik) ve (5,667+2,833/2=) 4,25 gramlık bir birimi İslâm dinarı olarak kabul etti. Buna göre 1 dânek=1/6 Rûmî dirhem=1/6 İslâm dinarı=0,708 gr. oldu.

Başka bir ifadeyle dinarın alt birimi olan dânekin değeriyle obolosunki eşitlendi. Arabî dirhemin Rûmî dirheme veya İslâm dinarına oranı ise bire bir buçuk şeklinde kaydedilmektedir (2,832: 4,25). 96 habbelik bu dinarın ve dolayısıyla dânekin askatları ise şöyledir: 1 dinar=6 dânek; 1 dânek=4 tassûc; 1 tassûc=2 habbe; 1 habbe=2 şaîre; 1 şaîre=6 hardal; 1 hardal=12 fels; 1 fels=6 fetîl; 1 fetîl=6 nakīr; 1 nakīr=6 kıtmîr; 1 kıtmîr=12 aruzze. İslâm dinarı için zaman zaman miskal tabiri de kullanılmıştır. Böylece kaynaklarda dânekin dirhem, dinar ve miskalden her birinin altıda biri olarak gösterilmesinin sebebi anlaşılmaktadır. Ayrıca Ali Paşa Mübârek, 1 Arabî miskal=1 lipton=2 Cevârikî dirhem=9 dânek keyl (veya vezn)=1 dirhem nakd şeklinde tesbit ettiği eşitlikten hareketle, 1 dânek keyl=1/9 Arabî miskal=4,72/9=0,5244 gr. ve 1 dirhem keyl=6x0,5244=3,1464 sonucuna varmaktadır. Buradan da 9 dânek keyl=10 dânek nakd veya 9 dirhem keyl=10 dirhem nakd orantısı çıkmaktadır.

Piyasalarda birbirinden farklı dirhem, dinar ve miskaller tedavül ettiği ve bunların askatlarını oluşturan hububat taneciklerinin de ağırlık bakımından bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiğinden kaynaklarda dânek için çelişkili değerler verilir. Ancak Hz. Ömer ile başlayan, ölçü birimlerine belirli standartlar getirme teşebbüsleri çerçevesinde daha sonraki dönemlerde de yeni düzenlemeler yapılmıştır. Meselâ Z. Velidi Togan, sırasıyla 4,548 ve 4,095 gramlık Hârizm ve Semerkant miskalinin 4,5 dankından 3,411 ve 3,071 gramlık sikke sistemleri kurulduğunu kaydetmektedir (Umumî Türk

Tarihine Giriş, I, 117-118). Buna göre dânek için 4,548/6=0,758 veya 3,411/4,5=0,758 gr. ve 4,095/6=0,682 gr. yahut 3,071/4,5=0,682 gr. olmak üzere iki farklı ağırlık birimi ortaya çıkmıştır. Bu 4,548'lik miskal İlhanlı Sultanı Gazan Mahmud Han'ın emriyle ıslah edilerek 4,608 gramlık (=6 dank=24 kırat=96 şaîre) altın ölçüsü ve bunun 4 dankı (=16 kırat=64 şaîre) olan 3,072 gramlık dirhem de gümüş ölçüsü olarak kullanılmıştır (a.g.e., I, 471). Halil İnalcık da 1 dang=1/6 miskal=1/4 dirhem=4 kırat=16 şaîre şeklindeki eşitliği nakletmekle Z. Velidi Togan'ın tesbitini doğrulamaktadır. Buna göre dank 0,768 (=4,608/6 veya 3,072/4) gram olmuştur. Z. Velidi Togan eserinin bir başka yerinde ise Gazan Han'ın yarım dankının 1,152 gram olduğunu belirtir (a.g.e., I, 333). Bu iki tesbit arasında çelişki vardır. Togan muhtemelen burada 0,5 değil 1,5 dank (0,768x1,5=1,152) demek istemiştir (krş. a.g.e., I, 471). Yine Togan'a göre Osmanlılar, kendisinin tesbit edemediği bir tarihte Gazan Han'ın 0,048 gramlık şaîresinin değerini 0,05'e çevirerek ona ait miskalin ağırlığını 4,8 gram, dirheminkini de 3,207 grama çıkarmışlardır (a.g.e., I, 471). Böylece dankın değeri de (4,8/6=3,207/4=16x0,05=) 0,8 gram olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde yerli ve yabancı çeşitli ölçülerin karışıklığa yol açması sebebiyle Tanzimat'tan sonra birçok kanunnâme, kararnâme ve nizamnâme yayımlanarak standart bir ölçü sistemi getirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan, 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere çıkarılan 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli kararnâme ile uygulamaya konan onlu metrik sisteme göre 1 denk 10 buğdaya eşit olup askatları buğday ve habbe; üskatları ise dirhem, okka, batman, kantar ve çekidir (1 çeki=10 kantar; 1 kantar=10 batman; 1 yeni batman=10 okka; 1 yeni okka=1000 dirhem; 1 dirhem=10 denk; 1 denk=10 buğday; 1 buğday=10 habbe).

Dânek ayrıca eczacılıkta ilâç terkiplerinin hassas ölçümleri için kullanılan bir ağırlık birimidir. İbnü'l-Kuf'a göre 1 miskal=1 drahmi=1,5 dirhem+3 şaîre; 1 dirhem=6 dânek; 1 dânek=3 kırat; 1 kırat=4 şaîre; 1 tassûc=2,5 habbe ve 1 habbe=1,5 şaîre=1/3 harrûbedir. Turhan Baytop ise 1 denk (=1/6 dirhem=3,2/6)=0,53 gr. (Türk Eczacılık Tarihi, s. 153, 156), bir başka yerde 1 denk (=1/4 dirhem=4 kırat)=0,8 gr. (a.e.g., s. 160) şeklinde iki farklı tesbitte bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Ali Paşa Mübârek'in hesapladığı dânek keyl ile, ikincisi de Z. Velidi Togan'ın kaydettiği Osmanlı dankıyla uyuşmaktadır.

Diğer kaynaklardan farklı olarak W. Hinz, Mısır'da kullanılan 1/6 kırat=29,172 m²'lik bir alan ölçüsü birimine de dânek adının verildiğini yazar. Bunlardan başka dânekin, özellikle İranlılar tarafından hüsn-i hat sanatında hat kalınlıklarını ölçmekte kullanılan bir uzunluk ölçüsü birimi olduğu da bilinmektedir (Kummî, s. 201).

BİBLİYOGRAFYA

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 145; Mutarrizî, el-Mugrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî – Abdülhamîd Muhtâr), Haleb 1399/1979, I, 296-297; Lisânü'l-ʿArab, "dnk" md., X, 105; Ahterî, Ahterî-i Kebîr, İstanbul 1310, I, 317; Tehânevî, Keşşâf, I, 176, 482; Mehmed Salâhî, Kāmûs-ı Osmânî, İstanbul 1313, III, 354-355; Lane, Lexicon, III, 920; Eddî Şîr, el-Elfâzü'l-Fârisiyyetü'l-muʿarrebe, Beyrut 1908, s. 66; Türk Lugatı, II, 704, 774; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 182; İbn Sînâ, el-Kānûn fi't-tıb, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), III, 441; İbnü'r-Rifʿa, el-Îzâh ve't-tibyân fî maʿrifeti'l-mikyâl ve'l-mîzân (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 61; Tecrid Tercemesi, V, 46-70; Huzâî, Tahrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 616-617; Makrîzî, en-Nükūdü'l-İslâmiyye (nşr. M. Ali Bahrülulûm), Kum 1387/1967, s. 97; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Āīn-ı Akbarī (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 37; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİkdü's-semîn fîmâ yeteʿallaku bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29[a]; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-akyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 9, 13, 16, 33, 46-48; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 201; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şeref Müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzîm ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 3, 4; A. Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, I, 117-118, 330, 333, 471; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 11, 65; İbrâhim Süleyman el-Âmilî, el-Evzân ve'l-mekādîr, Beyrut 1381/1962, s. 26-28; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, London 1965, s. 218-221, 244;

Cevâd Ali, el-Mufassal, VII, 628, 629; Nuri Pere, Osmanlılarda Madenî Paralar, İstanbul 1968, s. 36; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Harâc ve'n-nüzumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 342, 344, 350, 355; M. Necmeddin el-Kürdî, el-Mekādîrü'ş-şerʿiyye ve'l-ahkâmü'l-fıkhiyyetü'l-müteʿallika bihâ, [baskı yeri yok] 1403/1984 (Matbaatü's-Saâde), s. 42; Sami K. Hamarneh, "Unification of Weight and Measure Standarts in Islamic Medicine", Health Sciences in Early Islam (ed. Munawar A. Anees), Blanco 1984, II, 53, 55; Turhan Baytop, Türk Eczacılık Tarihi, İstanbul 1985, s. 153, 156, 160; Halil İnalcık, Studies in Ottoman Social and Economic History, London 1985, s. X/325, 340; Mustafa ez-Zehebî, "Tahrîrü'd-dirhem ve'l-miskāl ve'r-rıtl ve'l-mikyâl ve beyânü mekādîri'n-nükūdi'l-mütedâvile bi-Mısr", en-Nükūdü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümmiyyât (nşr. Anistâs el-Kermelî), Kahire 1987, s. 88; M. H. Sauvaire, "Materiaux pour l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, XV (1880), s. 247-251; a.mlf., "Materiaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., III (1884), s. 422-425; J. A. Decourdemanche, "Etude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhems arabes", Revue Numismatique, XII, Paris 1908, s. 209-239; G. Ferrand, "Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVIe et XVIIe siècles", JA, XVI (1920), s. 215, 235; CI. Huart, "Dânak", İA, III, 467; Pakalın, I, 392, 424; Dihhudâ, Lugatnâme, XIII/A, s. 188.

Cengiz Kallek

DANIŞMAN, Sakıp

(1893-1968)

Erzurum müftülerinden.

Erzurum'da doğdu. Zeynel Camii hatibi Müderris Ali Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta hâfız oldu. İlk tahsilinden sonra devrin büyük âlimlerinden "Yetim Hoca" diye bilinen Mustafa Efendi'nin derslerine devam edip icâzetnâme aldı (1911). Açılan bir imtihanı kazanarak Zeynel Camii yanındaki Halil Efendi Medresesi müderrisliğine tayin edildi (1917). Erzurum'da Dârülhilâfe Mektebi'nin açılmasıyla burada ma'lûmât-ı hukūkıyye, ulûm-ı dîniyye, Arapça, tefsir ve hadis hocalığı, bir ara da bu mektebin müdürlüğünü yaptı (1918-1924).

Dârülhilâfe Mektebi'nin kapanması üzerine fahrî olarak dârülhuffâz muallimliğinde bulundu ve yüzlerce hâfız yetiştirdi (1924-1943). 1943'te Erzurum müftü müsevvidliği görevine getirildi. Bir ara Erzincan müftü vekilliği de yapan Sakıp Danışman 1948 yılında Erzurum bölge vâizliğine tayin edildi. 1960'ta Erzurum müftüsü oldu ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.

Sakıp Danışman Arapça ve Farsça'nın inceliklerine vâkıf, dinî ilimler ve özellikle ferâiz konusunda derin bilgi sahibiydi. Ayrıca takvâsı ile tanınmıştı. Kırk beş yıl aralıksız Ayas Paşa Camii'nde hatimle sabah ve teravih namazlarını kıldırmış, hocası Mustafa Efendi'nin medresesinde kırk yılı aşkın bir süre ders vermiş ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Sakıp Danışman'ın hutbelerini, konferanslarını, fetvalarını ve çeşitli makalelerini topladığı Sohbetler ile Kehf sûresinin sonuna kadar yazdığı Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri adlı basılmamış iki eseri vardır.

Üç dönem Erzurum milletvekilliği, ayrıca Ulaştırma ve Kültür bakanlıkları yapmış olan Rıfkı Danışman Sakıp Danışman'ın oğludur.

BİBLİYOGRAFYA

Sakıp Danışman'ın Diyanet İşleri Başkanlığı'nda bulunan sicil dosyası ile ailesi ve hayatta bulunan talebelerinden alınan şifahî bilgilerden faydalanılmıştır.

Mehmet Nuri Yılmaz

DÂNÎ

الداني

Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî (ö. 444/1053)

Endülüslü kıraat âlimi.

371'de (981) muhtemelen Kurtuba'da doğdu. Önceleri İbnü's-Sayrafî diye anılmakta iken uzunca bir süre yaşadığı Dâniye'ye nisbetle Dânî diye meşhur oldu. Kendi ifadesine göre tahsil hayatına on dört yaşında başladı. Kurtuba, İstice (Ecija), Beccâne (Pechina), Sarakusta (Zaragoza) ve diğer sahil şehirlerinde pek çok hocadan ders aldı. Babasının vefatından dört yıl sonra (397/1006) Doğu ülkelerindeki âlimlerden faydalanmak üzere seyahatlere başladı. Kayrevan, Mısır, Mekke ve Medine'de birçok hocadan kıraat, tefsir, hadis, fıkıh vb. ilimleri okudu. Bu arada hac görevini de yerine getirdi. İki yıl sonra Kurtuba'ya dönerek 403 (1012) yılına kadar burada yaşadı. O yıllarda sürüp giden saltanat kavgaları ve Berberîler'in halka olan baskıları yüzünden memleketinden ayrılmak zorunda kaldı ve Sarakusta'ya göç etti. Daha sonra 409'da (1018) Dâniye'ye, oradan da aynı yıl Mayurka'ya (Majorka) geçti ve burada sekiz yıl kaldı. 417 (1026) yılında İspanya'nın doğusunda Belensiye (Valencia) eyaletine bağlı bir liman şehri olan Dâniye'ye yerleşti ve vefatına kadar bu şehirde yaşadı. Burada âlim dostu Emîr Mücâhid b. Yûsuf'un, onun vefatından sonra da yerine geçen oğlu Ali b. Mücâhid'in yakın ilgi ve dostlukları sayesinde -gençliğindeki sıkıntılı yılların aksine-huzurlu bir hayat geçirmiş olmalıdır. Dânî, 14 Şevval 444 (6 Şubat 1053) Pazartesi günü Dâniye'de vefat etti ve Emîr Ali b. Mücâhid'in de katıldığı büyük bir törenle aynı yerde defnedildi.

Ebû Amr ed-Dânî, pek çok hocası arasında Ubeydullah b. Seleme el-Yahsubî, Abdülazîz b. Ca'fer, Fâris b. Ahmed el-Hımsî, Tâhir b. Abdülmü'min el-Halebî ve Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî'den Kur'an ve kıraat; Halef b. İbrâhim el-Hâkānî'den kıraat, hadis ve fıkıh; Hasan b. Süleyman el-Antâkî'den kıraat ve tefsir; dayısı Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî'den kıraat, Arapça ve ferâiz; Ali b. Muhammed el-Maârifî'den de

hadis ve fıkıh okumuştur.

Yetiştirdiği talebeleri arasında kendi oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed b. Osman, ayrıca Abdurrahman b. Muhammed el-Kurtubî, Halef b. İbrâhim et-Tuleytulî, Abdullah b. Sehl el-Mürsî, Muhammed b. Halef el-Kurtubî ve Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh gibi isimler zikredilebilir.

İtikadda Eş'arî, fıkıhta Mâlikî olan Dânî, kaynaklarda dindarlığı ve ilimdeki kudretiyle övülmüş, üstün bir zekâ ve kuvvetli bir hâfızaya sahip olduğu zikredilmiştir. Bizzat kendisi de, "Gördüğüm her şeyi yazdım, yazdığım her şeyi ezberledim ve ezberlediğim hiçbir şeyi unutmadım" demiştir.

Dânî gerek kendi zamanına kadar telif edilmiş kitaplarda bulunan, gerekse şifahî olarak kendisine ulaşan bilgileri ilmî süzgeçten geçirerek eserlerinde toplamış, bugüne kadar gelmeyen pek çok kitabın ve ağızdan ağıza nakledilen bilgilerin sağlam ve güvenilir bir kaynağı olmuştur. İbn Beşküvâl (ö. 578/1183), Sehâvî (ö. 643/1245), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), Zehebî (ö. 748/1348),

Zerkeşî (ö. 794/1392), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî (ö. 911/1505) eserlerinde Dânî'nin, büyük bir bölümünün günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen kitaplarından çokça faydalanan ve nakillerde bulunan müelliflerden bazılarıdır. Öte yandan bazı eserlerinin yazma nüshalarının pek çok ülkede mevcut olması, onun kitaplarının çok yaygın ve benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Dânî'nin Arap dili ve edebiyatını iyi bildiği, şiirler yazdığı da kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır.

Eserleri. Ebû Amr ed-Dânî'nin 120 kadar eseri olduğu ve bunların isimlerini kendisinin bir urcûze* içinde zikrettiği kaydedilmektedir. Gānim Kaddûrî Hamed, Dânî'nin 119 eserini ihtiva eden ve kimin tarafından hazırlandığı bilinmeyen Câmiu'l-Ezher Kütüphanesi'ndeki üç varaklık bir listeyi müellifin et-Tahdîd fi'l-itkān ve't-tecvîd adlı kitabının başında neşretmiştir. Bu listenin incelenmesinden kıraat ilmi yanında akaid, hadis usulü ve tabakat konularında da telifleri bulunduğu anlaşılan Dânî'nin günümüze ulaşan önemli eserleri şunlardır: 1. Câmiʿu'l-beyân fi'l-kırâʾâti's-sebʿ*. Kıraata dair yazdığı en büyük eseridir. Kitap üzerinde Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Kemal Atik tarafından bir

doktora tezi hazırlanmıştır. Atik eserin edisyon kritiğini yapmış ve baş tarafına Dânî'nin hayatı ve eserlerine dair seksen sekiz sayfalık bir de mukaddime eklemiştir. 2. et-Teysîr* fi'l-kırâ˒âti's-sebʿ. Müellifin yedi kıraata dair yazdığı en meşhur ve muhtasar eseridir. Çeşitli ülkelerdeki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan eser Otto Pretzl tarafından neşredilmiş (İstanbul 1930), daha sonra muhtelif ofset baskıları yapılmıştır. 3. el-Muhkem* fî nakti'l-mesâhif. Mushaf'ın noktalanması ve harekelenmesi hakkında olup İzzet Hasan tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1960). Bu neşrin eksik bir nüshaya dayandığını ileri süren Gānim Kaddûrî Hamed, başka bir nüshadan faydalanarak eksik varakları "Evrâkun gayru menşûratin min Kitâbi'l-Muhkem" başlığı altında Mecelletü Külliyyeti'l-İmâmi'l-Aʿzam'ın 1978 yılına ait dördüncü sayısında yayımlamıştır. 4. el-Mukniʿ* fî maʿrifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr. Mushaf'ın imlâsına dair olup Otto Pretzl (İstanbul 1932), Muhammed Ahmed Dehmân (Dımaşk 1940) ve Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire 1978) tarafından neşredilmiştir. 5. el-Müktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ˒. Câyid Zeydân Muhlif (Bağdad 1403/1983) ve Yûsuf Abdurrahman Mer'aşlî'nin (Beyrut 1404/1984) tahkikleriyle neşredilmiştir. 6. et-Taʿrîf fi'htilâfi'r-ruvât ʿan Nâfiʿ. Tihâmî er-Râcî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Rabat 1403/1982). 7. el-Beyân fî ʿaddi âyi'l-Kur˒ân. Âyetlerin sayısı, tahmîs, ta'şîr, cüz gibi konular üzerinde durulan eserin sonunda sahâbe ve tâbiîn neslinin Kur'an hatmiyle ilgili uygulamalarının ele alındığı bir bölüme yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 18/3, İbrâhim Efendi, nr. 14/3; İÜ Ktp., nr. A. 2085; ayrıca bk. GAL Suppl., I, 720). 8. et-Tehzîb li'nfirâdi e˒immeti'l-kırâ˒ati's-sebʿa. et-Tehzîb limâ teferrade bihî küllü vâhidin mine'l-kurrâ˒i's-sebʿa adıyla da zikredilen eserin bilinen iki yazma nüshasından biri İzmir Millî Kütüphanesi'nde (nr. 1385/1, vr. 1b-27[a]), diğeri Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 39/2). 9. el-İdgāmü'l-kebîr (et-Tafsîl fî mezhebi Ebî ʿAmr fi'l-idgāmi'l-kebîr). Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatinde yer alan "idgām-ı kebîr" konusunun incelendiği eserin yazma bir nüshası British Museum'da (nr. 3067), diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Şehid Ali Paşa, nr. 28) bulunmaktadır. 10. et-Tahdîd fi'l-itkān ve't-tecvîd. Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi, nr. 40, Cârullah Efendi, nr. 23/3) ve İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 2650) kütüphaneleriyle Dublin'de (Chester Beatty, nr. 3653) yazma nüshaları bulunan eser, Gānim Kaddûrî Hamed'in tahkikiyle neşredilmiştir (Bağdad 1407/1988). 11. el-Mûdıh li-mezâhibi'l-kurrâ˒ ve'htilâfihim fi'l-fethi ve'l-imâle. Kahire'de Câmiu'l-

Ezher (Kırâat, nr. 103, vr. 23-73) ve İstanbul’da Köprülü (nr. 32, vr. 1ª-125ª) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. 12. Mehâricü’l-huruf ve ecnâsühâ. Risâle fî mehârici’l-hurûf adını taşıyan yazma bir nüshası Paris’tedir (Bibliothèque Nationale, nr. 610). 13. ez-Zâ˒ât fi’l-Kur˒âni’l-kerîm. Ali Hüseyin el-Bevvâb’ın tahkikiyle neşredilmiştir (Riyad 1985). 14. el-Fark (et-Temyîz li’l-farḳ) beyne’d-dâd ve’z-zâ˒ fî kitâbillâhi ˓azze ve celle ve fi’l-meşhûri mine’l-kelâm. Yazma bir nüshası Madrid’dedir (Millî Müze, nr. 5075). 15. Risâletü’t-tenbîh ˓ale’l-hatâ˒ ve’l-cehl ve’t-temvîh. Dânî’nin çağdaşı Ebü’l-Abbas el-Mehdevî’nin kıraat ilmiyle ilgili bazı görüşlerinin tenkit edildiği eserin yazma bir nüshası Fas’ta Tıtvân’dadır (Hizânetü’l-âmme, nr. 881, vr. 320-327). 16. el-Îcâz ve’l-beyân fî usûli kırâ˒ati Nâfi˓. Bir nüshası Paris Bibliothèque Nationale’de kayıtlıdır (nr. 592). 17. Muhtasar fî mezâhibi’l-kurrâ˒i’s-seb˓a. Bingazi’de (Garyounis Üniversitesi Ktp., nr. 1728) ve Adana’da (İl Halk Ktp., nr. 191) birer nüshası bulunmaktadır. 18. Tezkiretü’l-hâfız li-terâcümi’l-kurrâ˒i’s-seb˓a ve’ctimâ˓ihim ve’t-tifâkıhim fî hurufi’l-ihtilâf. Yazma bir nüshası İzmir Millî Kütüphanesi’ndedir (nr. 1385/2, vr. 27b-58ª).

Dânî’nin eserleri arasında önemli bir yeri olan ve günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Tabakātü’l-kurrâ˒ ve’l-mukri˒în

adlı yirmi cüz hacmindeki kitabı, daha sonra telif edilmiş pek çok tabakat kitabının, özellikle Zehebî’nin Ma˓rifetü’l-kurrâ˒i’l-kibâr’ı ile İbnü’l-Cezerî’nin Gāyetü’n-nihâye fî tabakāti’l-kurrâ˒ adlı eserlerinin belli başlı kaynakları arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dânî, et-Tahdîd fi’l-itkān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1407/1988, nâşirin girişi, s. 7-54; a.mlf., el-Müktefâ fi’l-vakfi ve’l-ibtidâ˒ (nşr. Câyid Zeydân Muhlif), Bağdad 1403/1983, nâşirin girişi, s. 19-42; a.e. (nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar‘aşlî), Beyrut 1404/1984, nâşirin girişi, s. 21-44; a.mlf., et-Ta˓rîf fi’htilâfi’r-ruvât ˓an Nâfi˓ (nşr. Tihâmî er-Râcî), Rabat 1403/1982, nâşirin girişi, s. 7-68; İbn Beşküvâl, es-Sıla, s. 405-407; Dabbî,

Bugyetü'l-mültemis, s. 411-412; Yâkūt, Muᶜcemü'l-üdebâ᾿, XII, 124-128; Zehebî, Maᶜrifetü'l-kurrâ᾿, I, 406-409; a.mlf., Tabakātü'l-huffâz, III, 17; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 1120; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müzheb, II, 84-85; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 503-505; Süyûtî, Tabakātü'l-huffâẓ (Ömer), s. 429; a.mlf., Târîhu'l-hulefâ᾿, s. 423; Dâvûdî, Tabakātü'l-müfessirîn, I, 373-377; Taşköprizâde, Miftâhu's-saᶜâde, II, 47; Makkarî, Nefhu't-tîb, II, 135-136; Bustânî, DM, II, 280; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 744; Hediyyetü'l-ᶜârifîn, I, 653; Serkîs, Muᶜcem, I, 861; Brockelmann, GAL, I, 516-517; Suppl., I, 719-720; Ziriklî, el-Aᶜlâm, IV, 366; Abdüsselâm Ahmed el-Kennûnî, el-Medresetü'l-Kur᾿âniyye, Rabat 1401/1981, I, 80-114; Ali Yardım, İzmir Millî Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu, İzmir 1992, I, 18-19; Abdurrahman Çetin, Ebû ᶜAmr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmiᶜu'l-Beyân (doktora tezi, 1980), Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, s. 43-211; el-Fihrisü'ş-şâmil (mahtûtâtü'l-kırâ᾿ât), Amman 1987, I, 30-78; Ahmed Mustafa Hâfız, "Ebu ᶜAmr ed-Dânî", ME, L/9 (1985), s. 1444-1450; Moh. Ben Ceheneb, "Dânî", İA, III, 467-468; Muhammed b. Şehîb, "ed-Dânî", DMİ, IX, 116; Ed., "al-Dānī", EI² (İng.), II, 109-110; İbrâhim Medkûr el-Kalamâvî v.dğr., el-Mevsûᶜatü'l-ᶜArabiyye, Kahire 1972, s. 779.

Abdurrahman Çetin

DANİMARKA

Kuzey Avrupa’da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Kuzey deniziyle Baltık denizi arasında uzanan Jutland (Jylland) yarımadası ile çevresindeki irili ufaklı birçok adanın üzerine yayılmış olan Danimarka’nın yüzölçümü, deniz aşırı Grönland ve Faeroe Islands toprakları dışında 43.093 km^2, nüfusu 5.167.000’dir (1992). Tek meclisli meşrutî monarşi ile yönetilir; başşehri 1.337.114 nüfuslu (1990) Kopenhag (København), diğer önemli şehirleri Arhus (200.188), Odense (138.986) ve Alborg’dur (113.599).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Yüksekliği hiçbir yerde 200 metreyi bulmayan alçak topraklardan oluşan Danimarka’nın ana gövdesini, güney-kuzey doğrultusunda uzanan Jutland yarımadası meydana getirir. Ülkenin en yüksek noktasını teşkil eden Yding Skovhøj zirvesi de (173 m.) burada bulunmaktadır. Toplam arazinin % 30’unu oluşturan 480 civarındaki adadan sadece 100 kadarında iskân vardır ve bunların en büyüğü Kopenhag’ın da üzerinde yer aldığı Zealand’dır (Sjaelland). Ülke yüzeyinin ancak onda biri ormanlarla kaplıdır. En büyükleri 158 km. uzunluğundaki Gudena olan akarsular sayıca çok, fakat boyca kısadır. Özellikle Jutland yarımadasının kuzey taraflarında birçok göl mevcuttur.

İklim okyanus iklimi karakterinden karasal iklime geçiş özelliği gösterir. En sıcak ay (temmuz) ortalaması 17º, en soğuk ay (şubat) ortalaması ise 0º dolaylarındadır. Bir kuzey ülkesi olmasına rağmen sıcak deniz akıntılarının etkisiyle kışları fazla soğuk geçmez. Genellikle ilkbahar ve sonbahar

aylarında yağmur alan ülkenin yıllık yağış miktarı 500 mm. ile 800 mm. arasında değişir. Nüfus yoğunluğu km^2/120 olan Danimarka bu yönüyle komşularından çok öndedir (İsveç km^2/21, Norveç km^2/13). Ancak nüfus ülkenin her tarafına eşit biçimde dağılmayıp daha çok Jutland yarımadasının doğusuyla adalar üzerinde toplanmıştır ve halkın üçte birinden biraz fazlası (% 35) dört büyük şehirde (Kopenhag, Arhus, Odense ve Alborg), dörtte birinden fazlası ise (% 26) bunlardan yalnız Kopenhag'da yaşamaktadır.

Etnik bakımdan ülke nüfusunun % 97,1'ini Danimarkalılar, bunların dışındaki en büyük grubu ise % 0,5'lik bir oranla Türkler oluşturur; ayrıca öbür İskandinavlar'la değişik ülkelerden gelen yabancılar da mevcuttur. Resmî dil Danca'dır. Din bakımından büyük çoğunluğu Evanjelik Lutherci hıristiyanlar meydana getirir (% 89). İstatistikler Danimarka'daki müslümanların sayısı hakkında bilgi vermemekteyse de etnik durumla ilgili olarak Türkler'in oranını % 0,5, İranlılar'ınkini % 0,2 göstermekte ve buradan da müslümanların oranının % 1'e yakın olacağı hükmüne varılabilmektedir. Buna göre müslümanların, ülkede % 0,6 oranında bulunan Katolikler'den daha kalabalık olduğu söylenebilir.

Danimarka, topraklarının büyük bir kısmının (% 63) ve ikliminin elverişliliği sebebiyle tarımda önemli gelişmeler göstermiş, bu alanda dünyanın en ileri ülkelerinden biri haline gelmiştir. Ekim alanları içinde hububata ayrılan bölüm geniş yer tutar. Tahıl çeşitleri arasında ilk sırayı, bira üretiminin çokluğundan dolayı yılda 5 milyon tona yakın rekolte ile arpa alır. Önemli ölçüde şeker pancarı ve patates gibi besin değeri yüksek tarla bitkileri de yetiştirilir.

Çayır ve otlakların ülke yüzeyinin beşte birini kaplaması Danimarka'yı hayvancılık, süt ve sütten yapılmış gıda maddeleri açısından dünyada söz sahibi bir ülke haline getirmiştir; et ve et ürünleri satışı bakımından dünyada ilk sırayı alır. Ülkede en fazla domuz (1988'de 9 milyondan fazla) ve sığır (2 milyondan fazla) beslenir. Ayrıca balık ve diğer deniz ürünleri satışı, ihracat içinde % 5 gibi küçümsenmeyecek bir orana sahiptir.

Ülke yer altı kaynakları bakımından zengin sayılmaz. Bununla birlikte dışarıdan alınan kömür, İsveç'ten getirilen elektrik enerjisi ve 1974'ten beri

Kuzey denizinden çıkarılan petrol sayesinde endüstri gelişmiş ve çeşitlenmiştir. Başlıca endüstri kolları arasında petrokimya, konservecilik, biracılık, dokuma ve kâğıt imalâtı, gemi, gemi makina ve gereçleriyle tarım araçları ve porselen yapımı yer alır. Çalışan nüfusun % 60'ı sanayi sektöründe hizmet vermektedir. Mâmul madde satışı ihracatın yarıdan çoğunu oluşturur. En fazla ticaret yapılan ülkeler Almanya, İsviçre, İngiltere, Hollanda ve Amerika Birleşik Devletleri'dir.

II. TARİH

Danimarka'nın tarihi milâttan önce III. binyıla kadar gitmekte ve yapılan kazılar daha yakın çağlarda buranın Romalılar'la ve Bizanslılar'la ilişkileri olduğunu göstermektedir. Ülkeye önceleri Britanya adaları üzerinden sırasıyla Keltler ve Angller'le Saksonlar gelerek kabile temelinde örgütlendiler. VI. yüzyılda ise İsveç'ten gelen İskandinav kökenli Danlar Zealand adasında ilk Danimarka devletini kurdular. Adını efsanevî kralları Dan'dan alan ilk hânedan, VIII. yüzyılın sonlarında denizden saldıran Vikingler (Normanlar) tarafından iktidardan uzaklaştırıldı ve ülke daha güçlü bir krallık haline geldi. IX. yüzyılın başlarında İmparator Charlemagne'ın putperest kuzey kavimlerine Hıristiyanlığı kabul ettirmek için uyguladığı baskıya şiddetle karşı koyan Norman krallarından Harald Klak, 826 yılında bir ayaklanma sonucu ülkesinden kaçarak Charlemagne'ın yerine geçen oğlu Dindar Louis'ye sığınmak zorunda kaldı ve onun yanında kendi isteğiyle

Hıristiyanlığı kabul etti; geri dönüp tahtı tekrar ele geçirdiğinde de bu dini halkına benimsetti. XI. yüzyılın başlarında İngiltere'yi zapteden ve veraset yoluyla Norveç'i de ele geçiren Danimarka Krallığı büyük bir imparatorluk haline geldiyse de kısa sürede dağıldı ve eski krallık da ikiye bölündü. XIV. yüzyılın sonlarına doğru İsveç, Norveç ve Danimarka Kalmar Birliği adıyla tek bir devlet halinde birleştiler (1397). İsveç'in 1523'te ayrılmasına rağmen Danimarka ile Norveç birliği muhafaza ettiler ve özellikle XV-XVI. yüzyıllarda Kuzey Avrupa'da Danimarka adıyla güçlü bir devlet olarak kaldılar. 1536'da devlet dininin Protestanlığa dönüştürülmesi üzerine Katolikler'le Luterciler arasında mezhep çatışmaları çıktı. XVII. yüzyılda bölgede nüfuz kurmak için İsveç'le sürdürdüğü savaşlarda başarısız olan Danimarka, ancak XVIII. yüzyılda siyasî ve iktisadî bakımdan büyük bir

devlet niteliği kazandı; denetimini ele geçirdiği Belt ve Sund boğazlarındaki ticaret yollarından büyük imkânlar sağladı. XIX. yüzyılın başlarında Fransa ile birlikte hareket eden Danimarka Napolyon'un yenilmesi üzerine Kiel Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı (1814) ve Norveç'i kaybetti. Bu yüzyılın ilk yarısında, bir yandan savaşlarda çökmüş olan ekonominin kalkındırılmasına önem verilirken bir yandan da diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi liberal gelişmeye fırsat tanındı. 1834'te parlamento kuruldu ve 1848'den sonra hükümette liberaller de yer aldı. 1849 yılında mutlak monarşiye son veren ve demokratik esaslara dayanan bir anayasa ilân edildi. 1864'te anayasada yapılan bir değişiklikle çift meclisli (Landsting ile Folketing) bir sistem benimsendi, 1915'te de kadınlara seçim hakkı tanındı.

XX. yüzyılın başında sol partiler iktidara geldiler ve önemli yenilikler yaparak gelişmiş bir demokrasi kurmaya çalıştılar. I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmayı başaran Danimarka, Versailles Antlaşması uyarınca yapılan halk oylamasıyla Schleswig'in kuzeyine sahip oldu. İzlanda'ya önce özerklik (1918), daha sonra bağımsızlık (1920) verilmekle birlikte Danimarka kralı bu ülkenin de hükümdarı olarak kaldı. İki dünya savaşı arasındaki dönemde ekonomi, eğitim ve sosyal alanlarda büyük bir ilerleme gösteren ülke, 1939'da Almanya ile saldırmazlık paktı imzalamış olmasına rağmen Nisan 1940'ta Alman birlikleri tarafından işgal edildi. Kasım 1941'de Anti-Komintern Pakt'a katıldı. 1943'te Naziler'e karşı örgütlü mücadele başlatıldı. 1945'te Almanlar'ın ülkeden çekilmeleri üzerine anayasal monarşi yönetimi yeniden kuruldu ve IX. Frederik kral oldu. Batı Avrupa ülkelerinin yıkılan ekonomilerini ayağa kaldırmak için devreye sokulan Marshall planı yardımını kabul eden Danimarka Nisan 1949'da NATO'ya girdi. Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'nın ve Avrupa Konseyi'nin kurucu üyesi olan ülkede 1953 yılında yeni bir anayasa kabul edildi ve bu anayasa ile tek meclisli (Folketing) bir sisteme geçildi. Kral IX. Frederik'in ölümü (1972) üzerine II. Margareth tahta çıktı. 1972'de Avrupa Ekonomik Topluluğu'na girip girmeme konusunda yapılan oylamada halkın çoğu olumlu oy kullanınca ülke 1973'te bu teşkilâta üye oldu. 1978'de Grönland'a özerklik verildi ve bir çerçeve yasa yapıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 59-65; Le Grand Roberts des noms propres, Paris 1987, II, 816-819; Quid 1991, Paris 1991, s. 937-938; L. D. Steefel, “Denmark”, EAm., VIII, 679-685; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 42-43; The Illustrated Encyclopedia of Mankind (ed. R. Carlisle), London 1978, IV, 458-461; Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, III, 801-816; Büyük Larousse, İstanbul 1986, V, 2870; EBr.2, XVII, 226-232.

DİA

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Danimarkalılar’ın İslâm dini ve müslümanlarla tanışmaları IX. yüzyıla kadar uzanmakta ve ilk karşılaşmanın, ataları olan Vikingler’in ticaret amacıyla Kuzey Afrika ülkelerine yaptıkları seyahatler sırasında gerçekleştiği sanılmaktadır. Bununla birlikte XX. yüzyıla kadar Danimarka halkının müslümanlar ve İslâm dini hakkında pek bir şey bilmediği anlaşılmaktadır. İlk defa 1920’li yıllarda Knud Holmboe adındaki bir gazetecinin Kuzey Afrika’ya yaptığı seyahat sırasında İslâmiyet’i kabul ederek hac için Mekke’ye gitmesinin ve seyahati boyunca tuttuğu notların ülkesindeki gazetelerde yayımlanmasının, halkın İslâmiyet ve o bölgelerdeki müslümanlar hakkında bilgi sahibi olmasına hizmet ettiği bilinmektedir. 1960’lı yıllarda çok sayıda müslüman işçinin çalışmak amacıyla Danimarka’ya gelmesi ise İslâmiyet’in doğrudan tanınmasında başlıca etken olmuştur.

1990 yılında 50.000 civarında bulunan Danimarka’daki müslüman nüfusun büyük çoğunluğunu, bu ülkenin vatandaşı olmayan ve buraya çeşitli müslüman ülkelerden gelen işçiler teşkil etmektedir. Ülke istatistiklerinde nüfusun dinî özelliklerine yer verilmediğinden hem Danimarkalılar’ın hem de yabancıların bu durumları hakkında objektif bilgi edinilememekte, ancak

işçi ve göçmenlerin geldikleri ülkedeki en büyük din dikkate alınarak bir kanaate varılabilmektedir. Buna göre, 1990 rakamlarıyla Danimarka'da göçmen statüsünde bulunan toplam 150.644 kişiden 27.929'unun Türkiye, 8362'sinin İran, 6285'inin Pakistan, 2703'ünün Fas ve 684'ünün de Ürdün pasaportu taşımasından bu 43.260 kişinin müslüman olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Bunların dışında diğer İslâm ülkelerinden gelenlerle Rusya, Bulgaristan, Romanya, Yugoslavya, Yunanistan ve Arnavutluk gibi ülkelerden gelen işçiler arasındaki müslümanların da en az 5-6000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca evlenme ve ihtidâ yoluyla İslâmiyet'i kabul eden 2500-3000 Danimarkalı da hesaba katıldığında bu ülkedeki müslüman nüfusun 50.000'e ulaştığı söylenebilir.

Bugün Danimarka'da farklı etnik gruplara mensup olan müslümanlar arasında çeşitli amaçlarla dernek, vakıf ve merkez adı altında pek çok teşkilât kurulmuş bulunmaktadır. Genellikle çocuklara dinî ve millî kültür verilerek kimliklerinin korunması ve karşılaşılan ortak problemlerin cemaat dayanışmasıyla çözülmesi ihtiyacından doğan bu tür kuruluşların çoğu başşehir Kopenhag'da

toplanmıştır. Bu arada Pakistanlılar'ın daha çok kurs ve mescidler, Araplar'ın da İslâm kültür merkezleri açtıkları görülmektedir. Etnik bakımdan en kalabalık grubu oluşturan Türkler arasında, 1984 yılında Türkiye Büyükelçiliği bünyesinde yer alan din hizmetleri müşavirliğinin çalışmaya başlamasına kadar bir düzensizlik vardı. Bu tarihten sonra teşkilâtlanma yarışına giren Türkler'in en önemli kuruluşu Danimarka Türk Diyanet Vakfı olmuştur. Ülkedeki müslüman Türkler'e hizmet vermek amacıyla kurulan vakıf, din hizmetleri müşavirliği ile iş birliği yaparak Kopenhag ve diğer şehirlerde toplam otuz altı adet Türk kültür merkeziyle birçok cami, Kur'an kursu, kütüphane ve lokal açmış, bu merkezlere Türkiye'den din görevlilerinin tayin edilmesiyle dinî hizmetlerde bir iyileşme sağlanmıştır. Ayrıca Danimarka Türk Diyanet Vakfı'na bağlı olarak faaliyet gösteren cenaze nakli yardımlaşma fonu, Türkler'in bu alandaki ihtiyaçlarına cevap vermektedir.

Aralarında Türkiye'nin de bulunduğu bazı İslâm ülkeleri Kopenhag büyükelçilerinin üyesi olduğu Islamic Cultural Center Scandinavia, çalışmalarıyla İslâm'ın temsil ve tanıtılmasında önemli bir rol

oynamaktadır. İbadet yerleri açıp görevlilerini tayin etmek, kültür merkezleri kurmak, İslâmî usullerle hayvan kesimi yaptırmak ve dinî yayınlar temin etmek gibi amaçları bulunan bu merkezin en önemli faaliyeti, Kopenhag'da İslâm kültür merkezi sitesinin kuruluşuyla ilgili çalışmalardır. Halen arsası satın alınarak projelendirilmesi yapılmış olan sitenin inşaatıyla ilgili hazırlıklar sürdürülmektedir. 1992 yılında Kur'ân-ı Kerîm'in Danca'ya sağlıklı biçimde tercümesi, İslâm'ın doğru olarak tanıtımı, dinî bayram günlerinin resmî tatiller arasına aldırılması, İslâmiyet'in hükümete resmî din olarak kabul ettirilmesi ve İslâmî usullerle kesim yapacak bir mezbahanın tesisi gibi meseleleri halletmek amacıyla Dansk Islamisk Rad (Danimarka İslâm Konseyi) adında başka bir teşkilât daha kurulmuş bulunmaktadır.

İslâmiyat Çalışmaları. Danimarka'da İslâm'la ilgili çalışmalar, şarkiyat konusunda olduğu gibi diğer Avrupa ülkelerine nisbetle hem geç başlamış hem de zayıf kalmıştır. İlk defa F. Kall (ö. 1775) Kopenhag Üniversitesi'nde İslâmiyet üzerine ders verirken Kral V. Frederik'in İslâm dünyasına gönderdiği ilim heyetinde görevli Danimarka asıllı Alman coğrafyacısı C. Niebuhr da 1761-1767 yılları arasında Mısır, Arabistan, Hindistan, İran, Suriye, Kıbrıs ve Anadolu'yu içine alan bir geziye katıldı. Niebuhr İstanbul üzerinden Danimarka'ya dönünce seyahat gözlem ve hâtıralarını Beschreibung von Arabien (København 1772) ve Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern (I-II, København 1774-1778) adlı iki kitapta yayımladı. Aynı dönemde Almanya'da yetişen Danimarkalı müsteşrik J. Adler ise XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl başlarında yaptığı önemli çalışmalarla dikkati çekti. Önce Kopenhag'daki Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunan kûfî yazmaların katalogunu hazırlayarak bastıran Adler (Descriptio codicum quorundam Cuficorum in Bibl. regia Hafniensi, København 1780), daha sonra I. cildi J. J. Reiske tarafından neşredilmiş olan (Leipzig 1754) Ebü'l-Fidâ tarihinin geri kalan kısmını Latince'ye tercüme ederek beş cilt halinde yayımladı (Annales moslemici, Leipzig 1754; København 1789-1794). XIX. yüzyılda Danimarka'da şarkiyat ve dolayısıyla İslâmiyat çalışmalarında önemli bir ilerleme kaydedildi. Hindistan-İran uzmanı R. Rask, S. de Sacy'nin yanında yetişen J. L. Rasmussen ve L. N. Boisen, Doğu dilleri ve tarihi alanında önemli eserler verdiler. Kopenhag Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunan Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe yazmaların katalogunu hazırlayan A. F.

van Mehren, bunun arkasından Hay b. Yakzân risâlesini (L'allégorie mystique Hayy ben Yagzân, Leiden 1886) ve İbn Sînâ ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî üzerine, başlıcaları Prov., Islams Reform ved Abu'l-Hasan el-Ashari... (Kjøbenhavn 1877) ve Avicenna's Forhold til Islam og Hans Anskuelser om... (Kjøbenhavn 1883) olan bazı çalışmalarını yayımladı.

XX. yüzyılda O. R. Besthorn, F. Buhl, J. Ostrup, A. Christensen ve J. Pedersen gibi şarkiyatçılar önemli çalışmalar gerçekleştirdiler. Hem gazeteci hem bir ilim adamı olan Besthorn, Ortaçağ Endülüs Arapçası üzerinde çalışarak bu alana katkılarda bulundu. Danimarka'da yetişen meşhur şarkiyatçılardan F. Buhl, Kopenhag Üniversitesi Sâmî diller kürsüsünde görev yaparken İslâm dini ve coğrafyasıyla ilgili çalışmalarının yanı sıra Encyclopedie de l'Islam'a yazdığı çeşitli makalelerle de dikkat çekti. Özellikle Muhammeds Liv (København 1903), Alidernes stilling til de Shi'itiske Bevaegalser under Umajjaderne (København 1910-1911) ve Ali som praetendent og Kalif (København 1921) gibi çalışmalarıyla tanınan Buhl'ün ayrıca Filistin coğrafyasıyla ilgili çeşitli eserleri bulunmaktadır. Fars dili ve edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarla dikkat çeken J. Ostrup'un Profeten Muhammed (København 1911) ve Islam: Den Muhammedanske Religion og dens historiske Udvidling i Kortfattet Fremstilling (København 1914) adlı eserleri bulunmaktadır. Bunların dışında A. Christensen Arap ve Fars edebiyatıyla yakından ilgilenerek Muhammedanske Digtere og Taenkere (København 1906) ve Om Laegekunts hos Perserne (København 1917) adlı eserleri telif etti; ayrıca Ebü'l-Meâlî'den Abü'l-Maâli: Fremstilling af Religionerne adını verdiği bir tercüme yayımladı (København 1916). İslâm kültürüne dair çalışmalarıyla ismini duyuran J. Pedersen Al-Azhar. Et Muhammedansk Universitet (København 1922), Islams Kultur (København 1928), Den arabiske Bog (København 1946), Islam og dens forhistorie (I-III, København 1968) adlı kitaplarının yanında bir de Kur'an tercümesi hazırladı (Koranen, København 1919). E. L. Pedersen ise Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition (Copenhagen 1964), Litteratur om Islam (København 1968) ve Islam. Faellesskabog Livsvej (Danmark 1984) adındaki önemli eserlerin sahibidir.

Danimarka'da 1960'lara kadar yalnız akademik seviyede yapılan İslâm'la ilgili yayınların bu tarihten itibaren daha çok popüler alanda arttığı görülmekte ve bunda müslüman işçilerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bir

yandan İslâmiyet'i ve müslümanları işçilerin şahsında tanıma imkânı bulan Danimarkalılar'ın ilgi ve merakı, öte yandan işçi çocuklarının din eğitimi ihtiyacı popüler nitelikte yayınların artışını sağlamıştır. Popüler

çalışmalara H. H. Hansen'in Islam (København 1964) ve Islams Kvinder i den naere Orient (København 1967), F. R. J. Verhoeven'in Islam (København 1962), K. Barr'ın Islam, Verdens Religioner (København 1964, 1980), A. S. Madsen'in Muhammed Liv og Laere (København 1967) ve Koranen (I-III, København 1980), M. V. Tronholm'un Islam (København 1970), F. Lokkegaard'ın Muhammed (København 1972) ve J. Jorgen'in Islam Verden (Danmark 1983) adlı eserleri örnek olarak verilebilir. Ayrıca 1989'da müslüman yazar Aminah Echammari'nin Islam Naturens Religion adlı kitabı ve 1991'de Danimarkalı müslümanların lideri durumunda olan Abdülvâhid Pedersen tarafından hazırlanan İslâm dini ve Hz. Peygamber'le ilgili on iki ayrı eser yayımlanmıştır. Akademik seviyedeki çalışmalar ise Kopenhag Üniversitesi'nin bünyesinde bulunan Doğu Dilleri Enstitüsü ile Orta Asya Enstitüsü'nde ve İran Filolojisi, Sâmî Diller ve Doğu Asya Dilleri bölümlerince sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Denmark: An Official Handbook, Copenhagen 1970, s. 201-216; M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 47; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1985, II, 513-529; Data on Denmark: 1990, København 1990, s. 122; J. Pedersen, "ed-Dürûsü'ş-şarkıyye fi'd-Dânmerk" (trc. M. Kürd Ali), MMİADm., IV/4 (1924), s. 170-175; V. B. Metta, "Carsten Niebuhr-1733-1815", IC, VII (1933), s. 502-505; Türk Kültürüne Hizmet Etmiş Danimarkalılar", TK, sy. 8 (1963), s. 40-43; sy. 9 (1963), s. 48-53; "Muslim in Denmark", MW, XIII/51 (1976), s. 2, 7; S. J. Nielsen, "Muslimūn", EI² (İng.), VII, 702; Mecdüddin Keyvânî, "Adler, J. G. C.", DMBİ, I, 171-172.

Hasan Uysal

DÂNİŞ, Mirza Hüseyin

(bk. HÜSEYİN DÂNİŞ)

DÂNİŞGÂH

(bk. ÜNİVERSİTE)

DÂNİŞMEND

دانشمند

Genellikle icâzet alma seviyesine gelmiş, medresede oda sahibi talebeler için kullanılan terim.

“Bilgili, ilim sahibi” anlamına gelen Farsça bir kelime (dâniş-mend) olup başta Sahn-ı Semân (Fâtih) ve Süleymaniye medreseleri olmak üzere büyük medreselerin özellikle icâzet alma seviyesine gelmiş talebelerine bu isim verilirdi. Bunlar medresede oda sahibi idiler ve malî durumu iyi olanların, hizmetlerini görmek üzere yanlarına çömez* alma yetkileri de vardı. Fâtih Külliyesi’ne ait muhasebe defterinde dânişmend yerine “talebe” kelimesinin yer alması, bu iki kelimenin o dönemlerde eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca medrese talebeleri dışında, bazı kaynaklarda kadılık, müderrislik mesleğinde bulunan ilim erbabı da dânişmend sıfatıyla anılmıştır.

Dânişmendlerin statüleri, genellikle okudukları medreseleri de içine alan vakfiyelerde belirlenmiştir. Fâtih vakfiyesine göre Sahn-ı Semân medreselerinin her birinde on beş dânişmend bulunuyor ve kendilerine 2’şer akçe yevmiye ile imaretten ekmek ve çorba veriliyordu. Aynı şekilde Süleymaniye vakfiyesinde, her medresede derslerinde başarılı on beş öğrencinin dânişmend olması ve bunlara vakıftan 2’şer akçe yevmiye ödenmesi şart koşulmuştu. Tıp Medresesi’nde ise tıp tahsili için kabiliyeti olan sekiz dânişmendin okuması öngörülmüştü (Süleymaniye Vakfiyesi, s. 84-85, 87). Dânişmendlere orta öğretim seviyesindeki talebelere ders verme yetkisi de tanınmıştı. Böylece kendileri bir taraftan müderrislerden ders alırken bir taraftan da ders vermek suretiyle öğretim kabiliyetlerini geliştirmiş oluyorlardı.

Dânişmendlikle ilgili olarak zaman zaman bazı önemli problemlerin ortaya çıkması, nizamının korunması amacıyla birtakım düzenlemelere gidilmesine yol açmıştır. Konu ile ilgili bazı ferman ve kaynaklardan anlaşıldığına göre biri icâzet öncesi, diğeri icâzet sonrası olmak üzere iki

önemli problem baş göstermiştir. Tahsil döneminde bazı bilgisiz kişiler himaye veya rüşvet yoluyla, ulemâ çocukları da aileden sahip oldukları imtiyazlarla medresede dânişmend olarak icâzet seviyesine kadar geliyorlardı. Bu durum hâmisi bulunmayan çalışkan talebenin şevkini kırdığı gibi resmî makamlara şikâyetlerine de yol açıyordu. Bu sebeple dânişmendlik nizamının korunması için hemen her dönemde kanun mahiyetinde fermanlar çıkarılmıştır. Nitekim III. Murad'ın İstanbul kadısına gönderdiği 29 Şevval 983 (31 Ocak 1576) tarihli fermanda, birçok kimsenin hak etmediği halde dânişmendlik seviyesine ulaştığı, bunun kānûn-ı kadîm*e aykırı olduğu ve ilmiye mesleğinde karışıklığa yol açtığı belirtilmiştir. Aynı fermanda, medrese talebelerinin bir medreseyi bitirmeden bir üst seviyedeki medresenin müderrisine çeşitli aracılarla gidip kısa zamanda hak etmeden yükselmesi hususundaki şikâyetlere de yer verilmiş ve bu konudaki usul yeniden tesbit edilmiştir. Buna göre bir talebe, medresede üç yıl eksiksiz ilim tahsiliyle uğraştığı sabit olmadıkça dânişmendliğe kabul edilmemelidir. Dânişmendliğe aday olan talebelerin "hâşiye-i tecrîd", "miftâh", "kırklı", "hâriç elli", "mûsıle-i Sahn" derecelerindeki medreselerde belirlenen sürelerde okumadan bir yükseğine kabul edilmeleri halinde bunlar medreseden atılacak ve gerekirse İstanbul dışına sürülecek, onları kabul eden müderrisler ise görevden alınmak suretiyle cezalandırılacaktır. Ancak daha sonra da buna benzer fermanlara rastlanması, dânişmendliğin statüsü ile ilgili problemlerin sürdüğünü göstermektedir.

Medreseden icâzet alan dânişmendlerin başlıca meselesi ise müderrisliğe tayin edilebilmek için tanınmış bir

âlimin kontenjanından "mülâzım" olmalarıdır. Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren medrese mezunu dânişmendlerin çoğalması ve ulemâ çocuklarına liyakata bakılmaksızın öncelik tanınması büyük huzursuzluk doğurmuştu. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bu konuyu topluca padişaha arzeden dânişmendler bunun bir nizama bağlanmasını istemişlerdi. Kanûnî de bu işi devrin Rumeli Kazaskeri Ebüssuûd Efendi'ye havale etmiş ve onun yaptığı düzenlemeler uzun süre uygulanmıştı.

Dânişmendler içinden temayüz edenlerin bürokraside görev yapmaları da mümkündü. Nitekim Celâlzâde Mustafa Çelebi henüz Sahn-ı Semân'da

dânişmend iken Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa'nın dikkatini çekerek onun divan kâtibi olmuştu. Osmanlı toplumunda reâyâdan bir kimse medrese tahsili görerek dânişmend olunca reâyâ olmaktan kurtulup imtiyazlı bir sınıf olan askerî zümreye girer, ancak ailesi reâyâ olarak kalırdı (Lutfî Paşa Âsafnâmesi, s. 41).

XIX. yüzyılda medresede dânişmend olma ve yükselme usulü Cevdet Paşa tarafından etraflı olarak anlatılmıştır (bk. Târih, I, 109).

BİBLİYOGRAFYA

Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 1004, vr. 79; Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1957, s. 74-85, 87; Lutfî Paşa Âsafnâmesi (nşr. Mübahat Kütükoğlu), İstanbul 1991, s. 41; Hoca Sâdeddin, Münşeât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3335/2, vr. 34[a]; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (tıpkıbasım), İstanbul 1956, s. 103; Cevdet, Târih, I, 109 vd.; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (haz. Abdullah Uysal), İstanbul 1332-Ankara 1987, s. 51-52; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, tür.yer.; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, s. 60; Mehmet İpşirli, Osmanlı İmparatorluğunda Kadıaskerlik Müessesesi (doçentlik tezi, 1982), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, s. 111-119; Süheyl Ünver, "Süleymaniye Külliyesinde Darüşşifa, Tıp Medresesi ve Darül'akarire Dair", VD, II (1942), s. 197.

Mehmet İpşirli

DANİŞMEND, İsmail Hami

(1889-1967)

Türk tarihi ve Türk dili sahasındaki araştırmalarıyla tanınan tarihçi, fikir adamı.

Dânişmendoğulları Beyliği'nin kurucusu Dânişmend Gazi soyundan gelmektedir. Merzifon'da doğdu. Babası Cebeligarbî mutasarrıfı Emîr Mehmed Kâmil Bey, annesi Melek Hanım'dır. Özel bir eğitim görüp Şam İdâdîsi'nden mezun olduktan sonra İstanbul'a giderek Mektebi Mülkiyye'ye girdi; Temmuz 1912'de buradaki öğrenimini tamamladı. Aynı yılın eylül ayında Hariciye Nezâreti'nde kâtip olarak göreve başladı. Fakat mizacı memuriyetle bağdaşmadığı için bu görevden ayrıldı. Aralık 1912'de Maliye Mektebi Âlîsi'nde Yakınçağ tarihi hocalığına tayin edildi. 14 Aralık 1913 tarihinde Dârülfünun Edebiyat Şubesi dinler tarihi müderris muavinliğine, üç ay sonra da Mektebi Mülkiyye siyasî ve medenî tarih muallim muavinliğine getirildi. 30 Kasım 1914'te Bağdat Mektebi Hukuk müdürlüğüne nakledildi ve I. Dünya Savaşı'nda Bağdat'ın elden çıkmasına kadar burada kaldı.

Savaştan sonra İstanbul'a dönen İsmail Hami'ye Damad Ferid Paşa hükümeti herhangi bir görev vermedi. Bu sırada Mustafa Kemal tarafından çıkarılan Minber gazetesinde yazılar yazmaktaydı. Minber'in kapanmasından sonra kendi imkânlarıyla Memleket gazetesini çıkarmaya başladı. 10 Şubat-14 Ağustos 1335 (1919) tarihleri arasında günlük olarak yayımlanan gazetenin başyazarlığını ve mesul müdürlüğünü yaptı. Tam bağımsızlığı savunan ve milliyetçiliği teşvik eden ateşli yazılarıyla Mütareke'nin karanlık günlerinde İstanbul'da bir ümit ışığı oldu. Mütareke aleyhindeki yazılarından dolayı İtilâf devletlerinin baskısıyla gazete hükümet tarafından Temmuz 1919'da kapatılınca yayımını gizli olarak Ağustos'a kadar sürdürdü. Bilhassa milliyetçi gençler eliyle gizli olarak dağıtılan gazetenin son baskısı âdeta bir millî beyannâme niteliğindeydi. Bu sebeple hükümet yine İtilâf devletlerinin baskısıyla İsmail Hami'yi tutuklamak üzere harekete geçti. Bunun üzerine İsmail Hami Anadolu'ya

geçerek 4 Eylül 1919'da toplanan Sivas Kongresi'ne İstanbul delegesi olarak katıldı. Kongrenin divan kâtipliğine seçildi; kongre süresince genel sekreterlik ve istihbarat şubesi şefliği görevlerini de yürüttü. Aynı zamanda Sivas'ta çıkarılmaya başlanan İrâde-i Milliye gazetesinin ilk başyazarlığını üstlendi.

İsmail Hami Bey Sivas Kongresi'nde daha önceki düşüncelerinin aksine Amerikan mandacılığını savunuyor, bu gerçekleşmediği takdirde yine de sonuna kadar Millî Mücadele hareketini destekleyeceğini belirtiyordu. İstanbul delegelerinden İsmâil Fâzıl Paşa, Bekir Sâmi ve Karakol Cemiyeti'nin kurucusu Kara Vâsıf Bey ile birlikte hazırladıkları bir önergeyi 8 Eylül'de kongreye sundular. İsmail Hami Bey söz alarak devlet gelirlerinin ancak borçların faizini karşılayabildiğini, bu sebeple mutlaka dışarıdan yardım alınması gerektiğini söyledi. Bu arada manda sözünü değişik bir şekilde yorumladığı için bunu bağımsızlığa engel görmüyor, mandanın kendisinden çok adına itiraz edenlerin boşuna telâşlandıklarını ileri sürüyordu. İsmail Hami Bey'in bu görüşleri kongrede büyük tepki gördü.

Millî Mücadele'nin kazanılmasından sonra resmî görev almayan İsmail Hami Bey tarih araştırmalarına yöneldi. Aynı zamanda çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazdı. Türk ve İslâm tarihini Türkçü bir ana fikre bağlı olarak inceledi. Özellikle 1 Nisan 1939'da yayına başlayan aylık Türklük Mecmuasının başmuharriri olarak yazdığı çeşitli makaleler, tarih ve edebiyat açısından büyük önem taşımaktadır. Kendisine her bakımdan yardımcı olan eşi Nazan Hanım, "Eğinli" veya "İngiliz" lakaplarıyla anılan Said Paşa'nın torunu idi. Şair ve kültürlü bir kadın olan Nazan Hanım'ın genç yaşta ölmesi İsmail Hami'yi oldukça sarstı. Son eşi İclâl Hanım da tarihçi idi. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi bilen, ayrıca Almanca, Latince ve Sumerce'yi de okuyup anlayabilen İsmail Hami Danişmend 12 Nisan 1967'de vefat etti ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. İsmail Hami Danişmend'in başta tarih olmak üzere çeşitli türlerde otuzdan fazla eseri bulunmaktadır. 1. İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi (I-IV, İstanbul 1947-1955; 2. bs., 1971-1972). En önemli eseridir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Cumhuriyet'e kadar cereyan eden önemli

olayların ele alındığı eserin I. cildi Osman Gazi'nin doğumundan (1258) II. Bayezid'in saltanattan feragatine (1512)

kadar gelir. II. ciltte I. Selim'in cülûsundan (1512) II. Selim'in vefatına (1574), III. ciltte III. Murad'ın cülûsundan (1574) II. Mustafa'nın hal'ine (1703), IV. ciltte III. Ahmed'in cülûsundan (1703) son halife Abdülmecid'in sınır dışı edilmesine (1924) kadar meydana gelen olaylar anlatılmıştır. Her cildin sonuna, o cildin ihtiva ettiği döneme ait vezîriâzamlar, şeyhülislâmlar, kaptan-ı deryâlar, defterdarlar ve nişancılar-reîsülküttâblar için birer izahlı cetvel eklenmiştir. Bu cetvellerde ilgili kişinin tayin, azil ve ölüm tarihleriyle görev süresi, milliyeti ve şahsiyeti açıklanmıştır. Ayrıca her cildin sonuna şahıs isimleri; müellif, eser, kütüphane ve ilmî müessese isimleri; devlet, millet, kabile, din ve mezheple aile isimleri ve yer isimleri olmak üzere açıklamalı dört indeks ve kronolojik sıraya göre tahlilî bir fihrist konulmuştur. Kaynaklar IV. cildin sonunda "Bibliyografya" başlığı altında topluca gösterilmiştir. Beş cilt olarak düzenlenen ikinci baskıda, her ciltte bulunan sadrazamlar, şeyhülislâmlar, kaptan-ı deryâlar, defterdarlar ve nişancılar-reîsülküttâblar "Osmanlı Devlet Erkânı" adıyla V. ciltte toplanmıştır. Danişmend bu eserini 14 Ağustos 1943'ten 20 Nisan 1952'ye kadar sekiz yıl, sekiz ay, sekiz günde yazdığını belirtmektedir (Kronoloji, IV, 470). Eserin ilk baskısı 1955 yılında tamamlandıktan sonra basında bir ay süreyle bir tartışma başlatıldı. Kronoloji 1924'e kadar geldiği halde 1919-1924 yılları arasında Ankara hükümetinin yaptıklarından ve Mustafa Kemal Paşa'dan tek kelimeyle bile bahsedilmemesi dedikodulara sebep oldu. Eserin bu eksikliği yazarın Atatürk'e karşı olduğunun bir işareti olarak yorumlandı; öğrenciler tahrik edilerek kitabın kapağı merasimle yakıldı. Aslında yazarın bu konudaki düşüncesi kitabın sonunda bir çerçeve içinde açıklanmıştı. Burada, Osmanlı Devleti'nin sona eriş yılları içinde kuruluş hareketleri başlayan yeni devletin ayrı bir kronolojide ele alınacağı, hazin bir kapanışla aydınlık bir başlangıcın birbirine karıştırılmaması için Atatürk ve kurduğu yeni devletle ilgili olayların ayrı bir kitapta toplanmasının daha uygun olacağı ifade ediliyordu. Danişmend ayrıca Osmanlı tarihinin son dört yıllık dönemini (1920-1924) anlatırken bu son safhanın inkılâp devrinin ilk olaylarıyla karıştığını, yeni devrin Osmanlı tarihine dahil olmadığı gibi metot bakımından da tarihe intikal etmediğini, bundan dolayı geniş izahtan kaçınıldığını, bunun da tarafsızlık gereği olduğunu belirtiyordu (Kronoloji,

IV, 463).

İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi'nde tarihin genel gidişini ilgilendiren önemli olaylar ele alınmıştır. İlk ciltlerde daha fazla olay üzerinde durulduğu halde son ciltte pek çok önemli olaya yer verilmemiştir. Müellif bazı devşirme vezirlerin şahsiyetlerini anlatırken objektif hareket etmeye çalıştığını önsözünde belirtmektedir. Ancak Türkçülük görüşü burada da kendini göstermekte, devşirme vezirlerin milliyeti her vesile ile vurgulanmaktadır. Yerli ve yabancı Osmanlı tarih araştırmacıları tarafından vazgeçilmez bir müracaat eseri olarak kullanılan kronoloji, devlet adamları içinde devşirmelerin samimiyet ve hizmetleri konusundaki sert ve aşırı ifadelerinden dolayı tenkide uğramışsa da kendisinden asıl beklenen kronoloji ve tarihler konusundaki doğruluk ve güvenilirliği herkesçe kabul edilmektedir.

2. Türkler ve Müslümanlık (Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur ?) (İstanbul 1959). Müellifin İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi'ne bir giriş mahiyetindedir. Danişmend'e göre Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde Arap kavminin yerine başka bir kavmin geçeceği haber verilmiştir. Bu ilâhî müjde, Abbâsî hilâfetinin İslâm âlemi üzerindeki cismanî saltanatını muhteşem bir merasimle Türk ırkına resmen devretmesiyle (1058) gerçekleşmiş ve o tarihten itibaren Türk hâkanı bütün İslâm âleminin hükümdarı olmuştur. Danişmend, Türkler'in tam dokuz asır boyunca İslâm'ın bayraktarlığını yapmalarını, ilk müslüman oluş sebepleriyle açıklamaya çalışmaktadır. Bu arada İslâmiyet'i millî ve mahallî bir Arap dini gibi gösteren Batılı yazarların tezlerini âyetlerden deliller getirerek çürütmektedir. 3. İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi (İstanbul 1960). Müellifin hazırlamaya başladığı Türk, İslâm ve dünya tarihi kronolojisinin bir bölümünü teşkil eden eserin sadece I. cildi yayımlanabilmiştir. İsmail Hami Danişmend, yukarıda belirtilen görüşleri doğrultusunda İslâm tarihini iki devrede ele alarak incelemektedir. Birinci devreyi 11 (632) yılında Hulefâ-yi Râşidîn ile başlatıp Abbâsî hilâfetinin cismanî hâkimiyeti Türkler'e devrettiği 449 (1058) yılına kadar getirmekte, ikinci devreyi de 1058-1517 dönemi ve 1517-1924 dönemi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birinci devreye Arap, ikinci devreye Türk devri adını vermektedir. Eserin yayımlanan ilk cildi giriş mahiyetinde olup burada Arap yarımadasının İslâmiyet öncesi durumu ele alınmakta, eski Arabistan medeniyetleri, Arap

krallıkları ve Câhiliye devri edebiyatı incelenmektedir. 4. Garb Menba'larına Göre Garb Medeniyetinin Menba'ı Olan İslâm Medeniyeti (İstanbul 1961). Danişmend'in, müslüman Türk halkını içine düşürüldüğü Batı hayranlığı, Batı taklitçiliği ve aşağılık duygusundan kurtarmak amacıyla kaleme aldığı çalışmalarından biridir. Eserde Türkler'in ilme ve Batı medeniyetine katkıları anlatılmaktadır. 5. Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı (İstanbul 1961). 6. Garb Menba'larına Göre Eski Türk Demokrasisi (İstanbul 1964). Bu iki eserde de Türkler'in üstün meziyetleri ve insanlık âlemine yaptıkları hizmetler anlatılmaktadır. 7. Garb Menba'larına Göre Garb İlminin Kur'an-ı Kerîm Hayranlığı (İstanbul 1967). Eserde İslâmiyet ve Kur'an'la ilgili Batılılar'ın öne sürdüğü haksız isnat ve iftiralara cevap verilmekte, İslâm dini ve Kur'ân-ı Kerîm'in yüceliği Batı kaynaklarından hareketle ortaya konulmaktadır. Son üç eser müslüman Türk okuyucusu tarafından çok tutulmuş ve defalarca basılmıştır. 8. İstanbul Fethinin İnsani ve Medeni Kıymeti (İstanbul 1953). Bu kitapta Türkler'in insan haklarına verdikleri önem üzerinde durulmakta, Rönesans'ın Bizans'tan kaçan ilim adamlarınca gerçekleştirildiği tezi reddedilmekte, İstanbul'un fethiyle birlikte gayri müslimlere Türkler'in tanıdığı vicdan hürriyeti ve Türkler'in adalet sistemi anlatılmaktadır. 9. Fâtih'in Hayatı ve Fetih Takvimi (Ankara 1953). Eserde Fâtih Sultan Mehmed'in hayatı ile birlikte İstanbul'un fethi tarihi kronolojik olarak verilmektedir. 10. Türklük Meseleleri (İstanbul 1976, 2. bs.). Müslüman Türkçülüğü savunan yazar bu eserinde Türkiye'deki milliyetçilik anlayışlarını eleştirmekte, Türk milliyetinin tek ve ortak tarifini yapmaya çalışmaktadır. 11. Ali Suavi'nin Türkçülüğü (İstanbul 1942). Eserde Ali Suâvi büyük bir Türkçü olarak tanıtılmakta, onun teokrasi devrinde laiklik, mutlakiyet devrinde cumhuriyet, Osmanlılık devrinde Türklük rüyaları görmüş ve mâzide yaşamış bir istikbal adamı olduğu belirtilmektedir. 12. Türk Tarih Kurumuna Açık Mektup (Türk Kahramanlarına Ermenilik İsnadı Münasebetiyle) (İstanbul 1945). Türklüğe ve Türk kahramanlarına her vesile ile sahip çıkan Danişmend, bu araştırmasında Mükrimin Halil Yınanç'ın

Türkiye Tarihi Selçuklular Devri adlı eserini eleştirmekte, kaynakları yanlış değerlendirerek Dânişmendoğulları'nın kurucusu Ahmed Dânişmend'i Ermeni gibi gösteren görüşlerini aynı kaynaklara dayanarak çürütmektedir. 13. Türklerle Hind Avrupalıların Menşe' Birliği (I-II, İstanbul 1935-1936).

Danişmend bu kitabında Türkler'in HintAvrupa ırkına mensup olup olmadığını tartışmaktadır. I. ciltte, muhtelif dinlerin kutsal kitaplarında, hadislerde, tarihlerde ve edebî metinlerde geçen Türk tiplerini diğer milletlerle karşılaştırarak Türkler'in de Ârî ırktan olduğunu ileri sürmekte, II. ciltte Güneş-Dil Teorisi'nden hareketle Türk diliyle HintAvrupa dillerini mukayese edip Türkçe'nin bu dil grubundan olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Aynı dönemde daha ziyade Ulus gazetesinde çıkan yazılarla yüceltilen Güneş-Dil Teorisi ilim çevrelerinden birçok taraftar bulmuş, Danişmend de bu gazetede yazdığı makalelerinde bu görüşü "tamamıyla orijinal" ve "sağlam temellere dayanmış" olarak nitelendirmiştir. Ancak Güneş-Dil Teorisi doğrultusunda kaleme alınan eserdeki görüşlerin ilmî bir değeri yoktur. 14. Sadrazam Tevfik Paşa'nın Dosyasındaki Resmî ve Hususi Vesikalara Göre 31 Mart Vak'ası (İstanbul 1961). 31 Mart Vak'ası konusunda bir belge niteliğinde olan bu eserdeki belgelerin çoğu orijinalleriyle birlikte yayımlanmıştır.

İsmail Hami Danişmend sözlük çalışmalarıyla da önemli hizmetler yapmıştır. Özellikle 1930'lu yıllarda tek başına veya başkalarıyla birlikte bu konuda hazırladığı eserler şunlardır: Türkçe-Osmanlıca-Fransızca Sözlük (İstanbul 1935); Fransızca-Türkçe Resimli Büyük Dil Klavuzu (Reşat Nuri, Ali Süha ve Nurullah Ataç ile birlikte; I-III, İstanbul 1935); Osmanlıca-Türkçe-Fransızca Sözlük (İstanbul 1936); Fransızca Kıyasî ve Gayr-ı Kıyâsî Fiiller (Ali Süha ile birlikte; İstanbul 1936); Tarih ve Coğrafyaya Ait Değişik İsimler Lügatı (İstanbul 1937).

İsmail Hami Danişmend'in güçlü bir yönü de şairliğidir. Şiirlerini bazan gerçek adıyla, bazan da Muhtî veya Râbia Hatun mahlaslarıyla yazmıştır. Bu şiirlerde derin romantik bir aşk duygusu hâkimdir. Âzerî ağzına yakın bir söyleyişle kaleme alınan bu şiirler yıllarca elden ele dolaşarak değişik kesimlerden okuyucuların hayranlığını kazanmıştır. Râbia Hatun mahlasıyla yazdığı şiirlerinden bir kısmı 1947 yılı ilkbaharından itibaren Aile mecmuasında yayımlanınca İstanbul basınında bir tartışma başlatılmış, Râbia Hatun'un tarihî ve edebî şahsiyeti, devri ve şiir dilinin eskilik derecesi üzerinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle Haziran 1948'den itibaren Hürriyet gazetesindeki yazılarıyla konunun üzerine giden Nihad Sâmi Banarlı, Râbia Hatun adlı bir şaire aitmiş gibi gösterilen bu şiirlerin dil ve üslûp bakımından eski olmadığını ve Türk edebiyatı

tarihinde bu isimde bir kadın şairin bulunmadığını açıklar. Banarlı'ya Şevket Rado cevap verir. Bu şekilde başlayan tartışmaya daha sonra İsmail Habip, Semih Mümtaz, Bedii Faik, Abdülkadir Karahan, Halit Fahri Ozansoy başta olmak üzere devrin tanınmış başka yazarları da katılır. Tartışmanın sonunda Râbia Hatun mahlasının önce Nazan Danişmend'e ait olduğu söylenirse de elli bir kıtadan meydana gelen bu şiirler bir süre sonra İsmail Hami Danişmend'in bir açıklaması ile birlikte Rabia Hatun Şiirleri adıyla bir kitapçıkta toplanır (İstanbul 1961), böylece şiirlerin ona ait olduğu ortaya çıkar.

Danişmend'in Batı dillerinden yaptığı tercümelerin bir kısmı yayımlanmıştır. Cornille'den çevirdiği Seyyid ile (İstanbul 1938) Nikomed (İstanbul 1938), Molière'den tercüme ettiği Cimri (Ankara 1943) ve Hastalık Hastası (Ankara 1943) bunlardandır.

İsmail Hami Danişmend, ilmî ve medenî cesaretiyle her konunun üzerine giden bir karaktere sahipti. Kitap ve makalelerinde sade ve akıcı bir üslûp kullanmış, bundan dolayı Türkiye'de en çok okunan yazarlardan biri olmuştur. Her cumartesi tanınmış şair, edip ve muharrirler Danişmend'in evinde toplanarak çeşitli konularda tartışmalar yaparlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Danişmend, Kronoloji, IV, 463, 470; Rahmi Apak v.dğr., Batı Cephesi, Ankara 1965, s. 23; Uluğ İğdemir, Sivas Kongresi Tutanakları, Ankara 1969, s. 59, 65; Tahsin Demiray, "İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi ve Müellifi Hakkında" (Danişmend, Kronoloji içinde), İstanbul 1971, I, s. VI-XI; Mehmet Kaplan, Şiir Tahlilleri II: Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, İstanbul 1984, s. 402-404; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983, I, 123, 526-531, 560; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1987, I, 124-134; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, Ankara 1988, I, 237-252; Minber, sy. 36, İstanbul 7 Kânunuevvel 1334 (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 60); Memleket, İstanbul 10 Şubat-14 Ağustos 1335 (İstanbul

Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 68); İrâde-i Milliye, Sivas Eylül 1919 (Hakkı Tarık Us Ktp., nr. 36); İsa Kocakaplan, “Edebiyatımızda Râbia Hatun Skandalı”, Türk Edebiyatı, sy. 216, İstanbul 1991, s. 41-47; Rekin Ertem, “Güneş-Dil Nazariyesi”, TDEA, III, 409-413; “Danişmend, İsmail Hâmi”, a.e., II, 192; Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul 1983, III, 1639; ABr., VI, 596.

Cevdet Küçük

DÂNİŞMEND GAZİ

(ö. 477/1085 [?])

Dânişmendli hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1071-1085).

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda adı Melik-i Muazzam Dânişmend Ahmed Gāzî (Taylû) b. Ali et-Türkmânî şeklinde geçmekte olup etnik menşei hakkında değişik görüşler ileri sürülmektedir. Fetih menkıbelerinden oluşan ve tarihî kaynak olmaktan ziyade destanî bir roman mahiyeti arzeden Dânişmendnâme'de, Malatya Emîri Ömer'in kızıyla evlenen Ali b. Mızrab'ın oğlu olarak dünyaya geldiği ve asıl adının Ahmed olduğu, Battal Gazi'nin torunu Sultan Turasan ile arkadaşlık ettiği, ondan gündüz savaşçılık öğrendiği, geceleri de dinî ilimler tahsil ederek âlimlik mertebesine ulaştığı ve bundan dolayı da kendisine "Dânişmend" denildiği ifade edilmektedir. Yine aynı kaynakta, Dânişmend ile Turasan'ın gördükleri bir rüya üzerine 360 (970-71) yılında Eyyûb b. Yûnus ile Süleyman b. Nu'mân'ı, Abbâsî halifesinden cihad için izin almak üzere Malatya'dan Bağdat'a gönderdikleri, halifenin Melik Ahmed (Dânişmend Gazi) ile Turasan adına menşur yazdırdığı, hazine ve hil'atlerle birlikte Battal Gazi ve Ebû Müslim'in sancağını verip kendilerini gazâya teşvik ettiği, onların da bu

izin üzerine Anadolu'da Rumlar'la cihada başladıkları, daha sonra Çavuldur Çaka, Hasan b. Meşiyya, Eyyûb b. Yûnus, Süleyman b. Nu'mân, Kara Doğan, Kara Tegin gibi beylerin de kendilerine katıldıkları, harabe haline gelmiş olan Sivas Kalesi'ni ele geçirdikleri, burayı tamir ederek bir gazâ merkezi olarak kullandıkları ve civardaki şehirleri fethettikleri anlatılmaktadır. Ayrıca Sultan Turasan'ın İstanbul'u fethetmek üzere çıktığı bir sefer sırasında şehid düşmesi üzerine Dânişmend Gazi'nin Çankırı, Kastamonu, Gerede taraflarına sefer yaptığı, daha sonra Yeşilırmak havzasının fethiyle meşgul olduğu Yankoniya (Çorum), Sisiya (Gömenek), Dokiya (Tokat), Karkariye (Zile), Harsanosiya (Niksar) gibi şehir ve kaleleri ele geçirdikten sonra Niksar'da vefat ettiği, türbesinin de orada olduğu ifade edilmektedir. Dânişmendnâme'yi gerçek bir vekāyi'nâme gibi

kaynak olarak kullanan Cenâbî ve diğer bazı Osmanlı tarihçileri de aynı bilgileri tekrarlamaktadırlar. Ancak bunun bilinen tarihî gerçeklerle ilgisi olmadığı anlaşılmaktadır. 322 (934) yılından beri hıristiyan hâkimiyetinde olan Malatya'dan 360'ta (970-71) böyle bir mücahid kitlesinin çıkması mümkün olmadığı gibi kronolojik açıdan da buna imkân yoktur (ayrıca bk. DÂNİŞMENDNÂME).

Ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden İbnü'l-Esîr, Dânişmend'in asıl adının Taylû olduğunu, Türkmenler'e öğretmenlik yaptığını ve zamanla hükümdarlığa kadar yükseldiğini (el-Kâmil, X, 248); İbn Bîbî, Dânişmendli hânedanı hakkındaki rivayetlerin ihtilâflı olduğunu (el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 11); Kerîmüddin Aksarâyî, Dânişmend'in Malazgirt Zaferi'nden sonra Niksar, Tokat, Sivas, Elbistan ve civarını ele geçirdiğini (Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 17); Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî de onun Malazgirt Savaşı'na katılan ve zaferin kazanılmasında önemli rol oynayan kumandanlardan biri olduğunu (Câmiʿu't-tevârîh, s. 33-34) söyler. Diğer Farsça eserlerde de Malazgirt Zaferi'nden sonra Kayseri, Tokat, Sivas, Amasya ve Niksar'ın Dânişmend Gazi'ye tahsis edildiği, onun bu bölgeyi fethederek oraya yerleştiği belirtilmektedir.

Albertus Aquensis, I. Haçlı Seferi tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan eserinde Dânişmend Gazi'den "Türk hükümdarı Donimannus" (Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione [RHC Occ. içinde], IV-VII/28, s. 525), XII. yüzyılda yaşayan bir başka Haçlı seferi tarihçisi ve Sûr başpiskoposu olan Willermus Tyrensis de "kudretli Türk emîri Dânişmend" (A History of Deeds Done Beyond the Sea, s. 411-412) diye söz ederek Dânişmendliler'in Türk asıllı bir hânedan olduğunu açıkça ortaya koymaktadırlar.

Dânişmend Gazi'nin çağdaşı Ermeni tarihçisi Urfalı Mateos ise eserinin bir yerinde onun menşe itibariyle Ermenistanlı (Ermenistan'da doğmuş) veya aslen Ermeni olduğunu (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 225) söylerken başka bir yerinde ondan "Sivas'ın ve bütün Rum memleketinin sahibi bulunan İranlı Emîr Dânişmend" (a.g.e., s. 205) şeklinde bahsederek menşei hakkında çelişkili bilgi vermektedir. XIII. yüzyılın Ermeni tarihçilerinden Vardan da muhtemelen Urfalı Mateos'u kaynak olarak kullandığı için aynı bilgileri tekrarlamaktadır (İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Dergisi, I, 188).

Süryânî Mihail, “Tanouşman (Danışman) adlı bir Türk emîri Kapadokya’ya saldırıp Sivas, Kayseri ve şimal mıntıkalarına hâkim oldu” (Süryânî Keşiş Mihail’in Vekāyi‘nâmesi, II, 30), Ermenice nüshada ise, “Alparslan zamanında Danışman adlı bir emîr Türkler’in arasından çıkıp Kapadokya memleketine geldi; Sivas ve Kayseri’yi zaptedip memlekette hâkimiyet kurdu; Danışman hânedanının başlangıcı böyle oldu” (a.g.e., II, 31-32) diyerek onun Türk asıllı bir emîr olduğunu ifade etmektedir.

Bizans tarihçilerinden Niketas Khoniates, Dânişmendli Melik Muhammed’den bahsederken “Persarmenyalı Tonismanios” (s. 18) adını kullanmaktadır. Persarmenie kelimesi eskiden Azerbaycan’ı ifade ederdi (Dânişmend, s. 51-52). Niketas eserinin bir başka yerinde de (s. 32) Bizans şehirlerinin en tehlikeli düşmanı, cesur ve dik başlı kimseler olan Dânişmendliler’in aslen Arsakiler (m.ö. 250-m.s. 225 tarihleri arasında İran’da hüküm süren Eşkâniyân) hânedanına mensup bulunduğunu belirtir. İbn Hamdûn ile (Tevârîhu’s-sinîn, vr. 156[a]) İzzeddin İbn Şeddâd ise (el-Aʿlâku’l-hatîre fî zikri ümerâʾi’ş-Şâm ve’l-Cezîre, I, vr. 66[a]) Dânişmend Gazi’nin Anadolu Selçuklu Devleti’nin kurucusu Süleyman Şah’ın dayısı olduğunu söylerler.

Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığına göre Azerbaycan’da Arrân ve civarında yaşayan bir Türkmen ailesine mensup olan Dânişmend Gazi, hem Türkmenler’e muallimlik yapıyor hem de Türkmen emîrleriyle beraber kâfirlere karşı cihad ediyordu. Sultan Alparslan’ın 456 (1064) yılında çıktığı Kafkasya seferi sırasında diğer Türkmen beyleriyle ordugâha giderek Selçuklu ordusuna yol gösterdi. Bu tarihten itibaren Sultan Alparslan’ın hizmetine girdi; bilgeliği, cesareti, yiğitliğiyle onun dikkatini çekti ve en güvenilir emîrleri arasında yer aldı. Malazgirt Savaşı’na da katılarak zaferin kazanılmasında tavsiyeleriyle mânevî bakımdan önemli rol oynadı. Nitekim Sultan Alparslan, barış teklifinin Bizans İmparatoru Romanos Diogenes tarafından reddedilmesi üzerine Artuk, Saltuk, Mengücük, Dânişmend, Çavlı ve Çavuldur adlı emîrleriyle yüksek bir yerden Bizans ordugâhını gözetledikten sonra savaşla ilgili olarak onların görüşlerini sormuş, bunun üzerine Dânişmend o günün çarşamba olduğunu, bugünü ve yarını silâhları hazırlamakla geçirip elbiseleri temizleyerek zemzemle yıkanmış kefenleri hazırladıktan sonra cuma günü hatiplerin

minberlerde, “Yâ rabbi, İslâm ordularını mansur ve muzaffer eyle!” diye dua ettikleri zaman ihlâsla tekbir getirip düşman üzerine saldırılması gerektiği tavsiyesinde bulunmuş ve, “Eğer şehitlik mertebesine erişirsek bu ne güzel mükâfat!” (el-Kehf 18/31); “Ve eğer galip ve muzaffer olursak bu ne büyük başarıdır!” (et-Tevbe 9/11) meâlindeki âyetleri okuyarak moral kaynağı olmuştu. Bütün beyler Dânişmend’in fikrini beğenip geri dönmüşler, kararlaştırılan zaman gelince tekbir getirip düşmanın üzerine saldırarak galip gelmişlerdi (Reşîdüddin, s. 33-34).

Bazı tarihçiler kalem erbabının kumandan olamayacağını, Dânişmend Gazi’ye sadece okuma yazma bildiği için Dânişmend denildiğini söylerlerse de zaman zaman başka örnekleri de görüldüğü gibi Dânişmend Gazi’nin hem âlim hem de mücahid vasfını haiz müstesna şahsiyetlerden biri olduğu kabul edilebilir.

Sultan Alparslan’ın savaşa katılan emîrlerinden Anadolu’da fetihlerde bulunmalarını istemesi ve fethedecekleri yerlerin kendilerine iktâ edileceğini bildirmesi üzerine zaferden sonra fetihlere girişen beyler arasında Dânişmend Gazi de vardı. XII. yüzyıl müelliflerinden Zahîrüddin Nîsâbûrî, Malazgirt Zaferi’nin ardından Sultan Alparslan’ın Erzurum ve civarını Saltuk Bey’e; Mardin ve Harput yörelerini Artuk Bey’e; Erzincan, Kemah ve Şebinkarahisar’ı Mengücük Gazi’ye; Maraş ve civarını Emîr Çavuldur’a; Sivas, Tokat, Amasya ve Kayseri’yi de Dânişmend Gazi’ye iktâ ettiğini söyler (Selçuknâme,

s. 25). Sultan Alparslan’ın, fethedeceği yerleri vergiden muaf tutacağı, Dânişmendoğulları’nı hiçbir şekilde huzursuz etmeyeceği ve herhangi bir mükellefiyet yüklemeyeceği, Selçuklu hânedanına mensup şehzadelerin de onun ülkesine müdahale etmeyeceği taahhüdünde bulunduğu Dânişmend Gazi, zaferden sonra kendisine iktâ edilen ve Malazgirt seferi esnasında Bizans İmparatoru Romanos Diogenes tarafından tahrip edilen Sivas’ı fazla bir mukavemetle karşılaşmadan ele geçirerek Dânişmendli hânedanını kurdu (1071). Daha sonra Sivas’ı bir üs olarak kullanıp Çaka, Turasan, Kara Doğan, Osmancık, İltegin ve Kara Tegin adlı emîrleriyle Amasya, Tokat, Niksar, Kayseri, Zamantı, Elbistan, Develi ve Çorum’u zaptetti ve Dânişmendli topraklarına kattı.

Hayatı cihad ve fetihlerle geçen Dânişmend Gazi'nin ölüm tarihi de kesin olarak belli değildir. Süryânî Mihail onun 1085'te Kapadokya'ya hâkim olduğunu söylemektedir (Süryânî Keşiş Mihail'in Vekāyi'nâmesi, II, 30). Dânişmend Gazi'nin oğlu ve halefi Gümüştegin Gazi'nin Anadolu Selçuklu hükümdarı Süleyman Şah'ın ölümünden (479/1086) sonra Anadolu'daki bazı yerleri ele geçirdiğine dair bilgiler ve ona ait sikkeler (Ahmed Tevhid, s. 84-85) dikkate alınırsa Dânişmend Gazi'nin 477'de (1085) vefat ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamdûn, Tevârîhu's-sinîn, TSMK, III. Ahmed, nr. 2981, vr. 156[a]; A. Comnèna, The Alexiad (trc. E. A. S. Dames), London 1928, s. 277, 316; N. Khoniates, Historia Die Krone der Komnenem Die Regierungzeit der Kaiser Jhohannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk Niketas Choniates Byzantinische Geschicht Schreiber (trc. Fikret Işıltan), TTK Ktp., s. 18, 32, 51-52; A. Aquensis, Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione, Emundatione et Restitutione Sanctae Hierosolymitane Ecclesiae (RHC Occ. içinde), IV-VII/28, s. 525; Süryânî Mikhail, Khronik (1166-99): Süryânî Keşiş Mihail'in Vekāyi'nâmesi (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., II, 30-33, 38, 46-49; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock – A. C. Krey), New York 1943, s. 411-412; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 248; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (RHC Or. içinde), III, 2, 522; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 11; İbn Şeddâd, el-Aʿlâku'l-hatîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1564, I, vr. 66[a], 159b; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 33-34, 38; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 17; Zahîrüddin Nîsâbûrî, Selçuknâme, Tahran 1332 hş., s. 25; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 204-206, 225; Gaffârî, Târîh-i Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 132; Cenâbî, el-ʿAylemü'z-zâhir, Ragıp Paşa Ktp., nr. 983, vr. 444b-445[a]; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, II, 575-576; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu,

İstanbul 1321, s. 84-85; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345, s. 43-45; a.mlf., Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 17-18; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 89-103; a.mlf., "Danişmendliler", İA, III, 468-470; İsmail Hami Danişmend, Türk Tarih Kurumu Başkanlığına Açık Mektup, İstanbul 1945, s. 1-66; Zeki Velidî Togan, Umumî Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 188-189; I. Melikof, La Geste de Melik Danişmend: Etude Critique du Danişmendnāme, I-II, Paris 1960; a.mlf., "Gazi Melik Danişmend et la Conquète de Sivas", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1973, s. 187-195; a.mlf., "Dānishmendids", EI^{2} (İng.), II, 110-111; Cl. Cahen, "La première pénétration turque en Asie-Mineure", Turcobyzantina et Oriens Christianus, London 1974, s. 46-49; a.mlf., Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 93, 96-97, 99, 103, 207; a.mlf., "Türkler'in Anadolu'ya İlk Girişi", TTK Belleten, LI/201 (1987), s. 1412-1413, 1422-1425; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 112-132; Ali Muhammed el-Gāmidî, el-Mücâhidü'l-müslim Gümüştekin b. Dânişmend, Batalü'l-intisârâti'l-ûlâ ʿale's-salîbiyyîn, Taif 1411, s. 12-13; A. D. Mordtmann, "Die Dynastie der Danischmende", ZDMG, XXX (1876), s. 467-474; Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi" (trc. H. D. Andreasyan), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 188; M. Fuat Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 425-430; Şükrü Akkaya, "Kitâb-ı Melik Dânişmend Gazi: Dânişmendnâme", DTCFD, VIII (1950), s. 131-144; Faruk Sümer, "Malazgirt Savaşı'na Katılan Türk Beyleri", Selçuklu Araştırmalar Dergisi, IV, Ankara 1973, s. 205; J. H. Mordtmann, "Dānishmandiya", EI, II, 913-914.

Abdülkerim Özaydın

DÂNİŞMENDLİLER

1071-1178 yılları arasında Sivas, Tokat, Amasya, Kayseri, Malatya ve civarlarında hüküm süren Türkmen hânedanı.

Hânedanın kurucusu, Azerbaycan'da yaşamış bir Türkmen âilesine mensup olan ve 456'da (1064) Sultan Alparslan'ın hizmetine girerek onun en gözde emîrleri arasında yer alan Dânişmend Gazi'dir. Malazgirt Savaşı'na katılan Dânişmend Gazi, zaferden sonra kendisine iktâ edilen Sivas'ı fethederek Dânişmendli hânedanının ilk çekirdeğini teşkil etmiş (464/1071), daha sonra burayı bir merkez olarak kullanıp maiyetindeki emîrlerle Amasya, Tokat, Niksar, Kayseri, Zamantı, Elbistan, Develi ve Çorum'u zaptederek Anadolu'da kurulan ilk Türkmen beyliklerinden birinin temellerini atmıştır.

Dânişmend Gazi'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Gümüştegin döneminde hânedan giderek daha da güçlendi. Anadolu ve Suriye Selçukluları arasındaki mücadelelerden faydalanarak hâkimiyet sahasını genişleten Gümüştegin, Bizans ve özellikle Haçlılar ile yapılan savaşlarda Anadolu Selçuklu sultanının müttefiki olarak önemli rol oynadı. Haçlılar'ın İznik'i kuşatması (Mayıs 1097) sırasında Dânişmendliler'in de ele geçirmek istediği Malatya'nın muhasarası ile uğraşan Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın kuşatmayı kaldırıp İznik'e hareketi ve güçlü Haçlı ordusu karşısında tutunamaması üzerine ona yardıma koştu. Kayseri Emîri Hasan'ın da katıldığı müttefik Türk kuvvetleri 17 Receb 490

(30 Haziran 1097) günü Eskişehir ovasında Haçlılar'la çarpıştılarsa da zırhlı birliklerden oluşan Haçlı ordusu karşısında geri çekilmeye mecbur oldular. Haçlılar'la mücadeleden sonra, öteden beri en büyük hedefi Malatya'yı ele geçirmek olan Gümüştegin burayı kuşatma altına aldı. Üç yıl süren kuşatma sırasında yardıma gelen Antakya Prinkepsi Bohemund'un kuvvetlerini pusuya düşürüp yendi ve kendisini esir alarak önce Sivas'a, daha sonra da Niksar'a götürüp hapsetti (Ramazan 493/Temmuz 1100). Ancak Urfa Kontu I. Baudouin'in yaklaşması üzerine muhasarayı kaldırıp Sivas'a çekildi.

I. Haçlı Seferi'nin başarıya ulaşması, Urfa Haçlı Kontluğu (1098), Antakya Prinkepsliği (1098) ve nihayet Kudüs Krallığı'nın kurulması (15 Temmuz 1099) Avrupa'da heyecan uyandırmış ve Lombardlar, Fransızlar ve Almanlar'ın katıldığı yeni bir Haçlı seferi düzenlenmişti (1101). Lombardlar İstanbul'a geldiklerinde İtalya Normanları'nın reisi ve Antakya Prinkepsliği'nin kurucusu Bohemund'un Gümüştegin tarafından esir alındığını öğrenince onu esaretten kurtarmak üzere harekete geçtiler. 3 Haziran 1101'de İzmit yakınlarındaki Kivetot'tan hareket ederek Anadolu Selçukluları'nın hâkimiyetindeki Ankara'yı ele geçirdikten sonra Amasya ve Niksar'a gitmek üzere Çankırı istikametine yöneldilerse de Gümüştegin, I. Kılıcarslan, Halep Selçuklu Meliki Rıdvan ve Harran Emîri Karaca'nın kumandasındaki 20.000 kişilik Türk kuvveti karşısında Ağustos 1101'de Merzifon yakınlarında bozguna uğradılar.

Gümüştegin Gazi ile Kılıcarslan, bu zaferin hemen ardından ikinci bir Haçlı ordusunun Anadolu'ya geldiğini ve Konya istikametinde ilerlediğini haber aldılar. Bütün Türk kuvvetleriyle beraber tepe ve ovalardan geçen yolları takip ederek bu orduyu Konya'ya varmadan yakalayıp ağır bir şekilde hırpaladılar. Haçlılar Konya'ya ulaşıp şehri kuşatmışlar, fakat sonuç alamadan Ereğli'ye doğru yola koyulmuşlardı. Ancak susuzluktan perişan olan bu ordu da Konya'ya yakın bir yerde birleşik Türk kuvvetlerinin saldırısına uğramış ve sefalet içinde Antakya'ya ulaşabilmişti. I. Kılıcarslan, Gümüştegin Gazi, Karaca ve diğer Türk beyleri aynı yıl Ereğli yakınında üçüncü bir Haçlı ordusunu daha bozguna uğrattılar.

Dânişmendliler, Haçlılar karşısında kazanılan zaferden sonra Malatya'yı yeniden muhasara altına aldılar. Ermeni asıllı Malatya hâkimi Gabriel'in şehir halkına karşı sert davranması ve özellikle Süryânî ileri gelenlerini öldürtmesi, muhasara dolayısıyla kıtlık çeken halkın tepkisine yol açtı. Süryânî askerler kapıları açarak şehri Gümüştegin'e teslim ettiler (18 Eylül 1102). Halka gıda yardımı yapan ve çiftçilere tohumluk ve öküz dağıtan Gümüştegin Malatya'nın huzur ve emniyetini sağladı. Ancak çok geçmeden Antakya Prinkepsi Bohemund ile kuzeni Richard de Salerno'nun esir alınmasından sonra meydana gelen gelişmeler, Haçlılar'a karşı birlikte cihad eden Gümüştegin ile I. Kılıcarslan'ı birbirine düşürdü.

Gümüştegin'in fidye karşılığında Bohemund'u serbest bırakması (1103),

müttefik sıfatıyla fidyeden pay isteyen, ayrıca bölgede yeni güçlü bir Haçlı ittifakının oluşmasından endişe eden I. Kılıcarslan tarafından hoş karşılanmadı. Kılıcarslan Antakya seferinden vazgeçerek Gümüştegin'in üzerine yürüdü ve Maraş yakınlarında onu hezimete uğrattı (Zilkade 496/Ağustos 1103). Bu bozgundan bir süre sonra da Gümüştegin Sivas'ta vefat etti (1104). Onun ölümü ile Dânişmendliler büyük bir sarsıntı geçirdiler; Malatya Selçuklular'a teslim edildiği gibi (2 Eylül 1105 veya 1106) hânedan üyeleri arasında taht kavgaları meydana geldi. Nitekim Gümüştegin'in büyük oğlu Emîr Gazi hânedanın başına geçtiği sırada Urfalı Mateos'a göre bütün kardeşlerini öldürtmüştü (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 225).

Emîr Gazi başlangıçta Selçuklular'ı metbû tanıdıysa da I. Kılıcarslan'ın 1107 yılında ölümü üzerine meydana gelen iktidar boşluğundan ve oğulları arasında başlayan taht kavgalarından faydalanarak hâkimiyet sahasını genişletmeye ve Dânişmendliler'i eski gücüne kavuşturmaya çalıştı. I. Kılıcarslan'ın oğulları arasındaki taht mücadeleleri sırasında aynı zamanda damadı olan Mesud'u destekledi. Mesud onun sayesinde Anadolu Selçuklu tahtına çıktı (1116); böylece Dânişmendliler yeniden önemli bir siyasî güç haline geldiler.

1119 Mayısında 7000 kişilik bir ordu ile Antakya'ya bir akın düzenlediği gibi üzerine yürüyen Antakya Prinkepsi Roger'i de bozguna uğratan Emîr Gazi, Mengücükler'le anlaşmazlığa düşen Artuklu Belek'i destekledi. Bizans'ın Trabzon dükü Konstantin Gabras ile ittifak yapan Mengücüklü İshak, Bayburt yakınlarında Serman (Şiran) denilen yerde Belek ile Dânişmendli Emîr Gazi'nin kuvvetleri önünde yenildi ve müttefiki Gabras ile birlikte esir alındı. Bu zafer Dânişmendliler'in gücünü daha da sağlamlaştırdı, Mengücüklü İshak uzun süre onların nüfuzu altında kaldı. Aynı şekilde fidye vererek esaretten kurtulan Gabras da bir süre sonra Bizans'a karşı Dânişmendliler'e sığınarak onların hizmetine girmişti.

Dânişmendli Emîr Gazi, damadının da Selçuklu tahtında olması dolayısıyla giderek Anadolu'daki olaylara daha fazla karışmaya başladı. Belek'in 1124'te ölümü üzerine Selçuklular'ın Malatya Meliki Tuğrul Arslan ile Harput Emîri Süleyman arasındaki ihtilâflardan faydalanarak Malatya'ya hücum etti (13 Haziran 1124), uzun süren bir kuşatmadan sonra şehri teslim

aldı. Ayrıca Mesud'un kardeşi Melik Arab ile olan mücadelesinde damadını destekledi; Kayseri ve Ankara'yı ele geçirdi. Böylece Sultan I. Mesud kayınpederi sayesinde tahtını korumayı başarırken Malatya'dan Sakarya'ya kadar uzanan Selçuklu toprakları Dânişmendliler'in eline geçmiş oldu. Anadolu'nun en güçlü devleti haline gelen Dânişmendliler 1129 yılında Ankara, Çankırı, Kastamonu ve Karadeniz sahillerini kontrol altına aldılar.

1130'da Ermeni Kralı I. Leon'un yardım isteği üzerine Çukurova'ya inip Aynizerbâ'yı (Anazarva, Dilekkaya Kalesi) işgal eden Antakya Prinkepsi II. Bohemund'u yenen Emîr Gazi daha sonra 1131'de tekrar Çukurova seferine çıktı. Ermeni Leon yıllık haraç vermeyi kabul etti. Bu arada onun Çukurova'da bulunmasından istifade eden Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos'un istilâ ettiği Kastamonu yöresini 1132'de geri aldığı gibi imparatora isyan eden kardeşi Isaak Komnenos'u da himaye etti.

Dânişmendli hâkimiyetini genişletip ülkenin her tarafında huzur ve asayişi sağlayan ve Selçuklu topraklarının bir bölümünü de kendi hâkimiyeti altına alarak Anadolu'nun en nüfuzlu hükümdarı olan Emîr Gazi'nin (Melik Gazi) ölümünden sonra (528/1134) Dânişmendli tahtına büyük oğlu Melik Muhammed geçti. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh ve Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Emîr Gazi'ye gönderdiği menşur, altın asâ ve diğer hediyeler Melik Muhammed'e verilerek Malatya'da hükümdar ilân edildi. Emîr Gazi'nin Muhammed'den başka Yağıbasan, Yağan ve Aynüddevle adında üç oğlu daha vardı. Muhammed

tahta geçince kardeşleri Aynüddevle ve Yağan isyan ettiler. Melik Muhammed hükümdarlığının ilk yıllarında bir yandan kardeşleriyle, bir yandan da Bizans saldırılarıyla uğraşmak zorunda kaldı.

İmparator II. Ioannes Komnenos, Dânişmendliler arasındaki taht kavgalarından faydalanarak 529 (1135) yılında Kastamonu ve Çankırı'yı işgal etti. Ancak Sultan I. Mesud ile ittifak yapan Muhammed, Bizans kuvvetlerinin çekilmesi üzerine bu yöreyi tekrar topraklarına kattığı gibi 1135'te isyan eden kardeşi Yağan'ı da öldürdü, Aynüddevle ise Malatya'ya kaçtı. Melik Muhammed 1136'da Rupen Ermeni hânedanının elinde bulunan Çukurova'yı topraklarına katmak istediyse de geri çekilmek zorunda kaldı; ardından Malatya'ya hâkim olan kardeşi Aynüddevle üzerine

yürüyerek Elbistan ve Ceyhan yörelerini aldı. 1139'da (Süryânî Mikhail'e göre 1138'de) tekrar Çukurova'ya saldırıp Feke ve Gabon gibi bazı kaleleri ele geçirdi.

Bu arada Dânişmendliler'in Kuzey Anadolu üzerindeki hâkimiyetlerine son vermek isteyen Bizans İmparatoru II. Ioannes'in, Konstantin Gabras ile anlaşarak Dânişmendliler'in merkezi Niksar'ı ele geçirmek ümidiyle çıktığı sefer başarısızlıkla sonuçlandı. Fakat 1141'de yeniden harekete geçip Uluborlu ve Beyşehir gölü üzerinden Antalya'ya giden yolu ele geçirdi. İmparator 1142 yazı sonunda Dânişmendliler tarafından zaptedilen bazı kaleleri geri almak üzere tekrar sefere çıktı.

Dânişmendliler, 1140-1141 yıllarında Karadeniz bölgesini Rumlar'dan geri aldılar. Melik Muhammed daha sonra güneye yönelerek Elbistan'a hücum eden Haçlılar'ı geri püskürttü.

Melik Muhammed 6 Aralık 1143 tarihinde (Süryânî Mikhail, II, 119) Kayseri'de vefat etti. İbnü'l-Kalânisî (Zeylü Târîhi Dımaşk, s. 275) ve Azîmî (JA, s. 421) onun 536'da (1141-42), İbnü'l-Esîr ise (el-Kâmil, XI, 89) 537'de (1142-43) öldüğünü söylerler. Dindar ve hayır sever bir hükümdar olan Melik Muhammed Rumlar, Haçlılar ve Ermeniler'le cihad etmiş, başta Abdülmecîd b. İsmâil el-Herevî olmak üzere çok sayıda din âlimini çeşitli ülkelerden davet ederek Anadolu'da İslâmiyet'in yayılması için çalışmıştır. Kayseri Ulucamii'ni de (Câmi-i Kebîr) o yaptırmıştır. Bizans tarihçisi Niketas Khoniates, onun çok büyük bir güce ulaştığını, Gürcistan ile (İberiya) Mezopotamya'nın bazı yerlerini hâkimiyeti altında tuttuğunu ve Bizans şehirlerinin en azgın, en cesur ve en tehlikeli düşmanı olduğunu söyler (Historia Die Krone der Komnenem, s. 32). Kayseri Ulucamii'nin kıble tarafındaki Melik Gazi Medresesi'nde bulunan türbede Melik Muhammed'in medfun olduğu söylenir, fakat türbenin kitâbesi yoktur. Melik Muhammed yıllardan beri harabe halinde olan Kayseri'yi imar etmiş, şehri bir bakıma yeniden kurarak burayı merkez yapmıştır.

Melik Muhammed'in Zünnûn, Yûnus ve İbrâhim adında üç oğlu vardı. Bunlardan Zünnûn'u veliaht tayin etmişti, ancak Sivas meliki olan kardeşi Nizâmeddin Yağıbasan (bazı kaynaklarda Yâkub Arslan, Yağı Arslan), kardeşi Melik Muhammed'in karısıyla evlenerek Kayseri'de yönetime

hâkim oldu (549/1154). Zünnûn Zamantı'ya kaçmak zorunda kaldı, fakat bir müddet sonra yeniden Kayseri'ye hâkim olmayı başardı.

Daha önce Artuklular'a ve Haçlılar'a sığınmış olan Emîr Gazi'nin oğlu Aynüddevle, Melik Muhammed'in ölümünden sonra Elbistan ve Malatya'ya hâkim oldu. Zünnûn Kayseri'de, Yağıbasan da Sivas'ta hâkimiyet kurmuştu. Böylece Dânişmendliler Sivas, Malatya ve Kayseri olmak üzere üç kısma ayrılmış oldular. Bu ise sadece Selçuklular'a ve diğer rakiplerine karşı değil aynı zamanda kendi aralarında hânedanın çöküşüyle sonuçlanacak büyük bir mücadelenin başlangıcını oluşturdu. Nitekim bu durum, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud'un hânedan mensupları arasında başlayan taht kavgalarına müdahale ederek hâkimiyet sahasını genişletmesine yol açtı. Sultan Mesud'un Zünnûn'u desteklemesi üzerine Melik Muhammed'in kardeşleri Malatya Meliki Aynüddevle ile Sivas Meliki Yağıbasan ona karşı ittifak yaptılar. Aynüddevle Yağıbasan'ın desteğiyle Elbistan ve Ceyhan yöresini istilâ edince Sultan Mesud derhal Sivas'a yürüyüp şehri ele geçirdi ve küçük oğlu Şâhin Şah'ı Ankara, Çankırı ve Kastamonu valiliğine getirdi (1142). Bir yıl sonra Malatya üzerine yürüdüyse de üç aylık kuşatmaya rağmen bir sonuç elde edemedi. Bizans İmparatoru Ioannes'in 1143'te ölümünden sonra Dânişmendli topraklarına yeniden hücuma başladı. 1144'te Aynüddevle'nin hâkimiyeti altıdaki Elbistan ve Ceyhan'ı zaptederek oğlu Kılıcarslan'ı bu yöreye melik tayin etti. Daha sonra tekrar Malatya'yı muhasara etti, fakat Bizans'ın yeni imparatoru Manuel Komnenos'un Anadolu'da ilerlemekte olduğunu duyunca kuşatmayı kaldırdı (1144). Sultan Mesud'un genişleme siyaseti Yağıbasan ile Aynüddevle'yi endişelendirdi ve Bizans imparatorundan yardım istemeye mecbur etti. Bunun üzerine Manuel Konya'yı kuşattıysa da sonuç alamadan ayrıldı (1146).

Artuklu Kara Arslan ile beraber Haçlı topraklarına saldıran Aynüddevle 1150 yılında Gerger, Kâhta, Adıyaman ve Palu'yu ele geçirip çok sayıda esir aldı. Sivas-Amasya Meliki Yağıbasan aynı yıl Karadeniz bölgesinde fetihlerde bulunarak Ünye, Samsun ve Bafra'yı zaptetti. Yeğeni Zünnûn b. Melik Muhammed ise Kayseri'ye hâkimdi.

Aynüddevle 547 (1152) yılında ölünce yerine oğlu Zülkarneyn geçti. Yağıbasan onu Sultan I. Mesud'a karşı birlikte hareket etmeye çağırdı. Bu

gelişmelerden haberdar olan Sultan Mesud Yağıbasan'ı kendisine tâbi kıldıktan sonra üçüncü defa Malatya üzerine yürüdü ve şehrin surlarını tahrip etti. Zülkarneyn ise annesiyle birlikte sultanın huzuruna çıkıp af diledi. Sultan da kendine tâbi olmak şartıyla Malatya'da hâkimiyetini devam ettirmesine izin verdi.

Sultan I. Mesud'un ölümü üzerine yerine oğlu II. Kılıcarslan geçti (1155). Mesud'un Dânişmendli hânedanına mensup iki damadından Yağıbasan'a Amasya, Ankara ve Kapadokya, Zünnûn'a ise büyük ve zengin Kayseri ile Sivas şehirleri verildi (N. Khoniates, s. 117). Fakat

kardeşleri tahtta hak iddia ederek ayaklandılar. Bunu fırsat bilen Sivas Dânişmendli Hükümdarı Yağıbasan, Şâhin Şah, yeğenleri Zünnûn ve İbrâhim ile Malatya Emîri Zülkarneyn'in desteğini sağlayarak büyük bir orduyla Kayseri'ye hareket etti. Kılıcarslan da onun üzerine yürüdü. İki taraf tam savaşa girmek üzereyken âlimler araya girip müslüman kanı dökülmesine engel oldular ve her iki taraf da ülkesine döndü. Fakat Yağıbasan bir müddet sonra Zengîler'den Nûreddin Mahmud'un teşvikiyle Elbistan'a girince II. Kılıcarslan süratle harekete geçti. Yağıbasan 70.000 kişiyi Ceyhan dışındaki bölgelere sürerek Kılıcarslan'ın karşısına çıktı. Yine din adamları araya girip savaşa engel oldular ve iki taraf arasında bir antlaşma imzalandı (Şâban 550/Ekim 1155).

Ancak Yağıbasan, II. Kılıcarslan'a karşı yeni bir ittifak kuran Bizans imparatoru Manuel'e 1157'de ele geçirdiği Bafra ve Ünye'yi iade edip Sultan I. Mesud'un damadı Dânişmendli Zünnûn ve Zülkarneyn'in de yer aldığı ittifaka girdi. Bu arada ittifaka dahil Malatya Meliki Zülkarneyn, 555 (1160) veya başka bir rivayete göre 557 (1162) yılında ölmüş ve yerine oğlu Nâsırüddin Muhammed geçmişti. Yağıbasan ise Kılıcarslan ile nikâhları kıyılan ve zengin çeyizleriyle birlikte Erzurum'dan Konya'ya gönderilen Erzurum Selçuklu Hükümdarı İzzeddin Saltuk Bey'in kızını ele geçirip Kayseri meliki olan yeğeni Zünnûn ile evlendirmişti. Bu ağır hakaret karşısında II. Kılıcarslan Yağıbasan üzerine yürüdüyse de Bizans kuvvetleri tarafından desteklenen Dânişmendli ordusu önünde mağlûp oldu (1162). Daha sonra Artuklular'dan Kara Arslan, Necmeddin Alpı, Erzen ve Bitlis Emîri Fahreddin Devletşah ile birlikte yeniden harekete geçip Sivas üzerine yürüdü ve şehri zaptetti (1163). Yağıbasan, yardım sağlamak için damadı

Çankırı Selçuklu Meliki Şâhin Şah'ın yanına gitti ve 4 Ağustos 1164 tarihinde orada öldü.

Dânişmendliler'in nüfuzlu hükümdarlarından biri olan Yağıbasan Niksar'da inşa ettirdiği medresenin hazîresinde gömülüdür. Yağıbasan'ın yaptırdığı medrese veya mescide ait bir kitâbe bugün mevcuttur. Niksar'da bulunan 552 (1157) tarihli kitâbede Yağıbasan'ın künye ve lakapları el-Melikü'l-Âlim, el-Âdil, Nizâmüddünyâ ve'd-dîn Ebü'l-Muzaffer Yağıbasan b. Melik Gāzî b. Melik Dânişmend Zahîrü Emîri'l-Mü'minîn şeklinde sıralanır. Kendi adına basılan bir sikkede ise el-Melikü'l-Âdil Nizâmeddin Yağıbasan b. Melik Gāzî b. Melik Dânişmend Zahîrü Emîri'l-Mü'minîn ibareleri vardır. Sivas ve Niksar'da cami, türbe ve imarethâneler yaptıran Yağıbasan'ın Cemâleddin Gazi, Muzafferüddin Mahmud, Zahîrüddin İli, Bedreddin Yûsuf adlı çocukları vardı. Cemâleddin Gazi'den başka bütün çocukları Selçuklular'ın hizmetine girdiler (bazı tarihçiler, Cemâleddin Gazi'nin asıl adının İsmâil olduğunu, Tokat ve Amasya civarında iki yıl hüküm sürdükten sonra amcazadesi İbrâhim b. Melik Muhammed Gāzî tarafından bertaraf edildiğini [562/1166] söylerler).

Yağıbasan'ın ölümünden sonra yerine kimin geçtiği ihtilâflıdır. Bazı rivayetlere göre Yağıbasan'ın karısı, Zünnûn'un kardeşi İbrâhim'in on altı yaşındaki oğlu İsmâil ile evlenerek onu hükümdar ilân etmiştir. Diğer bazı kaynaklara göre ise Yağıbasan'ın yerine oğlu Cemâleddin Gazi geçti. Çok kısa bir süre tahtta kaldığı için tarihçiler ondan bahsetmezler. Onu İbrâhim b. Melik Muhammed Gāzî ile oğlu İsmâil takip etmiştir. Yağıbasan'ın ölümü üzerine hânedan mensupları arasında mücadele başladı. Bu sırada Elbistan emîri olan Mahmûd b. Mehdî bağımsızlığını ilân etti. Ayrıca Kayseri Meliki Zünnûn ile Yağıbasan'ın yeğeni İbrâhim b. Melik Muhammed Gāzî de aynı maksatla harekete geçtiler. II. Kılıcarslan bu fırsattan istifade ederek Dânişmendli topraklarını ele geçirmek için seferber oldu ve Elbistan üzerine yürüyüp Dânişmendli topraklarını zaptetmeye başladı (1165). Elbistan'ı, Tohma vadisini, Dârende ve Gedük yöresini ilhak etti. 1168'de Zünnûn'un üzerine yürüdü; 1169'da, başka bazı rivayetlere göre 1171 veya 1173'te Kayseri ve Zamantı'da Dânişmendli hâkimiyetine son verdi. Zünnûn, II. Kılıcarslan'ın kardeşi Şâhin Şah ve Malatya Meliki Efridûn (Ferîdun) b. Zülkarneyn, Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'ye sığındılar.

Kılıcarslan'ın giderek kuvvetlenmesinden rahatsız olan Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî, Dânişmendli Zünnûn'u, Şâhin Şah'ı ve Artuklular'ı himaye ederek ona karşı bir ittifak kurduktan sonra Kılıcarslan'a haber gönderip Zünnûn'a ülkesini iade etmesini istedi. II. Kılıcarslan, Nûreddin'in elçilerini bir müddet oyaladıktan sonra teklifini reddetti. Bunun üzerine müttefik kuvvetler Sivas'tan Kayseri istikametinde yola çıkarken Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî de Maraş, Göksun ve Besni'yi işgal ettikten sonra Sivas'a yöneldi (1172). O yıl Sivas'ta müthiş bir kış hüküm sürmüş ve kıtlık baş göstermişti. İsmâil ise ambarlarında buğday stoku bulunduğu halde halka dağıtmamış ve bu yüzden birçok kişi açlıktan ölmüştü. Sonunda halk dayanamayıp isyan etti; İsmâil, karısı ve 500 adamı öldürüldü, ambarları yağmalandı. Bunun üzerine şehrin ileri gelenleri toplanıp Nûreddin'e sığınmış olan damadı Zünnûn'u Sivas'a davet etmeye karar verdiler.

Zünnûn, Nûreddin'in yardımıyla Sivas'a ulaşıp Dânişmendli tahtına çıktı (567/1172). Fakat kısa bir müddet sonra Sultan Kılıcarslan onun üzerine yürüyünce Niksar'a kaçtı ve Nûreddin Mahmud'dan yardım istedi. Nûreddin'in topraklarını istilâ ettiğini öğrenen II. Kılıcarslan onun üzerine yürüdüyse de ağır kış şartları ve Haçlı saldırıları sebebiyle barış yaparak Nûreddin Mahmud'un işgal ettiği yerleri geri vermesine karşılık Zünnûn'un Sivas'ta hüküm sürmesine râzı oldu. Ayrıca Nûreddin'in emîrlerinden Fahreddin Abdülmesih, emrindeki 3000 kişilik kuvvetle Sivas'ta kalıp Zünnûn'u himaye edecekti. Muhtemelen Ankara da Şâhin Şah'a verilecekti.

Nûreddin Mahmud Zengî'nin 569 (1174) yılında ölümü üzerine Sivas'ta bırakılan garnizon Suriye'ye dönünce Sultan II. Kılıcarslan antlaşma şartlarını hiçe sayarak Sivas, Niksar, Komana, Tokat ve diğer Dânişmendli topraklarını 1175 yazında zaptetti. Zünnûn ile Şâhin Şah Bizans'a sığındılar; Dânişmendliler'in Sivas kolu da böylece ortadan kalkmış oldu.

Bizans İmparatoru Manuel, Selçuklular'a karşı önemli bir denge unsuru oldukları için Dânişmendliler'in

kaybettikleri topraklara tekrar hâkim olmalarını istiyordu. Bu maksatla Gavras adlı kumandanını 30.000 kişilik bir ordu ile Amasya ve Niksar'a sevkettiyse de bir sonuç alamadı.

Rivayete göre Zünnûn 570 (1175) yılında Kılıcarslan'ın emriyle Bizans hapishanelerinde zehirlenerek öldürülmüştür. Aksarâyî'ye göre ise Kılıcarslan'ın Sivas'ı istilâ etmesi üzerine öfkeyle Niksar'a gitmiş ve orada ölmüştür.

Sivas kolunun ortadan kalkmasından sonra Dânişmendliler'in Malatya kolu bir süre daha hâkimiyetini sürdürebildi. 1152'den beri Malatya kolunun başında bulunan ve önce Sultan I. Mesud'un, ardından amcası Yağıbasan'ın vassâli olarak hüküm süren Zülkarneyn'in 1162'de ölümü üzerine yerine oğlu Nâsırüddin Muhammed geçti. Fakat içki ve eğlenceye düşkün olması halkın nefretine yol açtığı için baskılara dayanamayıp şehri terketti (565/1170). Yerine kardeşi Fahreddin Kasım (bazı kaynaklarda Ebü'l-Kāsım) geçti. 1171'de Harput Artuklu Beyi Fahreddin Kara Arslan'ın kızıyla evlenen Kasım, düğün günü bir gösteri esnasında attan düşerek öldü (Mayıs 1171). Bunun üzerine halk küçük kardeşi Efridûn'u tahta çıkardı ve gelin onunla evlendirildi. Bu sırada II. Kılıcarslan Malatya üzerine yürüyüp şehri muhasara etti, fakat ele geçiremedi ve civardaki halkı esir alıp Kayseri'ye götürdü. Bu olaylar sebebiyle Atabeg Nûreddin Zengî, Mardin ve Harput Artuklu beyleri, Ermeniler ve Dânişmendliler'in Sivas meliki Kılıcarslan'a karşı bir ittifak teşkil ettiler. Ancak Kılıcarslan esir aldığı Malatyalılar'ı iade edeceğini bildirince taraflar arasında savaş olmadan anlaşma sağlandı.

Nâsırüddin Muhammed dört beş yıl Suriye ve Anadolu'da dolaştıktan sonra II. Kılıcarslan'a sığındı ve onun tarafından Ereğli valiliğine getirildi. 1175 Şubatında Malatya'ya döndü; Barsuma Manastırı'ndaki papazlar ve şehirdeki dostlarının yardımıyla geceleyin kaleye çıkıp Efridûn'u öldürdü ve 15 Şubat 1175 tarihinde şehre hâkim oldu. Nâsırüddin Kılıcarslan'a tâbi olarak üç yıl hüküm sürdü. Nihayet 25 Ekim 1178'de Malatya'yı zapteden II. Kılıcarslan Dânişmendliler'in bu şubesini de ortadan kaldırdı. Nâsırüddin Muhammed Hısnıziyâd'a çekildi.

Dânişmendliler'in yıkılmasından sonra Yağıbasan'ın üç oğlu Muzafferüddin Mahmud, Zahîrüddin İli ve Bedreddin Yûsuf Selçuklular'ın hizmetine girerek sınır boylarında Rumlar'la savaşmışlar ve I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ikinci defa tahta geçmesi için uğraşmışlardır. Kayseri

Ulucamii'nin 602 (1205-1206) tarihli kitâbesi Muzafferüddin Mahmud adına tanzim edilmiştir. Ancak caminin Emîr Gazi'nin oğlu Melik Muhammed Gazi tarafından yaptırıldığı dikkate alınırsa Muzafferüddin Mahmud'un camiyi tamir ettirmiş olduğu söylenebilir. Gülek Camii (Kayseri) üzerindeki kitâbede de kızı Atsız Elti Hatun'un adı yer almaktadır (Halil Edhem, Kayseriye Şehri s. 18-33). Niksar'da da Yağıbasan'a ait bir kitâbenin mevcut olduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, Kitâbeler, s. 59).

Anadolu'da kurulan beyliklerin en büyüklerinden biri olan Dânişmendliler, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması açısından önemli hizmetler ifa etmişler ve zaman zaman Anadolu'nun en kuvvetli devleti olan Selçuklular'ı tahakküm altına almışlardır. Bizans ve Haçlılar'la savaşan Dânişmend Gazi, Gümüştegin Gazi, Emîr Gazi ve Melik Muhammed'nin adları asırlarca halk arasında saygıyla anılmış ve destanlara konu olmuştur. Ancak Yağıbasan'dan sonra iş başına gelen ve birbirleriyle mücadele eden Dânişmendli beyleri Bizans'a ve Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'ye alet olmuş ve Anadolu Selçukluları'na karşı bir koz olarak kullanılmışlardır.

Dânişmendliler'in yıkılışından sonra bu hânedana bağlı çeşitli boylar Anadolu'ya dağılmışlar, bazıları da Rumeli'de yerleştirilmişlerdir. 1296-1360 yılları arasında Balıkesir ve Çanakkale yöresinde hüküm sürmüş olan Karesioğulları da muhtemelen Dânişmend Gazi'nin ahfadı tarafından kurulmuştur (Uzunçarşılı, Kitâbeler, s. 43-44). Tokat müzesinde bulunan ve Karesi hânedanından Kutlu Melek Hatun'a ait olan bir mezar taşının şâhidesinde yer alan ibarede Kutlu Melek'in nesebi Melik Dânişmend Gazi'ye bağlanmaktadır (a.g.e., s. 43-44). Ayrıca Balıkesir ve civarında Dânişmend adına ve Dânişmendli ulusuna bağlı oymakların izlerine rastlanmaktadır. Meselâ Balıkesir'in Balya ilçesine bağlı Dânişmend adlı bir bucak bulunmaktadır. Rivayete göre Dânişmendli Beyliği'nin dağılması üzerine Balıkesir civarına gelip yerleşen Kara Dânişmend'in adına izâfeten bu köye Danişmend adı verilmiştir. Yine Gönen ve Lapseki yakınlarında Danişmend adını taşıyan iki yerleşim merkezi daha vardır. Osmanlı Devleti'nin 18 Nisan 1691 tarihli bir fermanla Halep-Adana arasında yaşayan Dânişmendli ulusuna tâbi bir kısım halkı Balıkesir sancağında iskân etmesi de ilgi çekicidir (Günal, s. 22-23). Bugün Anadolu'da Danişmend, Danışman, Tanışman ve Yağıbasan gibi köy adları vardır. XVII. yüzyılın başlarında Karaman eyaletinde Danişmendli adlı bir kaza

bulunuyordu. Bunların bir kısmı XVII. yüzyıldaki Celâlî isyanlarına katılmış, bu isyan sebebiyle Balıkesir ve Ayasuluk'a sürülmüştür. Burada da rahat durmayan Dânişmendliler Afyonkarahisar, Sandıklı ve Keçiborlu'da mecburi iskâna tâbi tutulmuşlar, bunu kabul etmeyenler ise Rakka'ya sürülmüşlerdir.

Dânişmendliler'den kendi adına para bastıran ilk hükümdar Gümüştegin Gazi'dir. Gümüştegin'in ve daha sonraki bazı hükümdarların paralarında Grekçe ve Grekçe-Arapça yazılar vardır, basıldıkları yerler ise belirtilmemiştir. Dânişmendli paralarında dikkati çeken husus, birtakım sikkelerin tamamen hıristiyan simgeleri ihtiva etmesidir. Bunun yanında hükümdar portreleri ve aslan simgesini taşıyan paralar da vardır. Dânişmendliler'in hâkimiyeti altında Sivas, Malatya, Kayseri, Niksar, Tokat gibi şehirler önemli iktisadî ve sosyal merkezler olmuşlar, Türk-İslâm şehirleri haline gelme özelliklerini de bu devrede kazanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîhu Dımaşḳ (Amedroz), s. 138, 143, 236, 275, 333; Azîmî, Azimî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 30, 33, 56-58; a.e.:

"La Chronique abregée d'Al-Azimi" (nşr. Cl. Cahen), JA (1938), s. 374, 409, 421; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, IX, 114; F. Cornotensis, Gesta Francorum Iherusalem Peregrinontium Chronicle of the First Crusade (trc. M. E. McGinty), Philadelphia 1941, I, 81-82; III, 311-485; A. Comnèna, The Alexiad (trc. E. A. S. Dames), London 1928, s. 277, 326; N. Khoniates, Historia Die Krone der Komnenem: Die Regierungszeit der Kaiser Jhohannes und Manuel Komnenos (1118-1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates, Byzantinische Geschicht Schreiber (trc. Fikret Işıltan), TTK Ktp., s. 18, 19, 32, 117, 123, 124-125; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 204, 206, 225; A. Aquensis, Liber Christianae Expeditionis pro Ereptione Emundatione et Restitutione

Sanctae Hierosolymitane Ecclesiae (RHC Occ. içinde), IV-VII/28, s. 525, 538-539, 582-583, 610-614; Süryânî Mikhail, Khronik (1166-99): Süryânî Keşiş Mihail'in Vekāyinâmesi (trc. H. D. Andreasyan), TTK Ktp., II, 30-33, 38, 46-49, 51-52, 54, 82-83, 87, 96, 100, 103-105, 113, 115, 119-120, 151, 160, 194, 196, 232-234, 251; W. Tyrensis, A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock – A. C. Krey), New York 1943, s. 411-412; J. Kinnamos, Deeds of John and Manuel Comnenes (trc. Ch. M. Brand), New York 1976, s. 20-21, 39, 44, 82, 135, 140, 151; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 248, 281; XI, 67, 89, 314-315; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-haleb, II, 145; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 11, 76-79; İbn Şeddâd, el-Aʿlâku'l-hatîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1564, vr. 66a; Ebü'l-Ferec, Târîh, I, 331, 337-338; II, 341-344, 345, 356, 359, 361, 363, 367, 375, 377, 391-393, 399, 400, 409-410, 414; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmet Ateş), Ankara 1960, s. 33-34; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr, s. 17, 28; Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar, II, 222-223; III, 17-44; Zahîrüddin Nîsâbûrî, Selcûknâme, Tahran 1332 hş., s. 32; Gaffârî, Târîh-i Cihânârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 132; Cenâbî, el-ʿAylemü'z-zâhir, İstanbul Ragıp Paşa Ktp., nr. 983, vr. 444b-447a; Müneccimbaşı, Câmiü'd-düvel (trc. Ali Öngül, doktora tezi, 1986), İÜ Ed.Fak. Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 201, 208; a.mlf., Sahâifü'l-ahbâr, II, 575-576; G. Finlay, History of the Byzantine and Greek Empired, London 1854, s. 140-141; E. G. Rey, Résume chronologique de l'histoire des princes d'Antioche, Paris 1896, IV, 329 vd.; F. Chalandon, Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène 1081-1118, Paris 1900, s. 220 vd.; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, 82-103; V. B. Stevennson, The Crusades in the East, Cambridge 1907, s. 73; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 18, 33; a.mlf., "Melik Gazi", TOEM, VI/32 (1331), s. 466; Zambaur, Manuel, s. 146-147; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345, s. 43-45, 59; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 96 vd.; a.mlf., "Karasi-Oğulları", İA, VI, 331; a.mlf. – Rıdvan Nâfiz [Edgüder], Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 16-46; Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 77, 169, 226; Mükrimin Halil Yınanç, Türkiye Tarihi Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 89-103; a.mlf., "Dânişmendliler", İA, III, 468-479; İsmail Hami Danişmend, Türk Tarih Kurumu Başkanlığına Açık Mektup, İstanbul 1945; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 188-189; I. Mélikoff, La

Geste de Melik Danişmend: Etude Critique du Danişmendnāme, I-II, Paris 1960; a.mlf., "Gazi Melik Danişmend et la Conquète de Sivas", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1973, s. 187-195; a.mlf., "Dānishmendids", EI^2 (İng.), II, 110-111; T. T. Rice, The Seljuks in Asia Minor, London 1961, s. 51, 53-54, 56-63, 93, 134, 137, 141; A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127 (trc. F. R. Ryan), Tennessee 1969, II, 27-29, 135, 175; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 247-249; II, 18 vd., 32, 142-145, 150, 219; J. S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century, London 1971, s. 115, 119, 120, 122, 138, 144, 155-156, 173-174, 184, 193, 195, 196, 461, 472-474; Cl. Cahen, "La première pénétration turque en Asie-Mineure", Turcobyzantina et Oriens Christianus, London 1974, s. 46-47, 58-63; a.mlf., Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 93, 96-99, 102-103, 109, 126, 159, 172-173, 207, 211, 220, 234, 237, 246-248, 274-277, 346-352; a.mlf., "Türkler'in Anadolu'ya İlk Girişi", TTK Belleten, LI/201 (1987), s. 1412-1413, 1422-1425, 1427; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 17, 50; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 112-132, 167 vd., 186 vd., 200 vd., ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Süleymanşah II", İA, XII, 212; a.mlf., "Kılıç Arslan I", a.e., VI, 683-685; a.mlf., "Kılıç Arslan II", a.e., VI, 688-689; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 167-168; Şehabeddin Tekindağ, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Hakkında Yeni Görüşler", Atatürk Konferansları, Ankara 1980, VII, 64-65; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 153-154; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1118-1146, Ankara 1987, s. 3-4, 92, 99, 113, 116, 130, 131, 133; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 41-44; Ali Muhammed el-Gāmidî, el-Mücâhidü'l-müslim Gümüştekin b. Dânişmend Batalü'l-intisârâti'l-ûlâ ʿale's-sâlîbiyyîn, Tâif 1411; Zerrin Günal, Karasi Beyliği (doktora tezi, 1991), İÜ. Ed.Fak. Genel Kitaplığı, s. 9-26; A. D. Mordtmann, "Die Dynastie der Danischmende", ZDMG (1876), s. 467-485; "The First and Second Crusades From an an Anonymous Syriac Chronicle" (trc. A. S. Tritton), JRAS (1933), s. 74-75, 89-90, 99-100, 375; Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi" (trc. H. D. Andreasyan), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 188-189; M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 425-430; Şükrü Akkaya, "Kitâb-ı Melik Dânişmend Gazi:

Dânişmendnâme", DTCFD, VIII (1950), s. 131-144; Nejat Kaymaz, "Anadolu Selçuklu Devleti'nin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü: I", TAD, II/2-3 (1964), s. 126-127; Faruk Sümer, "Saltuklular", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 414; a.mlf., "Mengücükler", İA, VIII, 714; Mikail Bayram, "Anadolu'da Te'lif Edilen İlk Eser «Kaşf al-Akaba»", İTED, VII/3-4 (1979), s. 271-307; J. H. Mordtmann, "Dānishmandiya", EI, II, 913-914; E. Honigmann, "Malatya", İA, VII, 236.

Abdülkerim Özaydın

MİMARİ.

Dânişmendliler, hüküm sürdükleri Amasya, Tokat, Niksar, Sivas ve Kayseri dolaylarında birçok mimari eser meydana getirmişlerdir. Söz konusu eserler gerek malzeme ve teknik, gerekse tasarım ve süsleme açısından iddiasız yapılardır. Ancak bu eserler, Anadolu'da aynı dönemde diğer beylikler tarafından inşa ettirilen yapılarla beraber, gelecek yüzyıllarda şaheserler meydana getirecek olan Anadolu Türk mimarisinin doğuş devresinde kendi kimliğini belirlemeye yönelik ilk örneklerini teşkil etmeleri bakımından önemlidir. Ayrıca bazı Dânişmendli eserleri, daha sonra Selçuklu ve Osmanlı mimarilerinde gelişecek birtakım tasarım şemalarının öncüleri olarak değerlendirilebilmektedir.

Büyük Selçuklular adına Anadolu'nun önemli bir kesiminde fetih faaliyetlerini yürütmüş olan Dânişmendliler 1086'dan sonra kendi adlarına hareket etmişlerdir. Hâkimiyet kurdukları bu topraklarda bıraktıkları eserler arasında Kayseri, Niksar ve Sivas gibi yeni fethedilen şehirlerin ulucamileri ilk sırayı alır. Bunların yanı sıra Tokat'taki Garipler Camii ve Niksar'daki Cin Camii gibi daha küçük ölçekte birtakım camiler de inşa ettirmişlerdir. Öte yandan Kayseri Kölük Cami-Medresesi ile Tokat ve Niksar'daki Yağıbasan medreseleri, Orta Anadolu'da Dânişmendliler'in tesis ettiği en erken tarihli eğitim yapıları arasında zikredilebilir. Ayrıca günümüzde ancak bir kısmı ayakta olan kümbetlerle hepsi ortadan kalkmış bulunan han, hankah, ribât, saray gibi yapılar da Dânişmendliler'in imar ve inşa faaliyetlerinin eserleridir.

Dânişmendli camileri arasında, Tokat'ın Pazarcık mahallesinde bulunan Garipler Camii günümüze gelebilmiş en eski tarihli Dânişmendli yapısıdır. Kitâbesi olmayan bu caminin, Dânişmendli hânedanının ilk hükümdarı Dânişmend Gazi tarafından yaptırılmış olduğu arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Anadolu'da en erken tarihli hünkâr mahfiline sahip cami olan Garipler Camii, ufak boyutlu ve gösterişsiz bir yapı olmasına rağmen merkezî kubbeli ilginç tasarımı ile zamanına göre çok ileri bir hamleyi yansıtmaktadır. Yaklaşık aynı yıllara ait olduğu anlaşılan Buhara yakınındaki Hezâre Kışlağı (Hazar Dikkaruni) Camii ile aralarındaki coğrafî uzaklığa rağmen şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. Bu eser,

Osmanlı mimarisinde 1458 tarihli Atina Fethiye Camii ile başlayıp XVII. yüzyıl başlarında Sultan Ahmed Camii ile en ihtişamlı örneğini veren tasarım şemasının oldukça erken bir müjdecisidir.

Dânişmendliler'den kalan geniş kapsamlı dinî yapıların en eskisi, hânedanın üçüncü hükümdarı Melik Muhammed zamanında (1134-1143) inşa edilen Kayseri Ulucamii'dir. Sultan Camii olarak da anılan yapının kesme taş örgülü duvarlarla kuşatılmış dikdörtgen planlı harimi, mihrap duvarına paralel uzanan beşer kemerli sekiz neften müteşekkildir. Kuzeydeki iki nefin, ayrıca batı duvarı ile buna bitişik olan minarenin ikinci inşa döneminde (1205) eklendiği tahmin edilmektedir. Minare ile birlikte caminin dış görünümüne hâkim olan pandantifli mihrap önü kubbesini, ikisi mihrap duvarına gömülü, diğer ikisi "L" kesitli dört adet pâyeye oturan kemerler taşımaktadır. Erken tarihli olduğu anlaşılan şadırvanı taçlandıran aydınlık kubbesi harimde mihrap eksenini vurguladığı gibi avlu geleneğini de yaşatmaktadır. Üçü de son derece sade görünümlü olan girişlerden cümle kapısı kuzey cephesine, diğer ikisi yan cephelere karşılıklı olarak yerleştirilmiş, harim mekânı duvarların üst kesiminde yer alan pencerelerle aydınlatılmıştır. Son onarıma ait olan mihrap, aynı şehirdeki Kölük Camii'nin çini mihrabının taşa işlenmiş bir kopyasıdır. Muhdes olmasına rağmen yapının özgün mimarisiyle bağdaşan bu mihrabın yerinde, XVIII. yüzyılın birinci yarısına tarihlenen Kütahya çinileri ve Avrupa (muhtemelen Venedik) menşeli çinilerle kaplı bir yüzeyin kuşattığı oymalı ahşap bir nişin bulunduğu bilinmektedir. Özgün tasarımını kısmen koruyabilmiş olan ahşap minberde taklit kündekârî tekniğiyle imal edilmiş yıldızlar, rozetler, çeşitli nebâtî süsleme unsurları ve âyet kuşakları dikkati çekmektedir. Kayseri

Ulucamii'nin, Melik Muhammed'in kardeşi Nizâmeddin Yağıbasan'ın oğlu Muzafferüddin Mahmud tarafından vakfedildiği anlaşılan ve halen Ankara Etnografya Müzesi'nde teşhir edilen ahşap kapı kanatları, geometrik ve nebâtî süsleme unsurları ile Anadolu ahşap işçiliğinin XIII. yüzyıl başlarına ait değerli örneklerini teşkil etmektedir.

Melik Gazi Camii adıyla da anılan Niksar Ulucamii, kitâbesiz olmasına rağmen sözlü geleneğin verilerine göre 540 (1145) yılına tarihlendirilmektedir. Nizâmeddin Yağıbasan'ın saltanatı sırasında (1143-1164) ve bizzat onun tarafından yaptırılmış olması gereken camiyi, Çepnizâde Hasan Bey adında bir kişinin inşa ettirdiği yolunda mahallî bir rivayet de vardır. Niksar Ulucamii'nin derinliğine gelişen dikdörtgen planlı harimini sınırlayan duvarlar moloz taşlarla inşa edilmiş, düzensiz örgü köşelerde iri boyutlu devşirme bloklarla donatılmıştır. Harim enine beş, derinliğine yedi tane olmak üzere toplam otuz beş adet değişken boyutlu, bağımsız örtü sistemine sahiptir. Bu mekân birimlerinin köşelerinde yükselen kesme taş pâyelere sivri kemerler oturmakta, bunlar mihrabın önünde ve harimin ortasında pandantifli kubbeleri, diğer yerlerde ise çapraz tonozları taşımaktadır. Mihrap önü kubbesi dışarıdan onikigen kasnaklı piramit şeklinde bir külâhla örtülmüş, harimin merkezindeki kubbenin altında maksûre veya hünkâr mahfili niteliğinde bir seki meydana getirilmiştir. Muhtemelen bu mahfilin varlığından ötürü kuzey cephesindeki âbidevî taçkapı eksenden batıya doğru kaydırılmıştır. Öte yandan batı duvarına tâli bir giriş açılmıştır. İki kubbe dışında aslında düz toprak damla örtülü olduğu anlaşılan cami, günümüzde kiremit örtülü bir ahşap çatı altına alınmış bulunmaktadır. Kuzey cephesinde, yanlardan duvarlarla kapatılmış olan, ahşap direkli sundurma niteliğinde bir son cemaat yerinin varlığı dikkati çekmektedir. Caminin batı cephesine bitişik olan minare kesme taştan, sekizgen prizma biçiminde bir kaideye oturmakta, pabuç kısmından itibaren tuğla örgülü ve daire kesitli olarak devam etmektedir. İkisi de âbidevî boyutlarda ve bir üslûp birliği içinde tasarlanmış bulunan taçkapı ile mihrapta görülen alçak kabartma geometrik ve nebâtî süslemeler, dönemin ilginç mimari bezemeleri olarak değerlendirilebilir. Niksar Ulucamii, Anadolu Türk mimarisinde çok destekli, ahşap çatılı eski tip cami tasarımının gelişmesi sonucunda ortaya çıkan ve XIV. yüzyılın sonlarında Bursa Ulucamii ile en parlak örneğini veren, bağımsız örtü unsurları ile donatılmış çok mekânlı cami tasarımının en erken uygulamalarından birini

teşkil etmektedir. Ayrıca -sundurma düzeyinde de olsa-son cemaat yerinin varlığı bu yapıyı birtakım müstakbel gelişmelerin öncüsü haline getirmiştir.

Nizâmeddin Yağıbasan tarafından 1143-1164 yılları arasında inşa ettirildiği tahmin edilen diğer bir önemli Dânişmendli eseri de Kayseri'de birbirine bağımlı olarak tasarlanmış Kölük Camii ve Medresesi'dir. Yapının kuzeydoğu köşesindeki taçkapının üzerinde, 607 (1210) yılında adı geçen melikin torunu Atsız Elti Hatun tarafından tamir ettirildiğini belirten bir kitâbe bulunmaktadır. Ayrıca kuzey cephesinin batı köşesinde 1301 (1883), kuzey cephesindeki cami girişi üzerinde de 1325 (1907) tarihlerini taşıyan onarım kitâbeleri yer alır. Bu arada caminin 735 (1335) depreminde yıkıldığı, ardından Kölük Şemseddin adında bir hayır sahibi tarafından ihya edildiği ve bundan böyle Kölük Camii adını aldığı bilinmektedir. Enine dikdörtgen bir plan gösteren yapının doğu kesimi camiye, batı kesimi medreseye tahsis edilmiştir. Aynı mimari bütün içine yerleştirilerek kuzey yönünde bağımsız girişlerle donatılmış bulunan bu iki bölümün arasına kıble doğrultusunda uzanan, ince uzun dikdörtgen planlı, iki yandan sivri beşik tonozlarla örtülü, ortası açık bir avlu yerleştirilmiştir. Cami ile medrese söz konusu avluya üçer kemerle açılmaktadır. Kölük Camii'nin en ilginç mimari unsurlarından biri, çatı üzerine yerleştirilmiş olan altıgen planlı, altıgen kesitli sütunçelerin taşıdığı kaş kemerlerden ve altıgen piramit biçiminde bir külâhtan oluşan "köşk minare"dir. Basık kemerli asıl girişi taçlandıran mukarnaslı yaşmağı, yaşmağı kuşatan lotüs-palmet dizili sivri kemeri, müzeyyen yan nişleri ve geometrik dış bordürü ile kuzeydoğudaki taçkapı, Anadolu Selçuklu taçkapılarının parlak geleceğinin müjdecisi olmaktadır. Mimari süsleme açısından asıl önemli olan unsur mozaik çinili muhteşem mihraptır. Araştırmacıların XIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihledikleri, Konya Alâeddin Camii'ndekinden sonra Anadolu'da kendi türünün en parlak örneğini teşkil eden bu mihrabın taş süslemeli eski mihrabın üzerine kaplandığı anlaşılmaktadır. Mozaik çini tekniğinin kusursuz bir işçilikle uygulanmış olduğu mihrapta Selçuk neshi ve kûfî hatlar, çeşitli geometrik ve nebâtî motiflerden oluşan girift kompozisyon şemaları göze çarpmaktadır.

Kölük Cami-Medresesi, XII. yüzyılın birinci çeyreğine ait bir Artuklu eseri olan Mardin Emînüddin Külliyesi'nden sonra, Anadolu Türk mimarisi

tarihinde cami ve medrese fonksiyonlarının aynı mimari bünye içinde müşterek bir avlunun

çevresinde çözümlendiği ikinci örnektir. Ayrıca sonraki yüzyıllar boyunca geliştirilerek Osmanlı mimarisinin altın çağında Mimar Sinan'ın en başarılı şekilde uyguladığı cami-medrese ikililerinin öncülerinden birini oluşturmaktadır.

Niksar'ın Taşmektep mahallesinde bulunan 555 (1160) tarihli Cin Camii, Dânişmendliler'e ait küçük boyutlu dinî yapıların ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Enine gelişen dikdörtgen planlı harim moloz taş örgülü duvarlarla kuşatılmış, duvar örgüsü yer yer devşirme bloklarla takviye edilmiştir. Üstü bir beşik tonozla örtülü olan, duvarlarında hiçbir pencerenin bulunmadığı camiye, kuzey duvarı yamaca yaslandığı için batı duvarının kuzey köşesindeki kapıdan girilmektedir. Mihrap yuvarlak bir çıkıntı halinde dışarıya taşırılmıştır. Bütün bu özellikleriyle ilk bakışta tek nefli bir şapeli andıran Cin Camii, birtakım mahallî Bizans etkilerinin görüldüğü özgün bir yapı olmaktadır.

Sivas Ulucamii'nin, 1955 onarımı sırasında toprak hafriyatında bulunan kitâbelerinden birinde Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan'ın oğlu Sivas Meliki Kutbüddin Melikşah zamanında Kızılarslan b. İbrâhim tarafından 593'te (1197) inşa ettirildiği belirtilmektedir. Ancak erken dönem Anadolu Türk mimarisi uzmanları, mimari özelliklerinden hareketle caminin Dânişmendliler tarafından XII. yüzyılın daha erken bir diliminde yapıldığını kabul etmektedirler. İtinalı bir kesme taş işçiliği gösteren yapıda enine dikdörtgen planlı harim kısmı, mihrap duvarına dik uzanan on bir neften meydana gelir. Kalın pâyelere oturan geniş sivri kemerler bu nefleri ayırmakta ve ahşap kirişli düz toprak damı taşımaktadır. Harimin kuzey yönünde aynı ende, yatık dikdörtgen planlı, üç girişle donatılmış bir avlu yer alır. Harimin giriş (kuzey) cephesinde bulunan iki küçük mihrap, ayrıca yine bu cephenin önünde araştırmacıların vaktiyle tesbit ettiği kemer ayakları, günümüzdeki ahşap direkli muhdes sundurmanın yerinde aslında pâyeli ve kemerli bir son cemaat yerinin bulunduğunu göstermektedir. Yine bu cephenin ekseninde yer alan basık kemerli taçkapıda son derece yalın bir tasarıma gidildiği, süsleme olarak kilit taşındaki rozet kabartması ile yetinildiği görülmektedir. Aynı yalınlığın hâkim olduğu iç mekânda bazı

pâyelerle kemerlere kondurulmuş rozetlerden başka herhangi bir süslemeye rastlanmamaktadır. Buna karşılık 1955'te bulunan ikinci kitâbeden, 609 (1213) yılında Yûsuf adında bir şahıs tarafından yapıya eklendiği anlaşılan harimin güneydoğu köşesindeki tuğla örgülü minare, Anadolu öncesi Türk mimarisinin geleneklerini sürdüren ilginç süslemeleriyle dikkati çekmektedir. Sivas Ulucamii, gerek tasarımındaki basitliğe rağmen âhenkli oranları ve yalınlığı ile insanı etkileyen harim mekânı açısından, gerekse Anadolu'daki en erken tarihli avlu ve son cemaat yeri uygulamalarından birine sahip olması bakımından mimari tarihimizde önemli bir yere sahiptir.

Camilerin yanı sıra Dânişmendliler'in Anadolu'da medreselerin gelişiminde de önemli hizmetleri olmuştur. Tamamen kendine özgü bir yapı olan Kayseri Kölük Medresesi'nin cami-medreselerin oluşumuna öncülük etmesi gibi, Nizâmeddin Yağıbasan'ın XII. yüzyılın ortalarında Tokat ile Niksar'da inşa ettirdiği medreseler de Anadolu Türk mimarisinde "kubbeli medreseler" olarak adlandırılan, en ihtişamlı örneklerine XIII. yüzyılda rastlanan, avluları aydınlık kubbeleriyle örtülü medreselerin en erken örneklerini teşkil etmektedir. İkisi de harap durumda olan bu yapılarda köşelerde tromplar, merkezde açıklıklarla donatılmış kubbelerin örttüğü kare planlı avlular tasarımın çekirdeğini oluşturmakta, söz konusu avlunun çevresinde dershaneler ve hücreler sıralanmaktadır.

Moloz taştan inşa edilen Tokat Yağıbasan Medresesi'nde, Türk mimarisinin en eski tasarım şeması olan, birtakım kozmik sembolleri ifade ettiği bilinen ve kökleri İslâm öncesi Horasan mimarisine kadar inen dört eyvanlı şemanın üç eyvanlı değişik bir şekli uygulanmıştır. Kuzeydeki küçük eyvan giriş, batıdaki ve kıble yönündeki mihraplı eyvan da dershane olarak değerlendirilmiştir. Avluyu örten kubbenin 14 metreye varan çapı, inşaat tekniği açısından yapıldığı dönem için oldukça ileri bir merhaleyi gösterir. Gerçekten de Anadolu'da uzun süre kubbe çaplarında 8-10 m. gibi ölçüler dolayında kalınmıştır. Bu hususta Tokat Yağıbasan Medresesi, ancak XIV. yüzyılın birinci çeyreğine tarihlenen Eski Çine Ahmed Gazi Mescidi'nin 17 m. çapında kubbesiyle geride bırakılabilmiştir.

Dânişmendli eseri olan mezar anıtlarının en eskisi, Dânişmend Gazi'ye ait Niksar Melik Gazi Kümbeti'dir. Kare planlı yapı bir kısmı devşirme olan kesme taşlarla inşa edilmiş, Türk üçgenlerine oturan bir kubbe ile

örtülmüştür. Basık kemerli kapının çevresindeki izlerden, burada üç birimli ve kubbeli bir giriş revakının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Dânişmend Gazi'nin emîrlerinden 1106'da vefat eden Karategin'in Çankırı Kalesi'ndeki kümbeti, bilinçsiz onarımlar sonucunda ilk mimari özelliklerini hemen bütünüyle yitirmiştir. Buna karşılık Niksar'da Melik Gazi Kümbeti'nin yakınında yükselen ve XII. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen, Dânişmendli emîrlerinden Arslandoğmuş'a ait Kulak Kümbeti devrinin özelliklerini yansıtır. Burada moloz taşlarla örülmüş olan duvarların dışı, itinalı bir işçilik gösteren kesme taş tabakası ile kaplanmıştır. Sekizgen planlı mekânı örten kubbe sekizgen piramit biçiminde bir külâhla donatılmış, kuzeybatı kenarındaki giriş sivri kemerli, pencereler yuvarlak kemerli olarak yapılmıştır. Girişte yer alan kitâbede örgülü kûfî yazı dikkati çekmektedir.

XII. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen diğer bir Dânişmendli mezar anıtı, Pınarbaşı'nın Pazarören bucağına bağlı Melikgazi köyündeki Melik Gazi Kümbeti'dir.

Söz konusu yapı malzeme, tasarım ve süsleme ayrıntıları açısından Merâga'daki Kümbed-i Kırmız ile büyük benzerlik göstermekte, Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya intikal eden Büyük Selçuklu mimari mirasını yansıtmaktadır. Tuğladan inşa edilmiş olan kümbetin kare planlı mekânı içeriden tromplu bir kubbe, dışarıdan sekizgen piramit şeklinde bir külâhla örtülmüştür. Dört eyvanlı mumyalık bölümü kesme taşlarla inşa edilmiş, ancak tuğla örgülü haçvari bir tonozla kapatılmıştır. Kümbetin cephelerinde mimari tasarımla uyum içinde olan zengin geometrik tuğla bezeme görülmektedir. Sekizgenin köşelerindeki, üst yapının ağırlığını taşıyan iri plasterlerin yüzeyi mukarnaslarla son bulan ince uzun nişlerle hareketlendirilmiştir. Köşeler ince sütunçelerle yumuşatılmış, mukarnaslı nişler dikdörtgen panolarla taçlandırılmıştır. Plasterlerin arasında kalan yüzeyler üstte birer tahfif kemeriyle donatılmış, gerek bu yüzeyler gerekse cephelerdeki diğer mimari unsurların yüzeyleri, Horasan ve İran'daki büyük Selçuklu kümbetlerinde benzerlerine rastlanan, balık sırtı ve baklava motiflerinin ağır bastığı tuğla bezemelerle doldurulmuştur.

Günümüzdeki Amasya-Çorum devlet yolunun Amasya bitiminde, şehre 6 km. uzaklıkta Yeşilırmak'ın üzerinde yer alan Çağlayan (Çalâkçalık)

Köprüsü'nün XII. yüzyılın birinci yarısı içinde, Melik Nizâmeddin Yağıbasan'ın emîrlerinden İltegin Gazi oğlu Hüsâmüddevle Hasan tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Tuğla hatıllı kesme taştan almaşık bir örgü gösteren 70 m. uzunluğundaki köprünün altı geniş açıklığı tuğladan yuvarlak kemerlerle geçilmiş, ayaklar batı yönünde mahmuzlarla donatılmıştır. Aynı yönde köprünün ekseninde yükselen burç görünümlü harap bölümün bir tür tarih köşkü olduğu tahmin edilmektedir. Çağlayan Köprüsü, erken dönem Anadolu Türk mimarisinde pek görülmeyen, ancak XIV. yüzyılda Batı Anadolu beyliklerinin yapılarında yaygınlaşan almaşık örgüsü özel bir mahiyet gösterir. Ayrıca ileride Osmanlı köprü tasarımının vazgeçilmez unsuru haline gelecek olan tarih köşklerinin en erken örneğini teşkil etmesiyle de kendi türünün gelişme çizgisi içinde önemli bir yere sahiptir.

Niksar'da Yağıbasan Mescidi ile Kümbeti, yine Niksar'da Sungur Bey ve Çepni Bey kümbetleri, günümüzde kısmen ayakta olmakla birlikte mimari özelliklerini büyük ölçüde yitirmiş bulunan Dânişmendli eserleri arasında zikredilebilir. Bu arada Amasya'daki Küçük Ağa Külliyesi de kuruluşu Dânişmendli dönemine inen, ancak Osmanlı devrinde XV. yüzyılın sonlarında hemen bütünüyle değişime uğrayarak ihya edilmiş bir yapı topluluğudur. Diğer taraftan Amasya'daki Yağıbasan Hanı ve Dânişmend Gazi Sarayı, Gümenek Ribâtı, Gümüş'teki Süleyman Ribâtı, Kayseri'deki Melik Gazi Medresesi, Sivas'taki Battal Gazi Mescidi, Yağıbasan Hankahı ve Zahîrüddin İli Hanı varlıkları kaynaklardan tesbit edilen, fakat günümüze gelmemiş olan Dânişmendli eserlerini teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Tarihi, I, 149, 155, 185-186, 191, 319, 321; II, 314-315, 321, 354; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334, s. 32; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] – Rıdvan Nâfiz [Edgüder], Sivas Şehri, İstanbul 1928, s. 21; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931-34, I, 35, 120; Kâzım Özdoğan, Kayseri Tarihi-Kültür ve Sanat Eserleri, Kayseri 1948, s. 93; Oktay Aslanapa, Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri, İstanbul 1949, s.

37, 63-65, 71-74; a.mlf., Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 144-148, 206, 247-249; a.mlf., Anadolu'da İlk Türk Mimarîsi, Ankara 1991, s. 14, 19, 71, 96-97; K. Otto-Dorn, Türkische Keramik, Ankara 1957, s. 10; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959; K. Erdmann, "XIII. Yüzyıl Anadolu Camilerinin Özel Durumu", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959) Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 144-151; E. Kühnel, Die Kunst des Islam, Stuttgart 1962; D. Hill – O. Grabar, Islamic Architecture and Its Decoration, London 1967, s. 70-71; Tanju Cantay, Danişmentli Mimarî Eserleri (lisans tezi, 1967), İÜ Edebiyat Fakültesi; a.mlf., "Niksar Ulu Camii", Bedrettin Cömert'e Armağan, Ankara 1980, s. 363-374; a.mlf., "Bir KuzeyBatı Anadolu Gezisinden Notlar", STY, VII (1977), s. 21-40; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 11-20; a.mlf., "Tokat ve Niksar'da Yağıbasan Medreseleri", VD, VII (1968), s. 39-43; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 29-34; R. Ettinghausen, "Arabic Epigraphy: Communication or Symbolic Affirmation", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles, Beyrut 1974, s. 307; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 76; M. Cevdet, "Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", VD, I (1938), s. 35-37; Mahmut Akok, "Kastamonu Şehri Tarihî İç Kalesi", TTK Belleten, IX/35 (1945), s. 401-409; a.mlf. – Tahsin Özgüç, "Melik-Gâzi Türbesi ve Kalesi", a.e., XVIII/71 (1954), s. 331-336; M. Zeki Oral, "Konya'da Alâüddin Camii ve Türbeleri Tarihi", AÜİFD, V/1-4 (1956), s. 144-164; Bahaeddin Ögel, "Selçuk Devri Anadolu Ağaç İşçiliği Hakkında Notlar", Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1956, s. 199-235; İ. Gözpınar, "Kırşehir Kalesi", Kervansaray, sy. 3 (1964), 1 vd.; Metin Sözen, "Anadolu'da Eyvan Tipi Türbeler", Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 167-210; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde Anadolu Camilerinde Restorasyon Faaliyetleri", VD, VII (1968), s. 149-205; M. Oluş Arık, "Malatya Ulu Camii'nin Aslî Plânı ve Tarihi Hakkında", a.e., VIII (1969), s. 141-145; a.mlf., "Erken Devir AnadoluTürk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu (Anatolia), XI (1969), s. 57-100; Gönül Öney, "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Ahşap Teknikleri", STY, III (1970), s. 135-149; Ömür Bakırer, "Anadolu'da XIII. Yüzyıl Tuğla Minarelerinin Konum, Şekil, Malzeme ve Tezyinat Özellikleri", VD, IX (1971), s. 337-365; Yıldız Demiriz, "Mimarî Süslemede Renk Unsuru Olarak Kullanılan Keramik Çanaklar", STY, V (1973), s. 175-208; Erol

Yurdakul, “Kayseri Külük Camii ve Medresesinde Yapılan Hafriyat ve Araştırma Sonuçları ile İlgili Yeni Görüşler”, Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 167-173.

M. Baha Tanman

DÂNİŞMENDNÂME

دانشمندنامه))

XI. yüzyılda İç Anadolu'da Bizans'a karşı yaptığı fetihlerle şöhret bulan ve burada kendi adıyla anılan bir devlet kuran Dânişmend Gazi'nin adı etrafında teşekkül etmiş fetih menkıbelerinden oluşan destanî roman.

Kahramanları Türk menşeli olmayan Battalnâme ve Ebû Müslimnâme gibi iki büyük destanî romandan sonra aynı daireye mensup bulunmakla birlikte kahramanı Türk olan, Anadolu'da meydana getirilmiş ilk kahramanlık destanıdır. Türünün en güzel örneklerinden biri olan Dânişmendnâme genellikle bu adla tanınmakla beraber bazı yazma nüshalarında Kıssa-i Melik Dânişmend, Kıssa-i Dânişmend Gazi veya Kitâb-ı Melik Dânişmend adları da kullanılmıştır.

Dânişmendnâme'nin, Melik Dânişmend'in o zamanlar hâlâ dillerden düşmeyen menkıbelerine ilgi duyan Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un emriyle, münşîlerinden İbn Alâ tarafından 642 (1245) yılında, gaziler arasında dolaşan menkıbelerin derlenmesi sonucu kaleme alındığı (XVII. yüzyılda Evliya Çelebi bile o yörede Dânişmend Gazi'nin menkıbelerinin halk arasında yaşadığını belirtir [Seyahatnâme, IX, 49, 183]), Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Mirkātü'l-cihâd'ına dayanılarak hemen hemen bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmiştir. Yalnız Osman Turan bunun II. İzzeddin Keykâvus değil I. İzzeddin Keykâvus olduğunu ileri sürer ve telif tarihini daha geriye götürür (Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 127). Mükrimin Halil Yınanç ise yazılış tarihi olarak ancak XIV. yüzyılın kabul edilebileceği kanaatindedir (Anadolu'nun Fethi, s. 90-91).

İbn Alâ'nın Türkçe olarak gerçekleştirdiği bu birinci yazılışın bugüne kadar hiçbir nüshası ele geçmemiştir. Mevcut Dânişmendnâme nüshaları, onun kitabının Tokat Kalesi dizdarı Ârif Ali tarafından yeniden elden geçirilerek ikinci defa kaleme alınmış biçiminden ibarettir. Gelibolulu Mustafa Âlî bu ikinci yazılışı 762 (1360-61) yılında, yani I. Murad devri başında gösterirse

de Fuad Köprülü başta olmak üzere hemen bütün araştırmacılar II. Murad dönemini (1421-1451) kabul etmişlerdir. Ârif Ali, destanın başında belirttiğine göre, epeyce bir düzenleme yaparak kitabı daha iyi anlaşılmasını sağlamak için on yedi kısma (meclis) bölmüş ve bazı manzum parçalar eklemiştir. Bugün mevcut nüshaların tamamı bu ikinci yazılışı aksettirmekle birlikte sonraki tarihlerde yapılan istinsahlar sırasında meydana gelen bazı farklılıklar da göze çarpmaktadır.

Dânişmend Gazi'nin menkıbelerini ilk defa kitap haline getiren İbn Alâ'nın onların aslına ne ölçüde sadık kaldığı, Dânişmendliler'le Anadolu Selçukluları arasındaki husumetin etkileri karşısında tavrının ne olduğu, bunu kitabını meydana getirirken nasıl hallettiği hususu gibi, ikinci yazılışın sahibi Ârif Ali'nin İbn Alâ'nın metnini ne kadar muhafaza ettiği de pek çözüme kavuşacak gibi görünmeyen bir meseledir.

Dânişmendnâme Melik Dânişmend Gazi'nin doğumu, çocukluk ve yetişme devresiyle başlar. Asıl adı Melik Ahmed olup Malatya Emîri Ömer'in kızı ile Ali b. Mızrab'ın oğlu olarak Malatya'da dünyaya gelir. Battal Gazi'nin torunu Sultan Turasan ile arkadaş olur. Bir taraftan ondan silâhşörlük öğrenirken diğer taraftan İslâmî ilimlere çalışır ve kısa zamanda âlim olur. Bu sebeple kendisine "Dânişmend" lakabı verilir. Bir gece rüyasında Hz. Peygamber'i görür, ondan cihad ve gazâ için emir alır. Aynı gece Sultan Turasan da rüyasında dedesi Seyyid Battal Gazi'yi görüp ondan benzer bir tâlimat almıştır. Bunun üzerine Bağdat'a gidip halifeden cihad ve gazâ için izin isterler. Halife kendilerine izin verir ve Battal Gazi'nin sancağı ile Ebû Müslim-i Horasânî'nin alemini onlara teslim eder. Böylece 360 (970-71) yılında Rum diyarında gazâ ve cihada başlarlar. Çavuldur Çaka, Hasan b. Meşiyya, Eyyûb b. Yûnus, Süleyman b. Nu'mân, Kara Doğan, Kara Tegin gibi şahıslar da kendilerine katılır. Harap olan Sivas Kalesi'ni tamir ederek kendilerine merkez yaparlar ve civar şehirleri fetih için harekete geçerler. Dânişmend Gazi, ünlü bir Rum cengâveri olan Artuhi ile karşılaşıp onu yenerek müslüman eder ve arkadaşları arasına alır. Artık bu kişi onun en yakın dostu olacaktır.

Dânişmend Gazi, bir ara Sultan Turasan'ı bir grup gazi ile İstanbul'u almaya yollar; fakat onlar başarılı olamazlar; hatta Sultan Turasan Alemdağı'nda şehid düşer. Mâmûriye (Ankara), Mankūriye (Çankırı),

Kastamonu, Gerede taraflarına seferler düzenlenir. Bundan sonra Dânişmend Gazi esas olarak bütün faaliyetlerini Yeşilırmak havzasının fethine hasreder. Yankoniya (Çorum), Sisiya (Gömenek), Dokiya (Tokat), Karkariye (Zile), Harsanosiya (Niksar) vb. kaleler, Haç Deyri, Deryanos Deyri gibi büyük manastırlar Dânişmend Gazi'nin gücüne dayanamaz. Dânişmend Gazi en son, Efromiya adlı yenilmez bir cengâver olan ve ihtida ederek Artuhi ile evlenmiş bulunan genç kızın babasının elindeki Harşana

(Amasya) Kalesi'ni alır. Canik tarafını da ele geçirmek isterken yolda yaralanarak Niksar'a döner ve orada vefat eder; türbesi Niksar'dadır. Ondan sonra fetihleri oğulları sürdürür.

Türk destan edebiyatının bu ilginç eserinin Hamzanâme, Battalnâme, Ebû Müslimnâme gibi kendinden önceki ve Saltuknâme gibi kendinden sonraki aynı türden eserlerle benzeyen ve ayrılan birtakım yönleri vardır. Diğerleri gibi bu da her şeyden önce tarihte yaşamış ünlü İslâm gazilerinden birinin gazâ ve cihad menkıbelerini konu edinmektedir. Ancak bunun kahramanı tıpkı Saltuknâme'ninki gibi Türk'tür. Dânişmendnâme'nin dikkat çekici yanı, daha destanın başından itibaren hem Battalnâme'ye hem de Ebû Müslimnâme'ye bağlanmış olmasıdır. Dânişmend Gazi, Battal Gazi'nin merkezi olan Malatya'da ve onun yakın çevresinin bir ferdi olarak dünyaya gelir. Rüyalarında sık sık Battal Gazi'yi görür ve ondan tâlimat alır. Ordusunda Battal Gazi'nin alemini taşır. Fetihleri âdeta onun fetihlerinin bir devamı gibidir. Bu fetihler Rumlar'a karşı yapılmakla beraber zaman zaman Gürcüler, Ermeniler ve hatta Frenkler de (Haçlılar) sahneye çıkar. Her iki destanî romanda aynı ideolojik yapı, İslâm'ın cihad ve gazâ örgüsü çok açık bir biçimde göze çarpar. Nitekim destanın Battalnâme ile olan bu sıkı bağlantısı, M. Fuad Köprülü'ye onun Battalnâme'nin bir devamı olduğunu, hatta neredeyse Battalnâme'nin sırf Dânişmendnâme'ye bir mukaddime olarak meydana getirilmiş bulunduğunu düşündürmüştür (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 258). Fakat bu kadar kuvvetli olmasa da benzeri bir bağlantının Ebû Müslimnâme ile de kurulduğu görülür. Dânişmend Gazi'nin babası, Ebû Müslim-i Horasânî'nin yakın silâh arkadaşı Hârizmli Mızrab'ın soyundandır. Dânişmend Gazi ordusunda Battal Gazi'nin alemiyle birlikte Ebû Müslim'in sancağını da taşır. Bu motifler, Dânişmendnâme'nin bu iki destanî romana ideolojik olarak sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermeye yeterlidir. Ancak destandaki bu sıkı bağın onun şifahî olan asıl

versiyonunun bir özelliği mi, yoksa birinci veya ikinci defa yazıya geçirilişi sıralarında yazarların katkısının bir sonucu mu olduğu sorusuna şimdilik bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Yalnız Anadolu Türkleri arasında Ebû Müslim-i Horasânî'nin hâtırasının, daha oraya gelmeden önce esaslı bir şekilde yer etmiş olup aynen Anadolu'ya taşındığı ve XVI. yüzyılda bile kuvvetle devam ettiği, Battal Gazi'nin hâtıralarının da aynı şekilde kuvvetle sürdüğü göz önüne alınırsa, Dânişmendnâme'nin daha yazıya geçirilmeden önce bu bağlantının halk hâfızasında yer aldığı bir faraziye olarak ileri sürülebilir.

Bu sıkı bağlantıya rağmen Dânişmendnâme'de, Battalnâme ve Ebû Müslimnâme'de görülen tabiat üstü motiflere, birkaç yerde geçen Hızır motifinden başka hemen hemen hiç rastlanmaz. Dânişmendnâme'nin kahramanları, başta bizzat Dânişmend Gazi olmak üzere sıradan özellikleri olan insanlardır. İnsan üstü güçler, cinler, periler, cadılar yoktur. Yalnız Dânişmend Gazi, gösterdiği birkaç kerâmetle kısmen Saltuknâme'deki Sarı Saltuk'a benzetilebilir. Şu farkla ki söz konusu kerâmetler Sarı Saltuk'un şahsiyetinin ayrılmaz bir parçası iken onun için istisnaî vakalar olarak görülmektedir. Dânişmend Gazi'nin etrafındaki yakın silâh arkadaşlarının bir kısmı aslen müslüman kişiler olup bazıları Çavuldur Çaka, Kara Doğan, Kara Tegin gibi öz Türk isimleri taşımaktadırlar. Artuhi başta olmak üzere diğer bir kısmı da mühtedi Rumlar'dan oluşmaktadır. Harşana Kalesi'nin sahibi Şâh-i Şettât'ın kızı olup Artuhi'ye aşkı sebebiyle müslüman olan Efromiya ise ilginç bir tip çizer. Efromiya tıpkı eski Türk kadınları gibi cengâverdir ve pek çok savaşta Dânişmend Gazi'nin âdeta sağ kolu vazifesini görür.

Dânişmendnâme'de dikkati çeken bir nokta da kahramanların, başta Dânişmend Gazi'nin kendisi olmak üzere, meselâ Kitâb-ı Dede Korkut'taki gibi eski Türk inançlarını yansıtan kişiler değil en ince teferruatına kadar halis Sünnî inançlara göre yaşayan şahsiyetler olmasıdır. Hepsi düzenli olarak beş vakit namazlarını kılar ve asla içki içmezler. Esasen destan baştan sona bu Sünnî ideolojiyi ortaya koyar. Yalnız Dânişmend Gazi'nin düğününde 150 atın kesilmesi olayı, şamanist dönemi yansıtan tek motif olarak değerlendirilebilir.

Destanda savaşan tarafları temsil eden bütün kişiler birbirlerinin dilini anlar

ve konuşurlar. Meselâ Dânişmend Gazi ve arkadaşları Rumca bilirler; Rumlar da Türkçe konuşurlar. Nitekim bu kolaylık sebebiyle zaman zaman kılık değiştirip birbirlerine karşı casusluk yaparlar. Bu ve benzeri başka olaylar, tarafların bütün mücadelelerine rağmen birbirlerini tanıyacak kadar da ortak bir hayat tarzları olduğunu gösterir. Destanda Abbâsî hilâfet merkezine karşı gösterilen saygı ve bağlılık da özellikle dikkat çekmektedir. Dânişmend Gazi halifeden izin almadan gazâya çıkmadığı gibi ordusunda halifenin alemini daima hazır bulundurmakta ve ele geçirilen ganimetlerden halifenin payını her zaman Bağdat'a yollamaktadır.

Dânişmendnâme'nin tarihle ilgisi, öteden beri üzerinde durulan önemli bir konu olmuştur. Bu önemli destanî romanın, daha XVI. yüzyıldan itibaren başta Gelibolulu Mustafa Âlî olmak üzere Cenâbî, Karamânî, Kâtib Çelebi, Müneccimbaşı ve Hezârfen Hüseyin gibi Osmanlı tarihçilerince tam anlamıyla bir tarih kaynağı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bu işi başlatan da bizzat kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere Âlî'dir. Âlî Niksar'daki memuriyeti sırasında Ârif Ali'nin kitabının bir nüshasını görmüş ve ona yeni bir şekil vererek âdeta bir Dânişmendliler tarihi meydana getirmiştir. Âlî'nin bu eseri Mirkātü'l-cihâd adını taşımakta olup bazı araştırmacılar tarafından Dânişmendnâme'nin üçüncü yazımı olarak da değerlendirilmektedir (bk. Mirkātü'l-cihâd, Millet Ktp., nr. 5282). Esas itibariyle Dânişmendnâme'nin birinci ve ikinci yazılış hikâyeleri bu eserden öğrenilmektedir. Âlî'den sonra yukarıda isimleri geçen bütün tarihçiler aynı yolda yürümüşlerdir. Onlara dayanarak XIX. yüzyıldan itibaren Dânişmendliler'e dair yazan P. Casanova, J. H. Mordtmann ve Jean Laurent gibi şarkiyatçılar, onların verdiği bilgileri tekrar kullanan Necip Âsım, Halil Edhem ve hatta Amasya Tarihi yazarı Hüseyin Hüsâmeddin gibi Türk tarihçileri de aynı yolu benimsemişlerdir.

Dânişmendnâme'den ilk bahsedenler Th. Houtsma ve Smirnov olmakla birlikte önemine ilk dikkati çeken ve kısa da olsa ilk tahlilî bilgileri veren Fuad Köprülü'dür (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 258-260; TTK Belleten, VII/27, s. 425-430). Yukarıda işaret edildiği üzere XVI. yüzyıldan itibaren bazı Osmanlı tarihçileri ve daha sonra bir kısım şarkiyatçılar Dânişmendnâme'yi tanımış ve eserlerinde bir tarih kaynağı olarak hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden geniş ölçüde kullanmışlarsa da onu ilk defa ilmî bir şekilde inceleyenler adı geçen ilim adamları olmuştur. Daha sonraki

tarihlerde de Dânişmendnâme muhtelif tarihçiler ve edebiyat tarihçilerince ele alınmış

bulunmakla beraber (bk. Akkaya, DTCFD, VIII, 131-144) Irène Mélikoff'a gelinceye kadar bütün yönleriyle ciddi bir şekilde tahlil edilip incelenmemiştir. I. Mélikoff hem Dânişmendnâme'yi edebî, lisanî, tarihî, folklorik vb. bütün yönleriyle derinlemesine bir incelemeye ve eleştiriye tâbi tutmuş, hem de belli başlı nüshalarını karşılaştırarak -bazı okuma yanlışları ihtiva etmekle beraber-güzel bir tenkitli metin meydana getirmiştir (La Geste de Melik Dānişmend: Etude Critique du Dānişmendnāme, Tome I: Introduction et Traduction, Paris 1960; Tome II: Edition Critique, Paris 1960). Eserin bugün Türkiye'de özel ellerde ve bir kısım kütüphanelerde, Rusya ve Avrupa'nın bazı kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır (bk. Köprülü, TTK Belleten, VII/27, s. 426; Mélikoff, La Geste de Melik Dānişmend, I, 171-176).

Dânişmendnâme ilk defa M. Halil Yınanç tarafından tam tersi bir eğilimle aşırı bir eleştiriye tâbi tutularak kesinlikle "ihticaca salih olmayan bir hurafat kitabı" olarak görülmüş ve içindekilerin bütünüyle uydurma olduğu ileri sürülmüştür. M. Halil Yınanç'a göre Dânişmendnâme, Artuk Bey'in Yeşilırmak havzasındaki fetihlerini tamamıyla Dânişmend Gazi'ye mal etmiş olup destanda yer alan Artuhi aslında bu gerçeğin bir yansımasıdır. Metinde geçen yer adları da uydurma olup gerçek coğrafî mekânlarla ilgisi yoktur (bk. Anadolu'nun Fethi, s. 89-103; İA, III, 468-479). M. Halil Yınanç bu eleştirilerini daha da ileri götürerek bazı muahhar Ermeni kaynaklarının müphem ifadelerine dayanmak suretiyle bizzat Melik Dânişmend Gazi'nin Ermeni asıllı bir mühtedi olduğunu iddia etmiştir.

Buna karşılık Irène Mélikoff, titiz ve ayrıntılı bir çalışma ile Dânişmendnâme'nin esaslı bir kritiğini yaparak onun ne eski Osmanlı tarihçilerinin kabul ettikleri gibi gerçek bir vekāyi'nâme, ne de M. Halil Yınanç'ın iddia ettiği gibi bir hurafat kitabı olduğunu ortaya koymuştur. Mélikoff, dönemin belli başlı yerli ve yabancı kaynaklarıyla Dânişmendnâme'yi sıkı bir tenkide tâbi tutmuş, hem Dânişmend Gazi'nin şahsiyeti hem fetihleri hem de coğrafî isimler ve mevkiler bakımından önemli ipuçları ihtiva ettiğini göstermiştir (La Geste de Melik Dānişmend, I, Giriş kısmı). Osman Turan da aynı şekilde hareket ederek M. Halil

Yınanç'ın aşırı gittiğini belirtmiş ve daha başka tarih kaynaklarıyla karşılaştırarak Dânişmendnâme'nin bir tarih kaynağı olarak kullanılabileceğini göstermiştir (Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, s. 120-132).

BİBLİYOGRAFYA

Şükrü Akkaya, Kitâb-ı Melik Dânişmend Gazi: Eine Türkische Historischer Heldenroman aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, Ankara 1954; a.mlf., "Kitâb-ı Melik Danişmend Gazi: Danişmendnâme", DTCFD, VIII (1950), s. 131-144; I. Mélikoff, La Geste de Melik Dānişmend: Etude Critique du Dānişmendnāme, Paris 1960, I-II; a.mlf., "Géorgiens et Arméniens dans la littérature épique turque", Bedi Kartlisa (Etudes Géorgiennes et Caucasiennes), XI-XII (1961), s. 27-35; a.mlf., "Gazi Melik Dânişmend et la conquête de Sivas", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, IV, Ankara 1973, s. 187-195; a.mlf., "Dānishmendides", EI² (Fr.), II, 112-114; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 49, 183; Âlî, Mirkātü'l-cihâd, Millet Ktp., nr. 5282; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 258-260; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 425-430; Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 207-212; Mükrimin Halil Yınanç, Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 89-103; a.mlf., "Dânişmendliler", İA, III, 468-469; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 81-84; a.mlf., La Turquie Pré-Ottomane, İstanbul-Paris 1988, s. 16-21; Banarlı, RTET, I, 302-303; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 127-128; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 120-132; Tuncer Gülensoy – Rekin Ertem, "Dânişmendnâme", TDEA, II, 192-194.

Ahmet Yaşar Ocak

DANTE

(ö. 1321)

Daha çok La Divina Commedia (İlâhî Komedya) adlı eseriyle tanınan İtalyan şair ve yazarı.

(bk. İLÂHÎ KOMEDYA)

DÂNYÂL

Kitâb-ı Mukaddes'e göre Benî İsrâil peygamberlerinden olan kutsal kitap yazarlarından biri.

Ahd-i Atîk'te adı Dânîêl (Daniel, 1/6-8) olarak geçmektedir. Ahd-i Atîk'te bir başka Dânîêl daha zikredilmektedir ki (Hezekiel, 14/14, 20; 28/3) onun kutsal kitap yazarıyla ilgisi yoktur. Muhtemelen bu ikincisi, Ugarit metinlerinde nakledilen Fenike geleneğinin meşhur salih ve bilge kişisidir (Ancien Testament, s. 1027). Dânyâl İbrânîce'de "Tanrı hükmetti" (NDB, s. 167) veya "Benim hakîmim (savunucum) Tanrı'dır" (DB, II/2, s. 1247) anlamına gelmektedir.

Dânyâl'in hayatı hakkındaki bilgi, Ahd-i Atîk'te kendisine nisbet edilen Daniel kitabında bulunmaktadır. Bu bilgilere göre Dânyâl, milâttan önce VI. yüzyılda Bâbil sarayında yaşamış bir yahudi peygamberidir; İsrâiloğulları'nın Yahuda kabilesinden ve kral zürriyetindendir (Daniel, 1/3-7). Yahuda Kralı Yehoyakim'in (Yoyagîm) saltanatının üçüncü yılında (m.ö. 606), Buhtunnasr'ın (Nebukadnezzar) Kudüs'ü ilk kuşatması sonunda, henüz ergenlik çağında olan Dânyâl (muhtemelen on dört yaşında) arkadaşları ve diğer esirlerle birlikte Babilonya'ya götürülür. Orada harem ağalarının reisi Aşpenaz'a, "kral zürriyetinden ve asilzadelerden, kendilerinde hiçbir kusur olmayan, görünüşleri güzel ve her hikmette anlayışlı ve bilgili ve fenden anlayan gençleri", ileride saray hizmetinde çalıştırmak için Keldânîler'in yazısını ve dilini öğretmek üzere seçmesi emredilir. Seçilenler arasında, adı Belteşatsar olarak değiştirilen Dânyâl ile arkadaşları da vardır. Dânyâl kralın güzel yemekleriyle ve içtiği şarapla "kendini murdar etmemek için" harem ağaları reisine yalvarır ve ondan sadece sebze ile su verilmesini ister. Sonunda isteği kabul edilir ve böylece yahudi şeriatında yasak olan şeyleri yemek ve içmekten kurtulmuş olurlar. Allah, Dânyâl ve üç arkadaşına her çeşit kitap ve hikmette bilgi ve akıl bağışlar; ayrıca Dânyâl'e bütün rü'yet* ve rüyaları anlama kabiliyeti verir. Bunlar üç yılın sonunda huzura çıkarılırlar ve Buhtunnasr kendileriyle konuşunca bütün ülkedeki sihirbaz ve falcılardan on kat üstün olduklarını görür. Daha sonra sarayda görevlendirilen Dânyâl, Pers Kralı Kuruş'un

(Cyrus) saltanatının birinci yılına kadar (m.ö. 538) bu görevinde kalır.

Buhtunnasr, gördüğü kötü bir rüyanın hiçbir yorumcu tarafından aydınlatılamaması üzerine Dânyâl'in de dahil olduğu Bâbil'in bütün hikmet sahibi

adamlarının öldürülmesini emreder. Fakat Dânyâl Allah'a yalvarır, nihayet kendisine kralın gördüğü rüyanın tabiri bildirilir (Daniel, 2/1-46). Bu başarısı üzerine Buhtunnasr Dânyâl'e secde kılarak onun Allah'ının ilâhların Allah'ı ve kralların rabbi olduğunu kabul eder; sonra da Dânyâl'i Bâbil vilâyetine hakîm ve bütün hikmetli adamlara reis yapar (Daniel, 2/46-48).

Daniel kitabında Buhtunnasr'ın Dânyâl'e gösterdiği ilginin, onun oğlu olduğu ileri sürülen (aş.bk.) Kral Belşatsar tarafından da devam ettirildiği bildirilmektedir. Buna dair rivayetlerin birine göre Kral Belşatsar'ın verdiği bir ziyafet sırasında sadece parmakları ve ayası görünen meçhul bir el sarayın duvarı üzerine bir yazı yazar. Hiç kimsenin okuyamadığı bu yazıyı Dânyâl okur ve mânasını açıklar. Bu yazıyı okuyacak olan kimse için kralın daha önceki vaadine uygun olarak Dânyâl'e, itibar sembolü olmak üzere erguvan renginde bir elbise giydirilir, boynuna altın gerdanlık takılır ve ülkede üçüncü hükümdar olacağı ilân edilir (Daniel, Bab 5).

Keldânî Kralı Belşatsar'ın öldürülmesi üzerine onun yerine kral olan Med Darius Dânyâl'i vezir yapar. Dânyâl diğer vezirlerin ve emri altındaki satrapların kıskançlığı sebebiyle aslanlar çukuruna atılır, fakat aslanlar ona zarar vermez (Daniel, 6/3-27). Darius'un hükümdarlığının birinci yılında Bâbil esaretinin yetmiş yıl süreceğine dair Yeremya peygambere verilen bilgiyi (Yeremya, 25/11-12) kitaplardan öğrenen Dânyâl (Daniel, 9/1-2) oruç tutar, dua eder, İsrâiloğulları'nın suçlu olduğunu kabul eder, tövbe eder ve Allah'tan kendilerini tekrar Kudüs'e döndürmesini diler. Bunun üzerine Cebrâil gelerek bu iş için yetmiş haftalık bir sürenin hükmolunduğunu bildirir (Daniel, 9/3-27). Pers Kralı Kuruş'un üçüncü saltanat yılında (m.ö. 536) bu dünyanın güçleriyle göklerin melekûtu arasında vuku bulacak son çatışmanın rü'yetini görür (Daniel, 10-12). Dânyâl, Buhtunnasr'ın saltanatının başından itibaren Medli Darius ve Persli Kuruş'un saltanatları dönemine kadar peygamberlik yaptığına göre oldukça uzun yaşamış

olmalıdır. Ancak ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

Ahd-i Atîk'te Dânyâl ile ilgili olarak verilen bilgilerde hatalar mevcuttur. Dânyâl'in Bâbil'e götürülüşü, Yahuda Kralı Yehoyakim'in saltanatının üçüncü yılında (m.ö. 606), Buhtunnasr tarafından Kudüs'ün kuşatılması ve mâbedin hazinelerinin kısmen yağmalanmasıyla tarihlendirilmektedir. Halbuki söz konusu tarihte ne Kudüs kuşatılmış ne de mâbedin hazineleri yağmalanmıştır (Ancien Testament, s. 1679). Diğer taraftan Belşatsar Buhtunnasr'ın oğlu olarak tanıtılmaktadır (Daniel, 5/12). Halbuki Babilonya Krallığı'nda böyle biri yoktur; Mezopotamya geleneği Belşarusur diye birinden bahsetmektedir; ancak o da Buhtunnasr'ın değil son Bâbil kralı Nabonid'in oğludur (Ancien Testament, s. 1694). Kitâb-ı Mukaddes'te Belşatsar'dan sonra krallığa Medli Darius'un geçtiği belirtilir (Daniel, 6/1). Ancak tarihte Medli Darius diye birisi de bilinmemektedir (Ancien Testament, s. 1697).

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde Dânyâl'in ne ismi ne de kendisiyle ilgili herhangi bir bilgi yer alır. Dânyâl diğer İslâmî kaynaklarda mürsel* olmayan nebî ve bir bilge kişi (hakîm) olarak takdim edilir ve hayatıyla ilgili Kitâb-ı Mukaddes'ten kaynaklanan bazı rivayetler nakledilir. Bu rivayetlere göre Dânyâl peygamberler zürriyetindendir ve Buhtunnasr'ın Kudüs'ü işgalinden sonra Bâbil'e götürdüğü esirler arasındadır. Buhtunnasr'ın gördüğü rüyayı tabir etmesi üzerine Dânyâl ve arkadaşlarına iyi davranılmış, Buhtunnasr işlerinde ona danışmaya başlamış, bunu çekemeyen Mecûsîler, Buhtunnasr'ın ilâhına tapınmıyor, onun sofrasından yemiyor diye onu krala şikâyet etmişler, bunun üzerine Dânyâl yırtıcı hayvanların bulunduğu bir çukura atılmışsa da hiçbir zarar görmemiştir. Melek tarafından aynı çukura atılan Buhtunnasr ise hayvana dönüşmüş, yedi yıl bu vaziyette kalmış, daha sonra eski şekline döndürülerek krallığına devam etmiş ve Dânyâl ile arkadaşlarına tekrar değer vermek zorunda kalmıştır. İslâmî kaynaklara göre de Buhtunnasr'dan sonra onun oğlunun krallığında meçhul bir el tarafından sarayın duvarına yazılan esrarengiz yazıyı okuyup yorumlayan Dânyâl daha sonra Bâbil diyarındaki Sûs şehrinde yaşamış ve orada ölmüştür.

Bazı İslâmî kaynaklarda, Dânyâl'in cesedinin Hz. Ömer zamanında Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarafından fethedilen Sûs şehrinde kralın hazine dairesindeki

bir odada bulunduğu ve cenaze namazı kılınarak defnedildiği şeklinde mevsuk olmayan rivayetler nakledilmiştir (bk. Taberî, I, 553-554; Sa‘lebî, s. 258-261).

BİBLİYOGRAFYA

Ancien Testament, s. 1027, 1679, 1694, 1697; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 49; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 553-554; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 258-261; İbn Kesîr, Kısasü’l-enbiyâʾ, II, 315-319; E. Philippe, “Daniel Le Prophète”, DB, II/2, s. 1247-1253; NDB, s. 167; B. Carra De Vaux, “Dâniyâl”, İA, III, 479; G. Vajda, “Dāniyāl”, EI² (Fr.), II/1, s. 115; H. L. Ginsberg – H. Z. Hischberg, “Daniel”, EJd., V, 1274-1277.

Ömer Faruk Harman

DÂR

(bk. EV)

DÂR

الضار))

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

"Zarar vermek" anlamındaki darr veya durr masdarından sıfat olup "zarar veren" veya "elem ve zarar verici şeyleri yaratan" mânası ile esmâ-i hüsnâ içinde yer alır. Kur'ân-ı Kerîm'de daha çok menfaat (nef'), hayır ve rahmet kavramlarıyla birlikte ve bunların karşıtı olarak elliden fazla âyette geçen zarar kavramı bu âyetlerin bir kısmında, Allah'tan başka tapınılan sözde tanrıların kendilerine de başkalarına da herhangi bir fayda veya zararlarının dokunamayacağını ifade eder. Bazı âyetlerde kimsenin Allah'a zarar veremeyeceği vurgulanırken altı âyette de Allah'ın kuluna zarar murad etmesi veya zarar dokundurması şeklinde kullanılır. Bunların hemen hepsinde zararın karşıtı olarak hayır, rahmet ve menfaat kelimeleri de zikredilmiştir. Diğer bazı âyetlerde, herhangi bir şekilde insana dokunan zararın Allah tarafından bertaraf edilmesinden (keşfü'd-durr) söz edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "drr" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de zarar kavramının, her şeye gücü yeten Allah'ı bırakıp da fayda veya zarar vermekten âciz olan putlara tapmanın mantıksızlığını vurgulayan bir üslûp içinde kullanılmış olması, ayrıca karşıtı olan nef' vb. kelimelerle birlikte zikredilmesi, bu kavramın mutlak mânada Allah'a nisbet edilmesinin amaçlanmadığını gösterir. Nitekim bu kavram Kur'an'da sıfat sigasıyla (dâr) Allah'a izâfe edilmemiştir. Dâr, doksan dokuz ismi içeren hadiste nâfi' ismiyle birlikte (İbn Mâce, "Duʿâʾ", 10; Tirmizî, "Daʿavât", 82), diğer bazı hadislerde de fiil şeklinde Allah'a nisbet edilir

(Müsned, I, 176; III, 453; İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Ebû Dâvûd, "Akziye", 31; Tirmizî, "Birr", 27).

Bazı İslâm âlimleri insanı olumsuz yönde etkileyen, onun fizyolojik veya psikolojik varlığında, yakınlarında, sevdiklerinde ya da servetinde hoşa gitmeyecek durumlar meydana getiren ve mutluluğunu bozan "zarar verme" fiilinin Allah'a nisbet edilmesinin İslâm'daki ulûhiyyet anlayışıyla

bağdaşmayacağını savunurken dâr ismi üzerinde durmuşlardır. İbnü'l-Vezîr meseleye iki açıdan bakmıştır. Bir telakkisine göre, dâr ismi Kur'an'da ve Buhârî ile Müslim gibi en başta gelen hadis kaynaklarında yer almadığına göre bu ismin esmâ-i hüsnâdan kabul edilmesi gerekmez. İkinci bir yorumuna göre ise Allah'a nisbeti açısından dârrın, karşıtı olan nâfi'den bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Şu halde dâr-nâfi' lafızları ikileme (tekrar) durumunda olup esmâ-i hüsnâ içinde ikisi bir arada "maddî-mânevî her şeyin mâliki ve mutasarrıfı" (mâlikü'l-mülk) anlamını taşırlar (Îsârü'l-hak, s. 174). Kur'an'da Allah'a nisbet edilen zarar kavramı, "Allah eğer sana bir zarar verecek olsa onu kendisinden başka kimse bertaraf edemez" (Yûnus 10/107) örneğinde görüldüğü üzere, daima yüce yaratıcının yetkin kudretini ifade eden ve bu kudretin başkalarında bulunmadığını vurgulayan bir üslûpla dile getirilmiş, sürekli olarak şartlı ve alternatifli cümleler halinde kullanılmıştır. Dâr ile nâfi' isimleri arasında bulunan sıkı münasebet onların birlikte kullanılması sonucunu doğurur. Dâr ismi nâfi' kelimesinin aksine tek başına kullanılmaz. İbnü'l-Vezîr'in birinci yorumundan asıl anlaşılması gereken de bu olmalıdır. Buna göre zarar verme kavramı Kur'an'da ve bazı hadislerde Allah'a nisbet edilmekte, ancak müstakil bir isim veya sıfat niteliği taşımamaktadır. Nitekim Ebû Abdullah el-Halîmî de Allah'ın tek başına nâfi' ismiyle anılmasının câiz, tek başına dâr ismiyle anılmasının ise memnû olduğunu kaydeder (el-Minhâc, I, 206).

Allah'ın doksan dokuz ismi içinde "rahmân-rahîm" gibi anlamları birbirine çok yakın olanlar yanında "dâr-nâfi'", "kābız-bâsıt" (rızkı daraltan-genişleten), "muhyî-mümît" (yaşatan-öldüren) gibi karşıt anlamlı ikileme şeklinde kullanılanlar da vardır. Bu sonuncular bir çelişkiyi değil, birbirinin zıddı veya alternatifi olan varlık ve olayların düzenli ve âhenkli işleyişinden ibaret bulunan kâinatın Allah ile münasebetini dile getirir. Bu açıdan dâr ismi, "zarar veren" şeklinde değil "zarar verici olanları da dahil olmak üzere her şeyi yaratan, kâinatı karşılıklı etki-tepki münasebeti içinde düzenleyip yöneten" tarzında anlaşılmalıdır. Dâr bu muhtevası ile Allah'ın kevnî isimleri grubuna girer (ayrıca bk. NÂFİ').

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “drr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “drr” md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “drr” md.; Müsned, I, 176; III, 453; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10, “Ahkâm”, 17; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 31; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Birr”, 27; Halîmî, el-Minhâc, I, 205-206; Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’s-sıfât, vr. 134ª-b; Gazzâlî, el-Maksadü’l-esnâ (Fazluh), s. 156-157; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 345-346; İbnü’l-Arabî, el-Fütûhât, IX, 157-158; İbnü’l-Vezîr, Îsârü’l-hak ʿale’l-halk, Beyrut 1403/1983, s. 174.

Bekir Topaloğlu

DÂR

الدار

Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamından başka çeşitli terkipler içinde mecazi mânalarda kullanılan bir kelime.

"Dönmek, dolaşıp hareket ettiği noktaya gelmek" anlamındaki devr kökünden türeyen dâr sözlükte "büyük mesken, konak, şehir, yurt, vatan ve ülke" mânalarına gelir; en çok kullanılan çoğul şekli diyâr ve dûrdur. Dâreyn ise "dünya ve âhiret" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de kırk sekiz yerde geçen dâr kelimesi bazı müfessirlere göre dört mânada kullanılmıştır. 1. Mesken (el-A'râf 7/78, 91); 2. Cennet (en-Nahl 16/30); 3. Cehennem (İbrâhim 14/28); 4. Medîne-i Münevvere (el-Haşr 59/9; bk. İbnü'l-Cevzî, s. 292).

Dâr bu örneklerin dışında âhiret kelimesiyle birlikte dokuz yerde kullanılmıştır. Dârü'l-âhire (âhiret yurdu, öbür yurt, en son ikamet edilecek yer) müminler için huzur, sükûn ve mutluluk dolu, ölümsüz bir hayat olarak ifade edilir (el-Bakara 2/94; el-En'âm 6/32; el-A'raf 7/169; Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/30; el-Kasas 28/77, 83; el-Ankebût 29/64; el-Ahzâb 33/29). Dârü'l-âhirenin karşıtı "dârü'd-dünyâ" olmakla birlikte bu terkip Kur'an'da geçmemekte ve daha çok hayâtü'd-dünyâ tabiri kullanılmaktadır. Kur'an'da âhiret yurdunun ve oradaki mutlulukların sonsuzluğu ve sürekliliği yanında dünya hayatının geçici ve kısa oluşu üzerinde durulur, dünya hayatı oyun ve eğlenceye benzetilir (bk. M. F. Abdülbâkī, s. 224-225). Bu kadar kısa olduğuna göre dünya hayatının, öbür hayatta dârü's-selâm (kurtuluş yurdu) diye ifade edilen cenneti haketmek için çok iyi değerlendirilmesi gerekir. Dârü'l-müttakīn, âkıbetü'd-dâr, ukbe'd-dâr (eninde sonunda gidilecek yurt), dârü'l-mükāme, dârü'l-karâr (devamlı ikamet edilecek ülke), dârü'l-huld (ebediyet yurdu) tabirleri de cennet yerine kullanılmaktadır. Dünya hayatını peygamberlerin gösterdiği hak yolda değil de şeytanların peşine takılarak geçirenlerin âhiret yurdunda gidecekleri yer, sûü'd-dâr (yurdun kötüsü) ve dârü'l-bevâr (helâk yurdu) olarak ifade edilen cehennemdir (bk. a.e., s. 264-265).

Dâr Hz. Peygamber'in hadislerinde daha çok "mesken, yurt" anlamında, ayrıca Medine şehri için kullanılmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, "dvr" md.).

Bundan başka "ev, mesken, bina" anlamı çerçevesinde dârülaceze, dârülfünûn, dârülhadis, dârülhikme, dârülkurrâ, dârüşşafaka, dârüşşifâ, dârülulûm vb. müessese adlarında kullanılan dâr kelimesi, "ülke" anlamında da İslâm hukuku terimi olarak dârüladl, dârülbağy, dârülharp, dârülislâm ve dârüssulh terkiplerinde yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "dâr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "dvr" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, s. 224-225, 264-265; Wensinck, Muʿcem, "dvr" md.; Mustafavî, et-Tahkīk, "dvr" md.; Müsned, V, 326; VI, 71; Tirmizî, "İstiʾzân", 18; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 292; Tehânevî, Keşşâf, I, 466; Elmalılı, Hak Dini, I, 92, 423; VII, 4842; T. H. Weir, "Dârüsselâm", İA, III, 493, ayrıca bk. s. 479; G. Marçais, "Dār", EI² (İng.), II, 113.

İbrahim Çelik

DÂR

(الدار)

Âşığın canını verdiği idam sehpası anlamında kullanılan divan edebiyatı remzi.

Arapça'da "ev, şehir, yer"; Farsça'da bu anlamların yanı sıra "ağaç, direk, idam sehpası" mânasına gelen ve Türkçe'de her iki dildeki anlamları ile kullanılan dâr kelimesine ayrıca Sâsânîler döneminde İran'da ileri gelen kişiler için bir unvan olarak da rastlanmaktadır. Dâr kelimesi Fars edebiyatı ile Türk divan edebiyatında bir remiz olarak "idam sehpası" anlamında tek başına veya terkiplerin içinde yaygın şekilde kullanılmıştır. Kelime Farsça'da esasen "ağaç" anlamına

geldiğinden Türkçe'de "darağacı" şeklindeki kullanımı eskiler tarafından galat kabul edilmiştir.

Dâr kelimesi edebî metinlerde, asılarak öldürülen Hallâc-ı Mansûr'a (ö. 309/922) telmihen Mansûr kelimesiyle tamlama halinde (dâr-ı Mansûr) veya onunla ilgili diğer özelliklerle bir arada kullanılmıştır. Genellikle darağacı ipiyle birlikte sevgilinin saçı için benzetilen olur; âşığın canı, gönlü veya kendisi Mansûr'a, asılmış olduğu zülüfler de dâra benzetilir. "Dâr-ı siyâset" tamlaması dâr ile aynı anlama gelir. Aşk gönül Mansûr'unun dâra çekildiği savaş meydanıdır. "Yûsuf u Züleyhâ" kıssasına telmihle Yûsuf güzelliğindeki sevgilinin kâkülünün ucundaki her ben, "güzellik Mısır'ı içine asılmış bir Habeş"e benzetilirken kâkül dâr şeklinde tasavvur edilir. Sevgilinin yanağı ateş, iki zülfü üstündeki kaşları Hz. İbrâhim kıssasına telmihen "siyâsetgâh-ı İbrâhîm"dir. Dâr bazan pergelle şeklî benzerliği bakımından da ele alınır. Sûfîlerin dârü's-selâmı (cennet) istemelerine karşılık âşık sevgilinin zülfünün gamı ile dâr-ı melâmeti yani kınanmayı ister. Dâr genellikle Arapça ve Farsça'daki anlamlarıyla tevriyeli olarak kullanılmıştır.

Divan edebiyatında evle ilgili şiirlere ve özellikle devlet büyüklerinin

yaptırdığı köşkleri öven kasidelerin nesib bölümlerine “dâriyye” adı verilmiştir.

Alevî ve Bektaşîler’de âyîn-i Cem’in icra edildiği meydanın ortasındaki özel yere dâr denir. Muhib dârda okuduğu terceman*dan sonra orada bulunanların rızâsı ile tarikata girmiş olur. Biatını tekrarlayan can da dârda yine aynı işlemi yaptıktan sonra babaya gidip arakıyyesini tekbirletir. Alevî-Bektaşî erkânını anlatan nefeslerde dâr sözüne çokça rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı‘ Tercümesi, I, 232; Türk Lugatı, II, 685-688; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 58; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 130; Mehmed Çavuşoğlu, Necati Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 103; Harun Tolasa, Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 64, 126, 163; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 83-84; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlil), Ankara 1987, s. 113, 210, 258, 345, 407; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 222; Dihhudâ, Lugatnâme, XIII, 42-43; Pakalın, I, 393-394; TDEA, II, 194; G. Marçais, “Dār”, EI² (İng.), II, 113-114.

Cemâl Kurnaz

DÂR (Benî Dâr)

(بنو الدار))&&& Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Hicretten yaklaşık iki asır kadar önce Arabistan’ın kuzeyine göç ederek Suriye ile Mısır arasındaki bölge ile Irak yöresine yerleşen ve Hîre Krallığı’nı kuran Lahmîler birçok koldan meydana geliyordu. Bu kollardan biri Dâr olup kabilenin şeceresi Dâr b. Hânî b. Habîb b. Nümâre b. Lahm şeklinde sıralanıyordu.

Bizans İmparatorluğu’na tâbi olan Benî Dâr’a mensup bir grup Mûte Savaşı’nda (8/629) İslâm ordusuna karşı Bizans’ın saflarında yer almıştı. Bizans nüfuzu dinî alanda da kendini göstermiş ve Benî Dâr ve Lahmîler’in birçoğu hıristiyan olmuştu; hatta Hıristiyanlık Hîre Krallığı’nın resmî dini sayılıyordu.

Ancak 9 (630) yılında Hz. Peygamber’in Tebük’e yaptığı sefer çevrede büyük yankılar uyandırmış ve tesir icra etmişti. Hz. Peygamber bu seferden döndükten sonra Benî Dâr aynı yıl Medine’ye on kişilik bir heyet göndererek İslâmiyet’i kabul ettiklerini bildirdiler. Bu heyette meşhur sahâbî Temîm ed-Dârî de bulunuyordu. Heyetin isteği üzerine Hz. Peygamber Benî Dâr’a, Bizanslılar’a ait o civardaki iki köyü fethettikleri takdirde bunları kendilerine iktâ* edeceğine dair bir ahidnâme vermiştir.

Rivayete göre Benî Dâr’a mensup olan heyet Hz. Peygamber’in ölümüne kadar Medine’de kalmış ve kendilerine Hz. Peygamber’in emriyle Hayber gelirinden tahsisat ayrılmıştı. Bu tahsisatın devam ettirilmesi konusunda Hz. Peygamber’in vefatından önce bir vasiyette bulunduğu kaydedilir.

Daha sonraki dönemlerde Benî Dâr hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, et-Tabakāt, I, 343-344; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 102, 291; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 96; İbn Düreyd, el-İştikāk, s. 155, 377; İbn Hazm, Cemhere, s. 422, 424, 477; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, V, 312-316; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 61; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü kabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1982, I, 370; III, 1011-1012; Muhammed Hamîdullah, el-Vesâʾiku's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 132 (nr. 45); Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 226-236.

Ahmet Önkal

DÂRÂ ŞÜKÛH

(دارا شکوه)

(ö. 1069/1659)

Bâbürlü şehzadesi ve mutasavvıf.

20 Mart 1615'te Ecmîr yakınlarında doğdu. Şah Cihan'ın büyük oğludur. Annesi, hâtırasına Tac Mahal inşa edilen ve daha çok Mümtaz Mahal diye anılan Ercümend Begüm'dür. Muhammed Dârâ geleneğe uygun olarak İslâmî eğitim gördü; Arapça, Farsça ve Sanskritçe öğrendi. Özellikle nazarî ilimlerle ilgilendi, dinî ve tasavvufî bilgisini takviye etmek için bu sahadaki eserlerin belli başlılarını inceledi. Kendisine ilâhî bilgi ve ilhamın verildiği inancı ile bu yoldaki çalışmalarını daha da arttırdı.

Şehzade Dârâ 1633'te 12.000 "zat" (6000 "suvarlık") bir mansaba sahip bulunuyordu. Aynı yıl Safevîler'in Kandehar'ı tehdit etmeleri ve bunu 1642'de tekrarlamaları üzerine şehri savunmaya giden orduda kendisine önemsiz bir kumandanlık verilmişti. 1645'te İlâhâbâd sûbedarlığına (valilik) getirildi. 1647'de Lahor, 1649'da Gucerât sûbedarlıkları da buna ilâve edildi. Bu vilâyetleri nâibleri vasıtasıyla idare ediyor, sahip olduğu mevkiin gerektirdiği sorumluluğu nâdir olarak yüklenebiliyordu. Son derece asabî ve görüşlerinde ısrarlı bir kişiliğe sahipti, hurafelere ve fala inanırdı. Hatta tek büyük askerî harekâtına kumanda ettiği 1652 Kandehar seferi sırasında dahi başarıyı büyücü ve falcıların sözlerinde aramıştı. Ancak Kandehar'ı geri alamaması ve başarısızlığa uğraması onun hem askerî hem de siyasî itibarını oldukça sarstı.

Şah Cihan, çok sevdiği oğlu Dârâ'nın devlet işleriyle daha fazla ilgilenmesini sağlamak için kendisine o zamana kadar benzerine rastlanmayan 60.000 zat

büyük bir mansab verdi. Ayrıca daha sağlığında onu halef olarak benimsedi ve kendi yerine hazırlamak istedi. Ancak bu durum diğer şehzadelerin

muhalefetine yol açtı. Şah Cihan 1657’de hastalanınca saltanat mücadelesi daha da kızıştı. Fakat bu mücadelede Dârâ’nın zayıf askerî ve idarî kabiliyeti bir kere daha ortaya çıktı. Sonunda Agra yakınlarında Samargarh’ta kardeşi Evrengzîb’in kuvvetleri karşısında mağlûp oldu (8 Haziran 1658). Hemen ardından 23 Mart 1659’da Ecmîr yakınlarında ikinci defa başarısızlığa uğradı ve esir alındı. Delhi’ye getirildi ve burada mülhidlikle suçlanarak idam edildi (10 Eylül 1659).

Dârâ Şükûh siyasî ve askerî bakımdan yetersizliğine rağmen dinî ve tasavvufî fikirleriyle çağının dikkate değer simalarından biridir. Büyük babası Ekber Şah tarafından başlatılan Hint ve İslâm düşüncelerini bağdaştırma hareketinin tesiriyle genç yaşta tasavvufî düşünceye ilgi duymaya başladı ve giderek kendini bu harekete verdi. O sırada tasavvufa mütemayil kız kardeşi Bîbî Cemal ile birlikte Sind’den Lahor’a gelen Mısır asıllı Kādirî tarikatı şeyhi Miyânmîr (Miyânecî) ile tanıştı. Daha sonra ablası Cihanârâ Begüm ile birlikte bu şeyhin halifesi Molla Şah Bedahşî’nin müridi oldu. Edebiyat ve hüsnühat gibi güzel sanatlarla da ilgilenen Dârâ bir yandan Kur’an’a dair bilgilerini artırırken öte yandan Tevrat, Zebur ve İncil gibi semavî kitapları incelemeyi de ihmal etmedi. Kur’an’ı fazla mecazi, diğer üç kitabı ise tutarsız bularak Hint dinleriyle ilgilenmeye, özellikle Hint mistisizminin ünlü eseri Upanişadlar üzerinde çalışmaya başladı. Başta İbnü’l-Arabî olmak üzere Fahreddîn-i Irâkī ve Molla Câmî gibi mutasavvıfların eserlerini inceledi, neticede vahdeti vücûd*a dayanan bir tasavvuf anlayışına ulaştı. Bu durum onu bazı Hint inanç ve düşünceleriyle İslâm arasında benzerlik görmeye, hatta Upanişadlar’ın Kur’an’da bahis konusu edilen “Gizli Kitap” (Kitâb-ı Meknûn; bk. Vâkıa 56/78) olduğunu, dolayısıyla da onun özünü teşkil ettiğini öne sürmeye sevketti. Bu tür serbest düşünceler onun muhafazakâr âlimler tarafından kâfir ve münkir olmakla suçlanmasına sebep oldu. Fakat Dârâ hiçbir zaman İslâm’ı inkâr etmemiş, her vesile ile İslâm’ın hak din olduğunu ifade etmiş, Allah ve Hz. Muhammed hakkında sağlam bir inanca sahip olmuş, hatta mi‘rac olayının ruh ve bedenle meydana geldiğini kendine has bir nazariye ile ispatlamaya çalışmıştır.

Eserleri. Oldukça verimli bir yazar olan Dârâ, görüş ve fikirlerini dile getirdiği birçok eser kaleme almıştır. 1. Sefînetü’l-evliyâʾ (Agra 1852; Lucknow 1857; Kanpur 1883). 411 velinin hayat ve kerametlerini anlatan

eser özellikle Hintli velîler hakkında verilen bilgiler bakımından önem taşır. Eserin düzeni diğer evliya tabakat kitaplarından farklıdır. Dârâ 1640'ta kaleme aldığı bu eserin giriş bölümünde yazılış maksadı hakkında bilgi verdikten sonra sûfîler ve sözlerinin önemini açıklamış, sonra Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn, on iki imam, dört Sünnî mezhebin kurucularından bahsettikten sonra sırasıyla Kādiriyye, Nakşibendiyye, Çiştiyye, Kübreviyye ve Sühreverdiyye silsilelerinde yer alan şeyhler hakkında bilgi vermiş, bundan sonraki bölümde ise söz konusu silsilelerde yer almayan diğer mutasavvıfların biyografilerini kaydetmiştir. Eserin sonunda ise Hz. Peygamber'in hanımları, kızları ve ünlü kadın mutasavvıflar hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi (s. 216) bu eseri yazarken Dârâ Şükûh geniş ölçüde Câmî'nin Nefehâtü'l-üns'ünden faydalanmıştır. Hindistan velîleri hakkında değerli bilgiler veren Sefînetü'l-evliyâʾ müellifin çağdaşı Ca'fer el-Ayderûs tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Schimmel, s. 308). 2. Sekînetü'l-evliyâʾ (Lahor, ts.,; Tahran 1344 hş./1965, nşr. Tara Chand ve S. M. Rızâ Celâlî). 1647'de kaleme aldığı bu eser esas itibariyle Kādirî tarikatı pîrlerinden Miyânmîr'in (ö. 1635) biyografisini ve Lahor'daki sohbetlerini içine alır. Dârâ bu eserini yazarken İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem'i ve Fahreddîn-i Irâkī'nin Lemaʿât'ını örnek almış ancak onlar kadar başarılı olamamıştır. 3. Risâle-i Haknümâ (Lucknow 1874, 1881, 1910; Tahran 1957, nşr. S. M. Rızâ Celâlî). 4. Tarîkatü'l-hakīkat (Lahor 1340). Bu iki eser tasavvufun anlaşılması güç yönleriyle ilgilidir. 5. Hasenâtü'l-ʿârifîn (Delhi 1309). 1652'de yazdığı bu eserin konusu ilk sûfîler ve tasavvufî vecizeleridir. Aynı zamanda kendisinin vahdeti vücûdcu görüşlerini tenkit edenlere cevap niteliğini taşır. 6. Mükâleme-i Bâbâ Lâl ve Dârâ Şükûh (Delhi 1885). 1653 yılında kaleme almış olup Hindû azizlerinden Baba Lâl ile konuşmalarını ihtiva eder. 7. Mecmaʿu'l-bahreyn (Kalküta 1929; Tahran 1335 hş./1957). 1655 yılında yazdığı bu kitap İslâm ile Hinduizm'in mukayesesini yapan orijinal bir eserdir. D. Shayegan eserle ilgili müstakil bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). 8. Sırr-ı Ekber (Tahran 1340 hş./1962, nşr. T. Chand ve S. M. Rızâ Celâlî). 1657'de yazdığı bu eser elli iki kadar Upanişad'ın Hindû âlimlerin yardımıyla Sanskritçe'den Farsça'ya tercümesini içine almaktadır. Eser Fransız bilgini Angvetil Dupesron tarafından 1801'de Oupnekat, id est Secretum Tegendum adıyla Latince'ye çevrilmiştir.

Dârâ'nın ayrıca Yoga-Vasista (Lucknow 1887; Aligarh 1953, nşr. Tara Chand) ve Bagvat Gita gibi çok sayıda Hindû dinî metninin çevirisini kapsayan eserleri vardır. Bazı küçük eserleri de Külliyyât-ı Dârâ Şükûh adıyla basılmıştır (I-IV, Gujranwalla 1857).

BİBLİYOGRAFYA

K. R. Qanungo, Dara Shukoh, Calcutta 1952; B. J. Hasrat, Dārā Shikūh: Life and Works, Vishwabharati 1953; a.mlf., "Three Little-known works of Dara Shukuh", IC, XXV/1 (1951), s. 52-72; I. A. Ghauri, War of Succession among the Sons of Shahjahan, Lahore 1960; a.mlf., "Responsibility of the Ulema for the Execution of Dara Shikoh", JPHS, VII/3 (1959), s. 221; Schimmel, A Mystical Dimensions of Islam, s. 360-363, 477; a.mlf., Tasavvufun Boyutları, s. 307-310; D. Shayegan, Les Relations de l'hindouisme et du Soufisme d'après le Majma al-Bahrayn de Dârâ Shokuh, Paris 1979; J. N. Sarkar, A Short History of Aurengzib, Calcutta 1979, s. 38-40, 54 vd., 64-70; L. Massignon – A. M. Kassım, "Un essai de bloc Islamo-Hindou au XVIIe siècle: L'Humanisme mystique du prince Dârâ", RMM, sy. 63 (1926), s. 1-14; Hikmet Bayur, "Evrengzib Âlemgir ve Dinî Siyasası Üzerinde Bir İnceleme", TTK Belleten, IX/33 (1945), s. 16-29; S. Sekhri, "Prince Dara Shikuh and his Persian translation of the Upanishads", Indo-Iranica, XII/3, Calcutta 1959, s. 1-9; H. Beveridge, "Dârâ Şükûh", İA, III, 480; Satish Chandra, "Dārā Shukōh", EI² (İng.), II, 134-135; a.mlf. – İdâre, "Dârâ Şükûh", UDMİ, IX, 152-155.

N. R. Farooqı

DÂRÂBÎ

(دارابی)

Molla Şâh Muhammed b. Muhammedi Dârâbî (ö.XII./XVIII. yüzyıl [?])

İranlı tezkire yazarı ve şair.

İran'ın Dârâb şehrinde doğdu. Doğum ve ölüm tarihleri belli değildir. Ancak eserlerinden ve kendisinden söz eden çağdaş yazarların ifadelerinden, XI. (XVII.) yüzyılın ilk yarısı ile XII. (XVIII.) yüzyılın başları arasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Tahsilini tamamladıktan sonra Şeyh Bahâî adıyla da tanınan Bahâeddin Âmilî'den (ö. 1031/1622) faydalandı. Ardından Mekke ve Medine'yi ziyaret etti; buralarda bazı hadis âlimlerinden hadis okudu. Daha sonra Basra yolu ile

Hindistan'ın Gucerât bölgesinde bir liman şehri olan Sûret'e gitti. 1062'de (1652) buradan ayrılıp Hindistan'ın iç bölgelerini gezdi. 1067 (1656-57) yılında İran'a döndüyse de bilinmeyen bir tarihte tekrar Hindistan'a gitti. Dârâbî'nin bu ikinci seyahatinde Hindistan'da ne kadar kaldığı belli değildir. Ancak Letâʾifü'l-hayâl adlı eserinden 1076'da (1665-66) Hindistan'da bulunduğu, bu tarihte orada kaleme aldığı eserini 1078'de (1667-68) tamamladıktan sonra İran'a döndüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan tezkire yazarı Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, tezkiresini yazdığı sıralarda (1083-1093/1672-1682) onun Hindistan'dan İsfahan'a geldiğini ve bir tezkire yazmakla meşgul olduğunu kaydeder. Nasrâbâdî'nin bu ifadesi, Dârâbî'nin eserini tamamlamadan İsfahan'a döndüğünü veya eserine bazı ilâveler yapmaya çalıştığını ortaya koymaktadır.

Dârâbî'nin 1093'ten (1682) sonra ne kadar yaşadığı ve nerede öldüğü belli değildir. Ancak Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî'nin (ö. 1131/1718-19) Riyâzü'l-ʿulemâʾ adlı eserinde Dârâbî'nin Şîraz'da yaşadığından bahsetmesi, onun XII. (XVIII.) yüzyılın başlarında hayatta olduğunu göstermektedir.

Eserleri. “Ârif” ve “Şah” mahlasıyla şiir de yazmış olan Dârâbî, daha çok 1076’da (1665-66) telif etmeye başlayıp 1078’de (1667-68) muhtemelen büyük bir bölümünü tamamladığı Letâʾifü’l-hayâl adlı şuarâ tezkiresiyle tanınır. Coğrafî bölgeler, şehir ve kabileler esas alınarak düzenlenen eserin ilk cildi Fars, İsfahan ve çevrelerinde yetişen şairlerle bu bölgelerdeki Türk şairlerini ihtiva eder. II. ciltte Azerbaycan, Taberistan, Gîlân, Mâzenderan, Yezd, Kirman, Horasan, Kandehar, Sîstan, Mâverâünnehir’de, ayrıca Hindistan ve Anadolu’da yetişen şairlerden bahsedilmiştir. Yaklaşık 454 şairin hal tercümesinin yer aldığı Letâʾifü’l-hayâl’de daha çok bunların şiirleri üzerinde durulmuş ve yaklaşık 2600 beyit nakledilmiştir. Tezkire, yazıldığı dönemin şairleri hakkında verdiği bilgilerin başka kaynaklarda bulunmaması açısından önemli bir eserdir. Ancak Kadı Nûrullah-i Şüşterî’nin (ö. 1019/1610) Risâle-i Firdevs adlı tezkiresi dışında daha önce yazılan kaynaklardan faydalanmadığı için eserde bazı yanlışlıklara rastlanır. Henüz neşredilmeyen Letâʾifü’l-hayâl’in bilinen tek nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 2951). Eser M. İkbal tarafından tanıtılmıştır (Oriental College Magazine, XI/1, Lahor 1934, s. 58-73).

Dârâbî’nin Hâfız-ı Şîrâzî’yi savunmak amacı ile yazdığı Latîfe-i Gaybiyye, tasavvufla ilgili Makāmâtü’l-ʿârifîn, Şevku’l-ʿârifîn ve zevku’l-ʿâşıkīn adlı üç eseri daha vardır. Bunlardan ilki Tahran’da basılmıştır (1304/1887).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, Tezkire-i Nasrâbâdî (nşr. Vahîd-i Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 186-187; Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâzü’l-ʿulemâʾ ve hiyâzü’l-fuzalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 274-275; Muhammedi Takī Dânişpejûh, Fihrist-i Kitâbhâne-i Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran 1340 hş., X, 1845-1846; Ahmed-i Gülçîn-i Meânî, Târîh-i Tezkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 87-99; Storey, Persian Literature, I/2, s. 817-818; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1593, 1791-1792; Dihhudâ, Lugatnâme, XIII, 45.

Rıza Kurtuluş

DÂRÂNÎ

(الداراني)

Ebû Süleymân Abdurrahmân b. Ahmed b. Atıyye ed-Dârânî (ö. 215/830)

İlk zâhidlerden.

Dımaşk'ın Dârân veya Der'iye köyünde doğdu. Suriye bölgesinin en eski sûfîlerinden biri olup aslen Vâsıtlıdır. Gençlik döneminden sonra tasavvufa yöneldi; özellikle aç kalmaya önem veren, riyâzetlerle dolu bir zühd hayatı yaşadı ve bundan dolayı "bündârü'l-câiîn" (açların önderi) lakabını aldı. Mekke ve Bağdat'ı ziyareti sırasında buralarda bulunan sûfîlerle görüştü. Zühd ve tasavvufla ilgili sözleri, daha çok yetiştirdiği sûfîlerin en büyüğü olan Ahmed b. Ebü'l-Havârî vasıtasıyla rivayet edilmiştir.

Dârânî havf*-recâ* halleri ve bunların birlikte yaşanması gerektiği üzerinde özellikle duran sûfîlerden biridir. Ona göre vera' zühdün ilk merhalesidir. Recâ müşahede, havf ise mücahede ile ilgilidir. Müşahedeler de mücadelelerin neticesidir; kanaat rızânın başlangıcıdır; zâhidlerin son mertebesi mütevekkillerin ilk mertebesidir. Ona göre ağlamayı terketmek ilâhî yardımın kesildiğini gösterir. Bu sebeple, "Gözünüzü yaşa, gönlünüzü tefekküre alıştırınız" der. "Usulü kaybeden vuslatı gerçekleştiremez" sözü kendisinden sonra tasavvufî çevrelerde seyrü sülûkün bir ilkesi haline gelmiştir. Dârânî semâ meclislerini gönülleri terbiye ve tedavi etmek için faydalı saymıştır. Onun tasavvuf düşüncesinde üç temel makam vardır: Zühd, vera' ve rızâ. Hub (sevgi) ise rızânın tabii neticesidir. Gece ibadetine çok önem veren Dârânî "ehl-i lehv" (dünyevî zevklere düşkün olanlar) tabirinin karşıtı olarak "ehl-i leyl" (gecelerini ihya edenler) terimini kullanan ilk sûfî olarak bilinmektedir. Ehl-i leyli tefekkür ederek, ağlayarak Kur'an okuyanlar, vecde gelip haykırarak rahatlayanlar ve susanlar şeklinde üç gruba ayırmıştır.

Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin mârifet ve mârifet ehliyle ilgili olarak da dikkat çekici görüşleri vardır. Ferîdüddin Attâr, "zâhidlere ne mutlu" diyen

birine Dârânî'nin "âriflere ne mutlu" şeklinde cevap verdiğini nakleder. "Başkalarının elli rek'atta tadamadığı ruhanî zevki ârif iki rek'atta tadar" diyen Dârânî mârifetin sözden çok sükûtta aranması gerektiği görüşündedir (Attâr, s. 28). Ancak sûfî gönül dünyasında hissettiği nükte ve hikmetlerin doğruluğunu Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine uymadıkça kabul etmemelidir.

Dârânî bazı âyetlere tasavvufî yorumlar getirmesi sebebiyle işârî tefsir* hareketinin ilk temsilcilerinden sayılır. Abdurrahman Câmî'nin verdiği bilgiye göre kardeşi Dâvûd b. Ahmed'in de mürşididir. Hâris el-Muhâsibî başta olmak üzere birçok sûfîyi etkileyen Dârânî'nin tasavvuf düşüncesinin kuruluş safhasında önemli hizmetleri olmuştur. Richard Gramlich onunla ilgili geniş bir makale yazarak tasavvufî konulardaki düşüncelerini değerlendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Tabakāt, s. 91; Ebû Nuaym, Hilye, IX, 254; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 129-130; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb, s. 139; a.e. (Uludağ), s. 211; İbnü'l-Cevzî, Sıfatü's-safve, IV, 223; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 131; Hatîb, Târîhu Bagdâd, VIII, 241; Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ˒, s. 28; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 255; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 116; Şa'rânî, et-Tabakāt, I, 87; Münâvî, el-Kevâkib, II, 251; İbn Teymiyye, el-Furkān, Bağdad 1389, s. 39; Süleyman Ateş, İşârî Tefsîr Okulu, Ankara 1974, s. 64; Ali Sâmî Neşşâr, Neş˒etü'l-fikri'lfelsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 306-319; Richard Gramlich, "Abū Suleymān ad-Dārānī", Oriens, sy. 33 (1992), s. 22-85.

Mustafa Kara

DARB

(الضرب)

Aruzda bir beytin acüz adı verilen ikinci yarısının son tef‘ilesi.

(bk. ARÛZ)

DARB

(الضرب)

Bir hadiste yanlış veya fazla yazılan kısımları iptal etme usulü.

Hadislerin metin ve senedlerinde yanlış ya da fazla yazılan harf, kelime veya cümlenin üzerine bir çizgi çekerek o kısmı iptal etmeye darb denir. Mağribli âlimler bu iptal işlemine, “doğruyu yanlıştan ayıran” anlamında şak adını verirler; buna neşak da denilir. İptal edilen kısmın üzerinden çekilen çizginin yazıyı karalayacak ve okunmasına engel olacak biçimde çizilmemesi şarttır. Darb işlemi bazı âlimlere göre çizgi çekmek yerine muhtelif işaretlerin konulması ile yapılır. Bu işlemin, iptal edilecek ibare üzerine kelimelere değmeyecek şekilde iki ucu aşağıya eğik bir çizgi çekmek veya yanlış yazılan kısmın başına ve sonuna hilâli andıran birer şekil çizmek yahut o kısmın başına “lâ”, sonuna “ilâ” yazmak ya da ibareyi derece işareti gibi iki küçük sıfır arasına almak suretiyle yapılması gerektiğini söyleyenler de vardır.

Bir ibarenin hak (الحك) ve mahv gibi usullerle de iptal edildiği olmuştur. Hak, bir kitaba yanlış veya fazladan yazılan kısmın bıçak ucuyla kazınarak silinmesidir. Buna keşt (الكشط) adı da verilmiştir. Kazıma işlemi kâğıdı yıprattığı, kazınan yerin ve çevresinin bozulmasına yol açtığı için muhaddisler bu düzeltme biçimini uygun bulmamışlar, hadis öğrencilerinin hadis meclisine bu maksatla bıçak getirmelerine karşı çıkmışlardır. Ayrıca hadis metninden hak usulüyle silinen kısmın bir başka rivayette sahih olarak bulunabileceğini, o takdirde bu kısmın metne yeniden eklenmesinin gerekli olacağını hesaba katmışlardır. Hak usulünün benimsenmeyişinin bir başka sebebi de silme işinin doğru yapılıp yapılmadığından emin olunamamasıdır. Ancak yanlış yazılan kısım bir harf, bir kelime veya kısa bir ibare ise onun bu yolla silinmesini uygun görenler de vardır.

Mahv, tahtaya veya âharlı kâğıt gibi bir yazı malzemesine yanlış yazılan bir kelime ve ibarenin, henüz mürekkebi kurumadan parmak ucuyla, bezle veya dil ile yalanarak silinmesine denir. Yapılmış olan hatanın mahiyeti

görülmediği, bazan da doğru yerlerin silinmesine yol açtığı için bu usul de uygun bir tashih yolu kabul edilmemiştir. Sonuç olarak çizgi veya işaretle yapılan darb en uygun iptal şekli olarak görülmüştür. Bunların içinde en yaygın olanı da iptal edilen kısmı silmeden yazıya değmeyecek şekilde üzerine bir çizgi çekilmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râmhürmüzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Kahire 1391/1971, s. 606; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Kahire 1389/1970, s. 170-173; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-hadîs, s. 198-202; Irâkī, Fethu'l-mugīs, III, 35-38; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, II, 84-86; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 470-472; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 58-59.

Mücteba Uğur

DARB

(ضرب)

Türk mûsikisinde kullanılan bir terim.

Arapça’da “vurma/vuruş” anlamına gelen darb kelimesi, klasik Türk mûsikisinde usulün vurulan her parçasına verilen isimdir. Bir darb iki kısımdan meydana gelir; yukarıdan aşağıya vurulan ilk kısmına “basit darb”, aşağıdan yukarıya dönmesiyle tamamlanmasına “tam darb” denir. Gerek yukarıdan aşağıya gerekse aşağıdan yukarıya yapılan hareketlerin düzenli ve zaman değerlerinin birbirine eşit olması gerekir. Darb kelimesinin ayrıca “darb-ı fetih”, “darb-ı hüner”, “darb-ı cedîd”, “darb-ı Türkî” gibi usullerin adlandırılmasında da kullanıldığı görülmektedir. Abdülkādir-i Merâgī, Lâdikli Mehmed Çelebi, Hızır b. Abdullah gibi XIV ve XV. yüzyılın ünlü mûsiki nazariyecileri eserlerinde darb yerine nakre terimini kullanmışlardır.

Türk mûsikisinde usuller, pratik olarak sağ ve sol elleri sağ ve sol dizlere belli bir düzenle vurmak suretiyle uygulanır. Eller diz üzerine vurulduğu gibi masaya, “zahme” denilen çubuklarla kudüm adı verilen usul sazına da vurulabilir veya hiçbir yere vurulmaksızın usulün gerektirdiği düzen içinde havada da hareket ettirilebilir. Usulü meydana getiren her darbın ayrı bir ismi vardır; bu vuruşlar “düm, tek, te, ke, tek-kâ, tâ-hek” kelimeleriyle ifade edilir. Bunlardan “düm” ve “te” darbları sağ elle sağ dize; “tek, kâ” ve “ke” darbları sol elle sol dize vurulur. “Tâ-hek”te ise “tâ” hecesinde iki el birden kalkar, “hek” hecesinde yine iki el beraberce dize vurulur. Bazı istisnalar dışında usullerin kuvvetli zamanı “düm”, zayıf zaman ise “tek” heceleriyle ifade edilir. Eski nazariyat kitaplarında bu kelimeler yerine darbların uzunluğuna ve kısalığına göre “te, ne, ni, tâ, ten, nen” gibi heceler de kullanılmıştır. Bunlardan ilk üçü birer kısa zamanı, diğer üçü de birer uzun zamanı gösterirdi.

Eski mûsiki nazariyecileri usullerdeki birim zamanın uzunluk ve kısalık derecelerini, diğer bir deyişle hızlarına göre darbları “hafîf-i evvel”, “hafîf-i

sânî" ve "sakīl" olmak üzere üç grupta toplamışlardır. Hafîf-i evvel usulün en yürük mertebesinin, hafîf-i sânî orta ağırlıkta olanının, sakīl ise en ağır mertebesinin adıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Câmiʿ u'l-elhân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1366 hş./1987, s. 211; Hızır b. Abdullah, Kitâbü'l-Edvâr, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1728, vr. 38a; Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 28b-30a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 38a-39b; Mehmed Hâşim, Mûsikī Mecmuası, İstanbul 1280, s. 3-4; Ezgi, Türk Musikisi, II/4; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 75; Arel, Türk Musikisi, s. 28-29; Karadeniz, Türk Mûsikisi, s. 30-34; Özkan, TMNU, s. 561-563; Halil Can, "Türk Musikisi Usulleri ve Vuruluşları", MM, sy. 261-262 (1970), s. 15-17.

Nuri Özcan

DARB-ı FETİH

ضرب فتح))

Türk mûsikisi usullerinden.

Seksen sekiz zamanlı bir büyük usul olup “zarb-ı fetih” şeklinde de kullanılır. Başta bir sofyandan sonra bir yürük semâi, dört sofyan, iki yürük semâi, iki sofyan, yine bir yürük semâi, bir sofyan ve nihayet dört sofyandan oluşan bir fer‘ usulüyle yine dört sofyandan oluşan bir nîm-hafif usulünün birleşmesinden meydana gelmiştir. Birkaç usulün terkibinden teşekkül eden zencîr ve darbeyn usulleri bir yana bırakılırsa darb-ı fetih usulü bağımsız en büyük usuldür. 88/4’lük ikinci ve 88/2’lik üçüncü mertebeleri kullanılmıştır. Üçüncü mertebesine “ağır darb-ı fetih” adı verilmiştir. Bu mertebede usulün bazı vuruşları zamanla velvelelendirilmiştir. Aşağıdaki şemalarda 88/4’lük mertebe usulün esas şekliyle, 88/2’lik mertebe ise sonradan velvelelendirilmiş şekliyle yazılmış, ancak velveleli kısımların eski şekilleri de işaret edilmiştir. Usul mertebelerinin şematik gösterilişi şöyledir:

Ünlü Türk mûsiki nazariyatçısı Abdülkādir-i Merâgī, 1382 yılında Celâyirli Şehzâde Şeyh Ali’nin, kardeşi Ahmed Bahadır ile yaptığı savaşı kazanması üzerine bu zaferin hâtırası olarak darb-ı fetih adlı bir usul tertip etmiştir. Ancak kırk dokuz zamanlı olan bu usul, burada konu edilen darb-ı fetih usulünden tamamen farklı bir yapıya sahiptir.

Peşrev ve bestelerde kullanılan bu usul ile ölçülmüş peşrevler genellikle beş hâneli yani zeyillidir. Bu peşrevlerin her hânesi bir usuldür. Bestelerde ise her mısra terennümle birlikte bir usuldür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Risâle-i Fevâʾid-i ʿAşere, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3651/II, vr. 96b-97ª; Ezgi, Türk Musikisi, II, 171-184; IV, 70-73; Özkan, TMNU, s. 683-684; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 132-134; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 347 (1978), s. 15-16; Nuri Özcan, “Abdülkādir-i Merâgī”, DİA, I, 242.

İsmail Hakkı Özkan

DARB-ı TÜRKÎ

(ضرب ترکی)

Türk mûsikisi usullerinden.

“Türkî darb” şeklinde de zikredilmekte olup XV. yüzyıldan beri kullanıldığı bilinmektedir. On sekiz zamanlı ve on üç vuruşlu bir büyük usuldür. Bir yürük semâi ile üç sofyanın birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu usul “tek” darbıyla başlayıp “düm” darbıyla sona erdiği için diğerlerinden farklı bir özelliğe sahiptir. 18/4’lük ikinci mertebesi kullanılmış olup şematik gösterilişi şöyledir:

Kâr, beste ve özellikle na‘tlarda kullanılan bu usulle bestelenmiş eserlerin tamamına yakını unutulmuştur. Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi’nin “Na‘t-ı Mevlânâ” adıyla bilinen meşhur rast na‘tı, Hüseyin Sadeddin Arel ve Suphi Ezgi’nin birlikte yaptıkları çalışmalar sonucu bu usulle notaya alınmıştır. Buna rağmen eldeki tek örnek olan eser serbest ve usulsüz olarak icra edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 50-53; Özkan, TMNU, s. 648; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 14.

İsmail Hakkı Özkan

DARBEYN

ضربين))

Türk mûsikisinde belirli iki büyük usulün birleşmesinden meydana gelen mürekkep usullerin adı.

“Vuruş” mânasına gelen Arapça darbın tesniyesi olan darbeyn kelimesi “iki vuruş” demektir. Türk mûsikisi ıstılahında ise gidişleri birbirine uygun fakat zamanları farklı büyük usullerden ikisinin birer, ikişer veya üçer defa arka arkaya getirilmesiyle oluşan bazı ikili dizi usullerin adı olarak kullanılmaktadır. Kelime anlamından da anlaşılacağı gibi darbeyn adı verilmiş olan terkipler mutlaka iki ayrı usulden meydana gelmiş olmalıdır.

XVI. yüzyıldan beri bilinen ve kullanılmış olan darbeyn usulleri veya darbeynde yer alan belli başlı usuller şunlardır:

1. Bir fer‘ (16)+bir muhammes (32)

2. Bir nîm sakīl (24)+bir berefşan (32)

3. Bir devr-i kebîr (28)+bir berefşan (32)

4. İki devr-i kebîr (28+28)+iki berefşan (32+32)

5. Bir remel (28)+bir muhammes (32)

6. İki remel (28 + 28) + bir muhammes (32)

7. İki remel (28 + 28) + iki muhammes (32 + 32)

8. İki firengî fer‘ (28+28)+iki devr-i kebîr (28 + 28)

9. Üç firengî fer‘ (28 + 28 + 28) + bir berefşan (32).

Burada görüldüğü gibi darbeyn usullerinin terkip edilmesinde birinci grupta remel usulü daha çok tercih edilmiştir. İkinci grupta ise en çok tercih edilen usuller, dörder terkipte yer alan otuz iki zamanlı muhammes ve berefşan usulleridir.

Darbeyn adı verilmiş olan terkiplerin mutlaka belirli iki ayrı usulden meydana gelmesi gerektiği halde Türk mûsikisi teorisinin henüz tam mânası ile yerleşmediği gelişme dönemlerinde zaman zaman yukarıda zikredilenlerin dışında birbirinden farklı küçük veya büyük usul geçkilerini içine alan eserlerin ölçülmesinde de darbeyn tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Ancak bunun o devirlerde bile pek yaygın olmadığını, darbeyn kelimesinin isim değil sıfat olarak kullanıldığını belirtmek gerekir. Nitekim bu tabir Kantemiroğlu Mecmuası'nda bu anlamda kullanılmıştır. Ünlü Türk mûsikisi nazariyatçısı Rauf Yektâ Bey bu konuda şöyle demektedir: "Birbirinden farklı herhangi iki usulü yanyana getirerek bir darbeyn teşkiline müsaade olunamaz; bunun için meydana getirilecek darbeynin bütünlüğünü muhafaza etmek gayesine müteveccih kaidelere riayet etmek elzemdir".

Darbeyn usullerinin terkip edilmesini klasik devir bestekârlarının bir fantezisi değil tamamen estetik gayeye dayalı bir ifade zenginliği ve ifade çeşitliliği ihtiyacının sonucu olarak değerlendirmek gerekir. Zira bu usullerle ölçülmüş eserlerde birinci usulden ikincisine geçişin sağladığı ritim, prozodi ve ifade âhenginin kuvvetliliği karşısında hayranlık duymamak mümkün değildir.

Darbeyn usulleriyle peşrevler ve daha çok besteler ölçülmüştür. Darbeynin çeşitli şekilleriyle bestelenmiş eserlere örnek olarak Ebûbekir Ağa'nın, "Bir âfet-i mehpeyker ile nüktelerim var" mısraı ile başlayan mâhur; Hamparsum'un, "Ol kemân ebrûlerin saldı cihâna velvele" mısraı ile başlayan bestenigâr; Küçük Mehmed Ağa'nın, "Serde dâğ-ı iştiyâkı tâzeler bir tâze mâh" mısraı ile başlayan ısfahanek; Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Müştâk-ı cemâlin gece gündüz dil-i şeydâ" mısraı ile başlayan sûzinak besteleri verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ezgi, Türk Musikisi, II, 184; V, 295; Özkan, TMNU, s. 688; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 134.

İsmail Hakkı Özkan

DARBIMESEL

(bk. ATASÖZÜ; MESEL)

DÂREKUTNÎ

الدارقطني))

Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995)

Hadis hâfızı ve kıraat âlimi.

306'da (918) Bağdat'ın bir semti olan Dârülkutn'da doğdu. Babası da bir muhaddis olduğu için daha çocukken ilim meclislerinde bulunmaya başladı ve hıfzını tamamladı. Bağdat, Basra, Kûfe ve Vâsıt gibi ilim merkezlerini dolaşarak bu yerlerdeki âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında Ebü'l-Kāsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd, Mehâmilî gibi devrin meşhur muhaddisleri bulunmaktadır. Ebû Saîd el-İstahrî'den Şâfiî fıkhını, Ebû Bekir en-Nakkāş ve İbn Mücâhid'den kıraat ilmini okudu. Çok küçük yaşta başladığı tahsil hayatını bir ömür boyu sürdürdü. 357'de (968) Şam ve Mısır'a giderek oralarda hem hadis okuttu, hem de buralardaki âlimlerden faydalandı. Dârekutnî'nin tanınmış talebeleri arasında Bâkıllânî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Zer el-Herevî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir el-Berkānî, Abdülganî el-Ezdî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi meşhur âlimler yer almaktadır. Edebiyat ve şiire olan merakı dolayısıyla çeşitli divanları ezberledi. Seyyid Himyerî'nin divanını ezbere bildiği için kendisini Şiîlik'le itham edenler oldu. Halbuki Bağdatlılar'ın Hz. Osman ile Hz. Ali'den hangisinin daha faziletli olduğuna dair kendisine yönelttikleri soruya Hz. Osman'ın daha faziletli olduğunu söyleyerek cevap vermesi bile (Zehebî, XVI, 457) onun Sünnî bir âlim olduğunu göstermeye yeterlidir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî de Şiî olduğu iddiasını reddetmiştir (Lisânü'l-Mîzân, VI, 249). Ömrünün sonlarında hacca giden Dârekutnî 8 Zilkade 385'te (4 Aralık 995) Bağdat'ta vefat etti. Bâbüddeyr Kabristanı'nda Ma'rûf-i Kerhî'nin yanına defnedildi.

Güçlü hâfızası ve zekâsı, derin anlayışı ve takvâsıyla devrinin en önde gelen simalarından biri olan Dârekutnî'ye pek az kişiye nasip olan "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" pâyesi verilmiştir. Ancak Dârekutnî, yaşadığı yüzyılda kendisi gibi başka bir muhaddisin bulunup bulunmadığını soran birine,

“Kendinizi beğenip temize çıkarmayın” (en-Necm 53/32) meâlindeki âyeti okuyarak cevap vermiştir. Abdülganî el-Ezdî ondan hocam diye söz eder; Ali b. Medînî ve Mûsâ b. Hârûn kendi devirlerinde nasıl birer hadis otoritesi iseler Dârekutnî de kendi zamanında öyledir, derdi. Dârekutnî kıraat ve nahiv ilimlerinde de üstat kabul edilmiş, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsemiş görünmekle beraber fıkhın inceliklerini bütünüyle kavrayan bir âlim olarak taklit yoluna gitmemiştir. Onun muhaddisler hakkındaki değerlendirmeleri daha sonraki âlimler tarafından kesin hüküm olarak benimsenmiş, Hatîb el-Bağdâdî’ye göre ilelü’l-hadîs, esmâü’r-ricâl gibi ilimler Dârekutnî ile sona ermiştir. Dârekutnî, devrine göre en kısa sened kabul edilen ve dört râvisi olan (rubâî) rivayetlere de sahipti. Aynî onun zayıf sayılması gerektiğini ileri sürmüşse de ne Dârekutnî’nin çağdaşı olan âlimler ne de daha sonrakiler böyle bir görüş belirtmemiş, herkes onu güvenilir bir muhaddis olarak kabul etmiştir. Dârekutnî Selef akîdesini benimsediği için kelâm konuları üzerinde durmamış ve bu hususta münakaşa etmekten kaçınmıştır.

Eserleri. Dârekutnî’nin, büyük kısmı hadis ilimlerine ait olmak üzere otuzdan fazla eser ve risâlesi günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. es-Sünen*. Fıkıh konularına dair hadislerin muhtelif rivayetlerini bir araya toplayan eser Kütüb-i Sitte’den farklı bir yapıya sahiptir. Meselâ es-Sünen’in ilk bahsi olup “Kulleteyn” hadisi diye bilinen rivayetin beş değişik şekline dair elli dört farklı senedi zikretmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, bunun müellifin fıkhî ihtilâflara olan derin vukufunu gösterdiğini söylemektedir. Dârekutnî es-Sünen’de ayrıca ricâlle ilgili değerlendirmelere fazlaca yer vermiş, onun bu tenkitleri İbn Züreyk el-Hanbelî (ö. 803/1401) tarafından Men tekelleme fîhi’d-Dârekutnî fî Kitâbi’s-Sünen mine’d-duʿafâʾi ve’l-metrûkîn ve’l-mecrûhîn (Zâhiriyye, Mecmûa, nr. 33, 22 varak) adıyla bir araya getirilmiştir (Sezgin, I, 207). Ancak râvileri çok iyi tanımasına rağmen eser sünenlere nisbetle daha fazla zayıf, münker hatta mevzû hadis ihtiva etmektedir. es-Sünen Delhi’de (1306),

Ebü’t-Tayyib Şemsü’l-Hak el-Azîmâbâdî’nin et-Taʿlîku’l-mugnî ʿalâ Süneni’d-Dârekutnî adlı kitabıyla birlikte dört cilt olarak basılmıştır. Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ el-Cezâirî’nin (ö. 682/1283) Tahrîcü’l-ehâdîsi’d-dıʿâf min Süneni’d-Dârekutnî adlı elli altı varaklık eseri

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 464). 2. Kitâbü'd-Duʿafâʾ ve'l-metrûkîn. 632 zayıf ve metrûk râviyi alfabetik olarak kısa notlarla tanıtan eser Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 3. Suʾâlât. Bu adla başlayan ve cerh ve ta'dîl*e dair Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Hamza b. Yûsuf es-Sehmî, Ebû Bekir el-Berkānî, Ebû Zer el-Herevî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Abdülganî el-Ezdî tarafından Dârekutnî'ye sorulan soruları ve cevaplarını ihtiva eden eserler vardır. Bunlardan Hâkim ile Hamza b. Yûsuf es-Sehmî'nin sorularına dair olanı Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir tarafından Riyad'da, Berkānî'nin sorularını ihtiva edeni ise Abdürrahim Muhammed el-Kâşgarî tarafından İslâmâbâd'da 1404'te (1984) yayımlanmış, Sülemî'ye dair olanı üzerinde de Halîl Hasan Hammâde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (el-Müʾtelif ve'l-muhtelif, nâşirin girişi, I, 47-48). 4. ʿİlelü'l-hadîs. Dârekutnî'nin talebesi Ebû Bekir el-Berkānî'ye ezberinden yazdırdığı, onun da müsned tertibine koyduğu eser beş cilt hacminde olup yazmaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır (Sezgin, I, 207). Eser el-ʿİlelü'l-vâride fi'l-ehâdîsi'nnebeviyye adıyla Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefî tarafından yayımlanmaya başlamıştır (I, Riyad 1405). 5. Garîbü'l-hadîs. Hindistan'da (Râmpûr 511/1 lugat, 316) bir nüshası bulunan eseri Kâtib Çelebi Garîbü'l-luga adıyla vermekte (Keşfü'z-zunûn, II, 1208) ve İbnü'lKayserânî'nin (ö. 507/1113) burada mevcut hadisleri bir araya getirerek kitap üzerinde bir etrâf* çalışması yaptığını söylemektedir. Ancak bu eser, Dârekutnî'nin el-Fevâʾidü'l-efrâd'ı üzerine yazılmış olan el-Etrâf li'l-efrâd li'd-Dârekutnî olmalıdır. 6. el-İlzâmât ʿale's-Sahîhayn (ʿalâ sahîhayi'l-Buhârî ve Müslim). Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'i gibi, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu halde Sahîhayn'da yer almayan yetmiş hadisi toplayan müsned tertibinde bir eserdir. Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1985, 2. bs.). Dârekutnî'nin çağdaşı Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkī bu eserde Sahîh-i Müslim'e yöneltilen iddiaları cevaplandırmak üzere bir reddiye yazmıştır (Sezgin, I, 208). 7. Kitâbü't-Tetebbuʿ. Buhârî ve Müslim'in sahîhlerinde yer alıp da Dârekutnî'nin illet*li olduğunu söylediği 218 hadisi ihtiva eden bir cüzdür. İbn Hacer el-Askalânî Hedyü's-sârî'de (I, 100-137), bunlardan Buhârî ile ilgili olan 110 hadisi tek tek ele alarak Dârekutnî'nin iddialarına cevap vermiştir. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî de Dârekutnî'nin Müslim'e yönelttiği tenkitleri Beyne'l-imâmeyn Müslim ve'd-Dârekutnî adlı yüksek lisans tezinde

incelemiştir (Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi, 1396/1976). Kitâbü't-Tetebbuʿ, el-İlzâmât ile birlikte Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî tarafından yayımlanmıştır (el-İlzâmât ve't-Tetebbuʿ, Beyrut 1405/1985, 2. bs.). 8. Zikru esmâʾi't-tâbiʿîn ve men baʿdehüm mimmen sahhat rivâyetühû ʿinde'l-Buhârî ve Müslim. Râvilerin sadece ismen zikredildiği bu eser Bûrân ed-Denâvî ve Kemal Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1406/1985). 9. Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim. Haydarâbâd'da (Âsafiye, Ricâl, nr. 172, 40 varak) bulunan bu eserin Zikru esmâʾi't-tâbiʿîn ile Esmâʾü's-sahâbeti'lletî ittefeka fîhe'l-Buhârî ve Müslim ve mâ inferede bihî küllün minhümâ adlı risâleyi de ihtiva ettiği söylenmektedir (el-Müʾtelif ve'l-muhtelif, nâşirin girişi, I, 43, dipnot 2). Sezgin Esmâʾü's-sahâbe'nin 103 varak olduğunu kaydetmektedir (GAS, I, 208). 10. el-Müʾtelif ve'l-muhtelif. İsim, künye, lakap ve nisbeleri yazılışta aynı veya birbirine yakın olup okunuşta farklılık gösteren kimselere dair bu eser Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir tarafından biri fihrist olmak üzere beş cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 11. Ehâdîsü'l-Muvattaʾ ve't-tifâku'r-ruvât ʿan Mâlik ve'htilâfühüm ziyâdeten ve naksan. Risâle Zâhid Kevserî'nin yazdığı bir mukaddimeyle birlikte İzzet Attâr el-Hüseynî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1365/1946). 12. el-Fevâʾid. Dârekutnî'nin el-Fevâʾidü'l-efrâd, el-Fevâʾidü'l-müntekāti'l-garâʾibi'l-hisân, el-Fevâʾidü'l-müntekāti'l-hisân li'bni Maʿrûf, el-Fevâʾidü'l-müntehabeti'l-(el-müntekāti'l) garâʾibi'l-ʿavâlî gibi her biri beş on varak hacminde on altı kadar fevâid*i bulunmaktadır (bk. Sezgin, I, 208; el-Müʾtelif ve'l-muhtelif, nâşirin girişi, I, 50-53). 13. Kitâbü's-Sıfât. Ehâdîsü's-sıfât olarak da bilinen eser, Dârekutnî'nin Kitâbü'n-Nüzûl'ü (Ehâdîsü'n-nüzûl) ile birlikte Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî tarafından "Silsiletü akāidi's-Selef" serisinde yayımlanmıştır (Beyrut 1983). 14. Kitâb fîhi mâ verede mine'n-nusûsi'l-vâride fî kitâbi'llâh ve'l-ehâdîsi'l-müteʿallika bi-rüʾyeti'l-bârî. Bir nüshası İspanya'da Escurial Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 1445, 154 varak). 15. Fezâʾilü's-sahâbe ve menâkıbühüm. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in faziletlerine dair olan bu risâlenin yazma bir nüshası Zâhiriye Kütüphanesi'ndedir (Mecmû, nr. 47/2, vr. 14ª-24b). 16. Kitâb fîhi erbeʿûne hadîsen min Müsnedi Büreyd b. ʿAbdillâh b. Ebî Bürde. Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136ª-174b). 17. Kitâbü'l-Kırâʾât. Ömrünün sonlarına doğru kıraat okutan müellif, sahasında ilk defa kıraat esaslarını belli bablara ayırarak açıklayan bu eseri

yazmış, kendisinden sonraki kıraat âlimleri kitap telifinde Dârekutnî'nin bu eserindeki metodunu

benimsemişlerdir (Keşfü'z-zunûn, II, 1449). 18. Kitâbü'l-Eshiyâ᾿ ve'l-ecvâd. Kaybolduğu sanılan eserin Bankipûr nüshası S. Vecâhet Hüseyin tarafından Kalküta'da yayımlanmıştır (JASB, New serie 30 [1934], s. 39-149). 19. Ahbâru ʿAmr b. ʿUbeyd. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan ve zâhidliğiyle tanınan Amr b. Ubeyd ve görüşlerine dair bu risâle basılmıştır (Beyrut 1967).

Dârekutnî'nin bunlardan başka Kitâb fî beyâni nüzûli'l-cebbâr külle leyletin min ramazân, Kitâbü'l-İhve ve'l-uhuvve (el-ehavât), el-Ehâdîsü'r-rubâʿiyyât gibi eserleri vardır (bk. Sezgin, I, 209). Bu sonuncu kitap, Humâsiyyâtü'd-Dârekutnî diye anılan ve onun es-Sünen'indeki kırk kadar hümâsî rivayeti ihtiva eden eser olmalıdır (Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, I, 333). Muhtelif kaynaklarda belirtildiğine göre Dârekutnî'nin seksen kadar eseri olup (bk. el-Mü᾿telif ve'l-muhtelif, nâşirin girişi, I, 41-56) bunlar arasında Esmâ᾿ü'l-müdellisîn, Tashîfü'l-muhaddisîn, Şüyûhu'l-Buhârî, Kitâbü'l-ʿİlel, Garâ᾿ibü Mâlik (Ehâdîsü Mâlik elletî leyse fi'l-Muvatta᾿), el-Müdebbec, Müsnedü Ebî Hanîfe de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Dârekutnî, es-Sünen, Kahire, ts. (Dârü'l-Mehâsin); a.mlf., el-Mü᾿telif ve'l-muhtelif (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1406/1986, nâşirin girişi, I, 9-56, ayrıca bk. s. 43, dipnot 2; Hatîb, Târîhu Bagdâd, XII, 34-40; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 245-247; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 331; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ᾿, XVI, 449-461; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, III, 991-995; Sübkî, Tabakāt, III, 462-466; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 317-318; İbnü'l-Cezerî, Gāyetü'n-nihâye, I, 558; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 249; a.mlf., Hedyü's-sârî (Hatîb), I, 100-137; Keşfü'z-zunûn, I, 55, 87, 149, 832; II, 1208, 1394, 1403-1404, 1421, 1440, 1449, 1458, 1637, 1739; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 683; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 23; Sezgin, GAS, I, 206-209; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 130; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im,

İbn Hacer el-ʿAskalânî, Bağdad 1978, I, 333; Heffening, “Dârekutnî”, İA, III, 481-482; J. Robson, “al-Dārakutnī”, EI^{2} (İng.), II, 136.

İsmail L. Çakan

DÂRFÛR

(دارفور)

Sudan Cumhuriyeti'nin batı tarafında idarî bölge.

8º-20º kuzey enlemleriyle 22º-27º doğu boylamları arasında yer alır; yüzölçümü 508.684 km², nüfusu 3.093.699'dur (1983). Kuzeyden Büyük Sahrâ, doğudan Kordofan ve güneyden Bahrülgazâl idarî bölgeleri, batıdan da Çad Cumhuriyeti ile çevrili olup üzerinde yer yer volkanik dağlar (en yükseği Cebel Merra: 3071 m.) bulunan yüksek bir platodur; bölgede daha çok darı ziraatı ve hayvancılık yapılır. Merkezi Fâşir şehridir.

Adı "Fûrlar'ın ülkesi" anlamına gelen ve eskiden üzerinde bir hayli etkin bir müslüman sultanlığı bulunan Dârfûr'un siyasî tarihinin başlangıcı oldukça kapalı ve karmaşıktır. Çünkü Fûr saltanatından önceki döneme, Dâcû ve Tuncûrlar'ın saldırılarına, Arap kabilelerinin göçlerine ve İslâm kültürüne ait unsurların bölgede yayılmasına dair kaynak ve belgeler azdır. Çoğunlukla bölgeye ilk yerleşenlerin ve ilk devlet kuranların Dâcû kabilesi olduğu kabul edilmektedir. XIII ve XIV. yüzyıllar boyunca buraya hâkim olan Dâcûlar daha sonra ticarî hâkimiyeti Tuncûrlar'a kaptırmışlardır ve XV. yüzyılda özellikle orta bölgedeki durum tamamen Tuncûrlar'ın lehine dönmüştür. Tuncûrlar'ın XV. yüzyılın sonlarında ve XVI. yüzyılda Dârfûr'u ve vadinin diğer kısımlarını nüfuzları altına almayı başarmış oldukları söylenebilir. Tuncûrlar'ın aslı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüş, Dongola bölgesindeki Abbâsîler'den veya Benî Hilâl kabilesinden oldukları yahut Tîybû'nun kollarından Bidâyât ile aralarında ilişki bulunduğu söylenmiştir. Bazı araştırmacılar ise Tuncûrlar'la ilgili olarak Dârfûr'da çoğunluğun konuştuğu Arapça'nın yanında on iki ayrı dil kullanan ve Arap olmayan on sekiz sülâlenin yaşamakta olduğunu söylemişlerdir.

VII. yüzyıldan itibaren Dârfûr bölgesine kuzeyden Nil nehri ve Büyük Sahrâ yollarıyla çeşitli kabileler gelmiştir. Bunlardan Meydûb ve Birkid Nil yoluyla Mısır dolaylarından, Bidâyât ve Zegāve ise Sahrâ yoluyla Kuzey Afrika'dan gelmişlerdir. Dârfûr'a doğru gelişen Arap göçleri ise Mısır ve

Kuzey Afrika'da Tolunoğulları, İhşîdîler, İdrîsîler, Memlükler, Merînîler ve Hafsîler gibi bağımsız devletlerin kurulmasından sonra da özellikle Nübye ve Çad arasındaki ovalar ve çöller yoluyla yine Mısır'dan ve Kuzey Afrika'dan vuku bulmuştur. Bu duruma göre Dârfûr'un bugünkü halkını Arap olmayanlar ve Araplar diye iki kısma ayırmak mümkündür. Arap olmayan birinci grubun içinde, orta bölgeye yerleşmiş bulunan yerli halktan Fûr ve Tuncûr, batıda Mesâlît, Erincâ, Kumur, kuzeyde Zegāve, Kar'ân, Bidâyât, doğuda Bertî, Birkid, güneydoğuda Dâcû, güneyde de Galâta kabileleri yer almaktadır. Arap topluluklarından Hebâniye, Rezîkat, Mesîriyye, Teâyişe, Benî Hilye ve Meâliyye güneyde, Humur doğuda, Ziyâdiyye kuzeyde, Mâhîriyye, Mehâmîd ve Benî Hüseyin ise batıda yerleşmişlerdir. Bölgeye Dârfûr denmesinden de anlaşılacağı gibi burada yerleşik halkının teşekkülünde en büyük unsur olarak Fûrlar ortaya çıkmaktadır.

XVI. yüzyılda Sudan'a hâkim olan Func Devleti zamanında Dârfûr önemli ticaret yolları üzerinde bulunuyordu. Dârfûr'un batısında bulunan ülkelerle Doğu Sudan arasındaki ticaretin esasını ise esir ticareti teşkil ediyordu. Yukarı Mısır'da imal edilen kaliteli pamuklu ürünler de Dârfûr kervanlarıyla Orta Afrika'ya ihraç edilirdi. XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Dârfûr, kuzeybatıda Trablus'a, kuzeydoğuda Mısır'a olmak üzere her iki istikamette kervanlarla bağlantılı idi. Dârfûr kervanı, XVIII. yüzyıl sonlarında 5000 deve ve 500 esir tüccarı ile gelirdi. Her yıl 5-6000 esir getirilirdi.

Dârfûr Sultanlığı'nın kuruluşu, XVII. yüzyılın sonlarında Bumû el-Kasîr'in bölgeyi istilâ etmesiyle birlikte gelen karışıklıktan sonraya rastlamaktadır. Bu dönemde Fûrlar, başında Süleyman Solonc'un bulunduğu Kîrâ sülâlesinin önderliğinde hâkimiyeti Dâcû ve Tuncûrlar'ın elinden almışlar ve sağlam bir yönetim kurmuşlardır. Bazı kaynaklar, Fûr dilinde Solonca kelimesinin "Arap" anlamını taşımasına dayanarak bu hânedanın Arap asıllı olduğunu ileri sürmektedirler. Sultan Süleyman Solonc'dan (1695-1715) sonra aynı aileden on kişi iktidara gelmiştir ki bunlar sırasıyla Mûsâ b. Süleyman

(1715-1726), Dârfûr Sultanlığı'nın ikinci kurucusu sayılan Ahmed Bekir b. Mûsâ (1726-1746), Muhammed Devre b. Ahmed Bekir (1746-1757), Ömer

Leyl b. Muhammed Devre (1757-1764), Ebü'l-Kāsım b. Ahmed Bekir (1764-1768), Muhammed Teyrâb b. Ahmed Bekir (1768-1787), Abdurrahman Reşîd b. Ahmed Bekir (1787-1799), Muhammed Fadl b. Abdurrahman (1799-1839), Muhammed Hüseyin b. Muhammed Fadl (1839-1873) ve İbrâhim b. Muhammed Hüseyin'dir (1873-1874). Bundan sonra Dârfûr'da, önceleri Mısır'daki Osmanlı-hidiv idaresine, daha sonra Mehdîler'e bağlı gölge sultanların hüküm sürdükleri görülmektedir.

Bölgenin Mısır hidivleri tarafından fethine kadar geçen dönemde Dârfûr sultanlarının Bâbıâli ile yazışmalarda bulundukları ve Abdülmecid ile Abdülaziz'in bunlara hükümdarlıklarını tasdik eden fermanlar gönderdikleri bilinmektedir. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1820'de Sudan'ın fethi için gönderdiği oğlu İsmâil Paşa Kuzey Sudan'ı ve Sennâr'ı ele geçirmiş, Defterdar Muhammed Bey de Kordofan'ı Osmanlı-Mısır topraklarına katmıştır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa, gücü dahilinde olmasına rağmen Dârfûr'un topraklarına katılmasını istememiştir; çünkü o günlerde hem Mısır'a katılan Sudan toprakları çok genişti, hem de Mora'da çıkan olayların bastırılması için Osmanlı Devleti'ne yardım etmek mecburiyeti ortaya çıkmıştı. Dârfûr'un Mısır tarafından fethi Hidiv İsmâil Paşa döneminde Zübeyir Paşa ordusunca gerçekleştirilmiş ve savaşta yenik düşen son bağımsız Dârfûr sultanı İbrâhim öldürülmüştür (1874). Bölgede Osmanlı-Mısır hâkimiyeti süresince birçok karışıklıklar başgöstermiş ve 1883'te mehdî hareketi başlamıştır. Bu sırada Osmanlı-Mısır idaresine karşı açtığı mücadelede öldürülen Dârfûr Sultanı Hârûn'un amcasının oğlu Dûd Bence taht üzerinde hak iddia etmiş, daha sonra da 1885'te Hartum'u ele geçiren Mehdî Muhammed b. Abdullah Hassan'ın yanına gitmiştir. Mehdî'nin devleti ortadan kalkınca eski sultanlardan Muhammed Fazl'ın torunu Ali Dînâr Dârfûr Sultanlığı'nı yeniden kurma imkânını buldu. Diplomatik bakımdan daha çok İngilizler'e tâbi olan ve onlara yıllık vergi veren Ali Dînâr iç işlerinde serbest olarak hüküm sürdü. I. Dünya Savaşı'na kadar bu şekilde yönetilmeye devam eden Dârfûr, Kızıldeniz kıyısında Port Sudan'dan başlayıp Hartum'dan geçen demiryolunun doğudaki komşusu Kordofan'ın merkezi Ubeyd'e varması ile ticarî bakımdan bir hayli ilerleme kaydetti ve kısa sürede gelişerek Ali Dînâr'ın yönetiminde sınırlarını genişletme hareketine girişti. Ancak I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne yaklaşan ve Bâbıâli ile samimi ilişkiler içine giren Ali Dînâr, Sudan hükümetinin gönderdiği kuvvetler tarafından 6 Kasım 1916'da

öldürüldü; bir süre sonra da Dârfûr toprakları bir eyalet halinde İngiliz Sudanı'na bağlandı. 1956'da Sudan'ın bağımsızlığını kazanması üzerine bir "müdiriyet" haline getirilen Dârfûr, yakın yıllarda Dârfûrü'l-cenûbiyye (merkezi Niyâlâ) ve Dârfûrü'ş-şimâliyye (merkezi Fâşir) olmak üzere iki alt idarî birime ayrılmıştır.

İslâm dini ve kültürü Dârfûr'a Kordofan-Batı Sudan, Mısır ve Büyük Sahrâ yönlerinden girmiş; Mısır, Mağrib ve Hicaz bölgelerinden gelen din ve ilim adamları irşad görevini üstlenmişlerdir. Dârfûr'da İslâmî idare sistemi mevcut siyasî hukuk sistemiyle kaynaşmış, İslâmî atmosfer genel anlamda devlet mekanizmasını kaplayarak İslâm şeriatı mahallî örf ile birlikte meselelerin hallinde başvurulan tek merci olmuştur. Bu medeniyet kaynaşmasının kabile reislerinin düştüğü anlaşmazlıkların hallinde daha mükemmel biçimde ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü bu anlaşmazlıkları halletmekle görevli bulunan ve sultanı temsil eden kadılar iki kaynaktan faydalanmaktaydılar. Birinci kaynağı meselenin dinî yönünü bilen âlimler grubu, ikinci kaynağı ise bölgedeki mahallî örf ve âdetleri iyi bilen ihtiyarlar grubu oluşturuyordu. Ne bölgedeki örfler İslâmî prensiplerin uygulanmasına engel olmuş, ne de İslâm şeriatı bu örfleri ilga etmiştir; her iki uygulama iç içe, Dârfûr'un sosyal şartları çerçevesinde kaynaşarak yaşamıştır.

Dârfûr'da idarî sisteme bakıldığında esas gücün mutlak otorite sahibi olan sultanın elinde toplandığı görülür; zaman zaman değişen yardımcı organlar ise sultanın emirlerini uygulayıcı durumundadır. Bu idarî sistemin teşekkülü, ilk defa bölgedeki reisleri hükümranlığı altına alan Sultan Süleyman Solonc zamanında başlamıştır. Bu sultan diğer bölgelere kendi ailesinden nâibler göndermiş ve her nâib için bir grup "şertây", her şertây için de çok sayıda "demlec" tayin etmiştir. Her demlecin beraberinde bölgenin ileri gelen şahsiyetlerinden birçok şeyh bulunmaktaydı. Bu sistem Sultan Mûsâ zamanına kadar devam etti. Sultan Mûsâ nâiblerin yolsuzluklara karıştıklarını görünce kendi güvenilir adamlarından "makdum"lar tayin etti; ellerinden yetkileri alınan nâibler yalnızca isim olarak yerlerinde kaldılar. Sistem bu yeni şekliyle saltanatın sonuna kadar uygulandı. Makdumun tayini özel bir fermanla yapılırdı. Bu ferman nâiblere, şertâylara, demleclere, bölgenin ileri gelenlerine ve halka hitaben açıkça okunurdu. Makdumun üzerindeki elbise sultanınki gibi olup ölüm

kararı dahil bütün konularda verdiği hüküm ve emirler geçerli idi.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Ömer et-Tunusî, Teşhîzü'l-ezhân bi-sîreti bilâdi'l-ʿArab ve's-Sûdân (nşr. M. Halîl Asâkir – Mustafa Muhammed), Kahire 1965, s. 132-166; G. Nachtigal, Sahara und Sudan, Leipzig 1889, III, 355-446; R. C. Slatin, Fire and Sword in the Sudan, London 1896, s. 30-278; Muhammed Mihrî, Sudan Seyahatnâmesi, İstanbul 1326, s. 159, 316-319; Sa'deddin ez-Zübeyr, ez-Zübeyr Bâşâ: Recülü's-Sûdân, Kahire 1952, s. 11; Mekkî Şübeyke, es-Sûdân ʿabre'l-kurûn, Kahire 1964, s. 155-159; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 73-75, 100-101, 141; Neûm Şukayr, Târîhu's-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 149-190, 258-260, 403-410; Gunnar Haaland, "Fur", Muslim Peoples, I, 264-269; P. M. Holt – M. W. Daly, A History of the Sudan, Essex 1988, s. 80-82, 128 vd.; Mustafa Muhammed Sa'd, "Saltanatü Dârfûr", el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-Mısriyye, XI, Kahire 1963, s. 215-253; C. H. Becker, "Darfur", İA, III, 483-485; P. M. Holt, "Dār Fūr", EI² (İng.), II, 121-125; a.mlf. – R. Capot Rey, "al-Fāshir", a.e., II, 827-828.

Hamdunallah Mustafa Hasan

DARGINLAR

Dağıstan'da yaşayan müslüman bir topluluk.

Avarlar'ın Zdih, Gazi-Kumuklar'ın Akuşa, Kumuklar'ın Dargı adını verdikleri Dargınlar Lezgi kabilelerinden biri olup içlerinde tarihte önemli roller oynamış olan Haytaklar ile (Kaytaklar) Kübeciler'in de bulunduğu pek çok alt gruba ayrılmışlardır. Dağıstan'ın orta bölgesinde Derbend'in kuzey taraflarında yaşayan ve kendileri için Sutkur adını kullanan Dargınlar Tabasaran, Agul, Lak, Avar ve Kumuklar'a komşudurlar ve Sergokale, Akuşa, Levaşi, Kaitag ve Dakhadayev şehirlerindeki nüfusun çoğunluğunu oluştururlar. Levaşi ve Tzudahar şehirlerinde Avar ve Laklar'la, Kaitag bölgesinde ise Kumuk ve Kaytaklar'la karışık halde yaşamaktadırlar. Dağıstan'daki kabilelerin en büyüklerinden biri olan Dargınlar'ın nüfusu 1926'da 108.963, 1979'da 287.282 idi; bugün ise tahminen 300.000 civarında olup halkın çoğunluğu kırsal alanlarda, sadece % 21,3'ü (1970) şehirlerde oturmaktadır. Ekonomik alanda halkın ekseriyeti hayvancılık, sebze ve meyve yetiştiriciliği ile demircilik, kuyumculuk gibi el sanatlarıyla uğraşmaktadır.

XI. yüzyıldan itibaren müslümanlaşmaya başlayan Dargınlar'ın XVI. yüzyıla gelindiğinde İslâmiyet'i tamamen benimsemiş oldukları anlaşılmaktadır. Bugün Şiî İmâmiyye mezhebine mensup Kuruş ve Miskinci kasabaları dışında kalan Dargınlar'ın bütünü Şâfiî'dir.

Dargınlar'ın konuştuğu dil, Lezgi dilinin bir lehçesi olan ve Kafkas dillerinin kuzeydoğu koluna giren Dargice olup bu da başlıca yedi ağıza ayrılmaktadır. Bunlardan Khürkili yüksek yaylalardakiler, Tzudakhar tüccar ve sanatkârlar tarafından, Akuşa da kültür, din ve ticaret çevrelerinde konuşulmaktadır. Bu dil üzerinde Arapça, Farsça ve Türkçe'nin yanı sıra Rusça'nın da büyük etkisi olmuştur. Halkın çoğunluğu ana dillerinin dışında Rusça'yı da konuşabilmektedir; idare ise resmî işlerde bu dili kullanmaktadır. Bugün ilk öğretim Dargice yapıldığı gibi bazı radyo ve televizyon programları, gazete ve dergilerle çeşitli kitaplar bu dilde yayımlanmaktadır.

Dargın dilinde XX. yüzyıla gelinceye kadar yazılı bir edebiyat ortaya çıkmamış ve edebiyat daha çok ağızdan ağıza dolaşan halk şiirleriyle varlığını sürdürmüştür. Yazılı edebiyatın ilk eserlerini de dinî konulu şiirler oluşturmuştur.

XX. yüzyılın başlarında Arap harfleriyle yazılan Dargın dili 1920'de, bu dile uyarlanmış kırk üç harfli yeni bir Arap alfabesine kavuşmuşsa da 1928'de Latin, 1938'de Kiril alfabesine geçilmiştir.

Dargınlar hakkında ilk bilgileri X. yüzyıl Arap tarihçileri vermişlerdir. Kafkaslar'ın müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra Dargınlar'ın yaşadıkları bölgenin güneybatısında bugünkü Kubaçi kasabasının çevresinde, merkezi Kale-Kureyş olan Haytak Ûsumiliği adıyla bir beylik kurulmuştur. Dargınlar'ın bir kolu olan Haytaklar'ın siyasî önderlerine "ûsumi" veya "ûsmi" deniyordu ve bunların hâkimiyeti altında bulunan Dargınlar'ın diğer kabileleri, Gazi-Kumuklar'ın başkanları olan "şemhal"lere bağlı bulunuyorlardı. 1586 tarihli bir belgeye göre Ûsumiler, Osmanlılar'ın Kafkas harekâtı sırasında onların yanında yer almışlardı (Kırzıoğlu, s. 313). XVI ve XVII. yüzyıllarda Dargınlar'ın toprakları Haytak Ûsumiliği ile Akuşa, Ûsala-Tabun, Makhala-Tabun ve Khürkili Tabun kabilelerinin oluşturdukları bir federasyona bölünmüştü. Bu federasyonun idaresini Akuşa kadısı yürütüyordu. Ruslar'ın XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Kafkaslar'a yönelik faaliyetleri sırasında birçok Dağıstan hanlığı gibi Ûsumiler, Dargınlar ve Akuşa kadılığı Osmanlı yanlısı bir siyaset takip etti. 1768 ve 1787 Osmanlı-Rus savaşları sırasında bunlar Osmanlı safında yer aldılar (BA, HH, nr. 11.656; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 4990); daha sonra da Osmanlılar'a bağlı olarak Ruslar'la mücadelelerini sürdürdüler. 1813 tarihli bir belgede, Osmanlı Devleti'ne bağlılık bildiren beyler arasında Tarku (Dargı) Hanı Mehdî Şemhal, Kaytak hâkimi Âdil Ûsumi, Akuşa Kadısı Hacı Muhammed'in adı da geçmektedir (BA, HH, nr. 44.645-N). Özellikle Ûsumiler'in liderliğinde toplanan kuvvetlerin sayısı 80.000 dolayındaydı (BA, HH, nr. 48.968). Bunlar 1814'ten sonra da mücadelelerini sürdürdüler; ancak Ruslar kısa bir müddet sonra bölgeyi ele geçirdiler ve ûsumilik idaresini kaldırarak (1819) Dargınlar'ın topraklarını Rusya'ya bağlı bir idarî bölge (okrug) haline getirdiler. Dargınlar'ın da yer aldığı Dağıstan'da Rus idaresine karşı çeşitli ayaklanmalar olduysa da

bunlar başarı kazanamadı. Özerk Dağıstan'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kurulması üzerine Dargınlar bu cumhuriyetin içinde kaldılar. Bu statüleri bugün de devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 11.656, 44.645-N, 48.968; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 3866, 4990, 9076; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dâir Arşiv Belgeleri, Ankara 1992, s. 5-6, 68-70; J. F. Baddeley, The Russian Qonquest of the Caucasus, Calcutta 1908, s. 132-134; Şerafettin Erel, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul 1961, s. 43-44; Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara 1976, s. 310-311, 313-315; Ronald Wixman, "Daghestanis", Muslim Peoples, I, 212; Shirin Akıner, Islamic Peoples of 7th Soviet Union, London 1986, s. 143-147; A. Bennigsen – C. Lemerciler, el-Müslimûne'l-mensiyyûn fi'l-ittihâdi's-Suvyîtî (trc. Abdülkādir Dülelî), Beyrut 1409/1989, s. 124; Mustafa Butbay, Kafkasya Hatıraları (haz. A. Cevdet Canbulat), Ankara 1990, bk. İndeks; Sema Işıktan, "1787-1792 Osmanlı Rus Harbi Sırasında ve Sonrasında Osmanlı Devletinin Dağıstan Hanları ile Münasebetleri", Kafkas Araştırmaları, I, İstanbul 1988, s. 34-35; "Dargı", TA, XII, 307-308; "Dargı Edebiyatı", a.e., XII, 308; Ch. Quelquejay, "Darghin", EI² (İng.), II, 141-142; "Darghin", GSE, VII, 109-110.

Rıza Kurtuluş

DARIDERE

Bulgaristan'ın güneyinde bugünkü adı Zlatograd olan eski bir Osmanlı kasabası.

Yunanistan sınırına 7 km. uzaklıkta, Doğu Rodop dağlarının ulaşımı güç ormanlık bir bölgesinde, Kartal dağının altında deniz seviyesinden 550 m. yükseklikteki derin ve uzun bir vadide, iki küçük çayın birleştiği noktada yer almaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde kurulmuş olup 1430'larda tesis edilen Edirne Muradiye Camii ve İmareti vakıflarına ait köylerden oluşan bir idarî birimin merkezi iken daha sonra Gümülcine kazasına bağlı bir nahiye, XIX. yüzyılda da Darıdere, Akpınar (bugün Bjal Izvor) ve Şahin (Bugün Yunanistan'da Ekhinos) adlı üç nahiye ile yirmi yedi köyü bulunan bir kaza merkezi haline gelmiştir. Birkaç cami, medrese ve tekkenin bulunduğu Darıdere ve Şahin, bölgenin önemli İslâmî merkezleri arasında yer alır. Ayrıca burası, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında Maden (Madan) ile birlikte bölgede hıristiyan nüfusun yaşadığı yegâne yer olma özelliğini de taşımaktaydı.

1931'de ortaya çıkarılan ve Aynaroz'da Athos dağındaki manastırda muhafaza edilen sahte olması muhtemel bir tarihî not defterine göre, "Darıdere kazasının bütün köyleri 1661 tarihinden önce tamamen hıristiyan Bulgarlar ile meskûn olup kasaba merkezi Belovidovo

adını taşıyordu. IV. Mehmed'in 21. saltanat yılında 1661'de Doğu Rodoplar'daki bütün Bulgar nüfusun din değiştirmesi yolunda emir verildi, böylece Belovidovo'nun bir kısmı ve köylerinin çoğu İslâmlaştırıldı. I. Mahmud'un saltanatı sırasında 1705 (!) ilkbaharında Anadolu'dan Türk kolonileri gelerek bölge halkını zorla İslâmlaştırdılar, çoğunu da öldürdüler. Bu köyler arasında Niznets ve Perunovo bulunuyordu. Niznets'in adı sonradan Şahin, Perunovo'nunki ise Elmalı olarak değiştirildi". Gerçek bir tarih kaynağı niteliği taşımayan bu not defterindeki bilgilerin yanlış olduğu bazı Bulgar tarihçileri tarafından belirtildiyse de söz konusu bilgiler yaygın şekilde kullanıldı ve yerleşti. Buna karşılık bölgenin ve Darıdere'nin gerçek tarihi, Osmanlı tahrir defterlerinden 1516'dan itibaren sağlıklı olarak takip

edilebilmektedir.

Darıdere yöresindeki iskân eski çağlara kadar iner. Şimdiki kasabanın bulunduğu yerde Trakyalılar'ın milâttan önce III-I. yüzyıllardaki yerleşmelerinin izlerine rastlanmıştır. Trakyalılar'ın küçük bir grup halinde, maden bakımından zengin olup şimdi terkedilmiş olan birçok maden yatağının bulunduğu bu bölgeye geldikleri belirtilmektedir. Kasabanın 3 km. kuzeybatısında Maden'e giden yol üzerinde, içinde XII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar çeşitli tarihlerde imal edilmiş eşyalara da rastlanan bir Ortaçağ mezarı bulundu. Müslüman Çatak köyünde (bugün Preseka) yapılan kazılarda ise kilise kalıntıları ortaya çıkarıldı. Büyük bir müslüman köyü olan Uzundere'de de (şimdi Nedelino) iki ayrı yerde "kaursko grobe" (kâfir mezarları) denilen, üzerinde ilkel şekilde haç işareti kazılmış bir taş bulunan mezarlar vardır. Bütün bunlar, Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı döneminde bölgenin çeşitli yörelerinde hıristiyanların yaşadığını gösterir. Rumeli'nin fethi ve iskânı sırasında XIV. yüzyıldan itibaren binlerce Yörük cemaatinin Gümülcine ile İskeçe arasındaki ovalara yerleşip hayvanlarını civardaki Rodop yaylalarına salmalarının yol açtığı rahatsızlık sebebiyle hıristiyan nüfusun başka yerlere göçmüş olduğu söylenebilir. Nitekim XV. yüzyıl ortalarına ait bir tahrire göre (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O.89), 1453-1455'te Gümülcine kazasının 1513'ü müslüman hânesi olmak üzere toplam 2020 hâne nüfusu vardı. Bunun da 334 hânesini Yörük grupları oluşturuyordu. Buranın yanındaki Karasu Yenicesi'nin (Yenice-i Karasu/daha sonra İskeçe'nin kazası) 1528 tahririne göre nüfusu 3290 hâne müslüman, 2029 hâne hıristiyandan ibaret olup müslüman nüfusun 695 hânesini Yörükler teşkil ediyordu. 1453-1455 tahririnin Darıdere'deki II. Murad Vakfı ile ilgili kısımlarının da dahil olduğu bir bölümün kaybolması, bölgenin bu dönemdeki durumunu aydınlatmayı güçleştirmektedir.

Darıdere ve yöresiyle ilgili ilk sağlam bilgiler 1516 tarihli Tahrir Defteri'nde yer almaktadır (BA, TD, nr. 70). Burada Edirne Muradiye Vakfı'na bağlı olarak Buru gölünün kuzey kıyısında, Bizans dönemine ait bir kalesi de bulunan (eski ismi Peritheorion) Buru kasabası zikredilmektedir. Buru kasabasının hem ovalık hem de daha kuzeydeki dağlık bölgede çok geniş toprağı bulunmaktadır. Bütün bu topraklar vakfa ait olup buralarda yerleşim çok seyrektir. Defterde adı geçen köylerin

birçoğu ya kaybolmuştur veya tam olarak tesbiti yapılamamaktadır. Burada ayrıca geç dönemdeki Darıdere kazasının önemli yerleşme bölgelerinin isimlerine rastlanmakta ve bunlar hızla gelişen ve iskân edilen yerler olarak görülmektedir. Bu kısmen XVI. yüzyıldaki nüfus artışı dolayısıyla halkın yeni yerleşim birimleri araması, kısmen de vakıf idaresinin gelirlerini arttırmak maksadıyla iskânı ve kolonizasyonu teşvik etmesinden kaynaklanmıştır. 1516'da burası defterde Darıdere veya Sâdıkdere adıyla geçmekte olup Belovidovo adı hiç zikredilmemektedir. Bu sırada Darıdere on iki müslüman, yirmi sekiz hıristiyan hâne, yani yaklaşık 200 kişilik nüfusuyla bölgenin en geniş yeriydi. Darıdere XVI. yüzyıl boyunca nüfusu giderek artan bir kasaba durumundaydı. 1528'de on beş hâne müslüman, otuz dokuz hâne gayri müslim (yaklaşık 260-270 kişi), 1558'de otuz sekiz hâne müslüman, altmış hâne hıristiyan (yaklaşık 490-500), 1590'da otuz sekiz hâne müslüman, 150 hâne hıristiyan (yaklaşık 940-950) nüfusa sahipti. Ayrıca civardaki köyler de giderek nüfusu fazlalaşan iskân birimleri durumuna geliyordu (bk. Tablo). Buna göre köylerin çoğunun gelişmesi normal büyümeden çok daha hızlı olmuştur. Özellikle 1558 tarihli tahrirden, müslüman iskânının geniş ölçüde şimdi Yunanistan'a ait bulunan Ege ovalarında meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bölgedeki hemen bütün hıristiyanlar ya Osmanlı ordusunda hizmet eden voynuklardı veya madencilerdi. XVI. yüzyıl boyunca müslüman ve hıristiyan cemaatlerin her ikisi de aynı hızla büyüdü, birinin diğerine oranı hep aynı kaldı, ihtidâların herhangi bir rolü olmadı. 1558'de müslümanların % 3,8'lik, 1590'da ise % 3,2'lik kısmı daha önceki ihtidâlara dayanmaktaydı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda şehrin ve bölgenin nüfusu büyümeye devam etti ve bu dönemde hıristiyanlar arasında yer yer ihtidâlar meydana geldi. Bu tedricî gelişme cizye ve avârız defterleri yardımıyla takip edilebilmektedir. Bazı köylerde müslüman mühtediler dil bakımından da Türkçe'yi benimsemişler, diğerleri Bulgarca konuşmayı sürdürmüşlerdi. Bu sonuncular Pomak olarak bilinmektedir. Türkçe yer ismi taşıyan ve Yörük menşeli olan öbür köylerde bugün Bulgarca konuşulmaktadır.

Özellikle XIX. yüzyılda bölgede çok sayıda yeni ve küçük köy ve mahalle ortaya çıktı. Ekilebilir arazinin çok sınırlı olması dağınık yerleşmeye yol açtı. Darıdere'den batıda Nevrekop'a (Goce Delčev) kadar Bulgaristan'ın bütün güney sahil bölgesini kaplayan ve Pomakluk denilen yerin doğusunda

bulunan bu dağlık bölge için eski seyahatnâmelerde bilgi yoktur. Şehir ve kaza hakkında 1310 (1892-93) tarihli Edirne Vilâyeti Salnâmesi bir fikir vermektedir (s. 477-481). O sırada şehrin 622 hâne olduğu, iki cami, iki medrese ve iki tekkeye sahip bulunduğu belirtilmektedir. Bu tekkelerden biri Rifâiyye tarikatına ait olup Orta İslâm mahallesinde Şeyh Hâfız Ali Efendi tarafından inşa edilmiş, ikincisi ise Hacı mahallesinde Şeyh Hacı Ahmed Efendi tarafından yaptırılmıştır. Camileri kimin yaptırdığı hakkında bilgi yoktur. Darıdere kazasında bu dönemde 752'si hıristiyan hânesi olmak üzere toplam 20.600 kişi yaşamaktaydı. Bu küçük hıristiyan cemaatinin iki kilisesi ve bir sıbyan mektebi bulunmakta, ayrıca bunlar mecliste, ticaret odasında, ziraat bankasında ve yarısı hıristiyanlardan oluşturulan belediye meclisinde temsil edilmekteydi. Darıdere kazasında toplam kırk dokuz cami ve mescid, altı medrese ve iki kilise vardı. Bulgar kaynakları da bölgede çok gelişmiş aba dokuma sanayiinden, el sanatları, sığır yetiştiriciliği ve ticaretten bahsetmektedir. Bu durum, bugün 100 kadarı restore edilip koruma altına alınan zengin evlerinden kolayca anlaşılmaktadır. Şehirdeki iki âbidevî kilise ise hıristiyan cemaatinin refah durumuna şahitlik eder. Bunlar süslü duvar tabloları

ve ikonlara sahip olan 1832 tarihli Meryem ve 1871 tarihli Saint George kiliseleridir.

1877-1878 kışında Darıdere, General Čereven kumandasındaki Rus ordusu tarafından kısa bir süre işgal edildi. Balkan savaşlarından sonra Bükreş Antlaşması imzalanırken Bulgaristan'a dahil edildi; eski kazanın güney kısmı Elmalı, Ilıca ve özellikle tarihî eserleri, cami ve medreseleriyle Şahin Yunanistan'a bırakıldı. Bu kısım o zamandan beri kapalı bir askerî bölge durumundadır. Bulgarca konuşan müslüman ahali Pomaklar ise bölgenin Lozan Barış Antlaşması'nda mübâdele kapsamına alınmamış olması sebebiyle yerlerinde kaldılar. 1913'ten sonra Darıdere kazasının bir kısmı kuvvetli bir Bulgarlaştırma kampanyasına sahne oldu. Bunda sözü edilen tarihî not defterindeki bilgiler ve diğer sahte tarihler önemli rol oynamıştır. Bu faaliyetlerin bir parçası olarak 1934'te, birçok Türkçe yer adı da dahil olmak üzere bütün tarihî isimler Bulgarlaştırıldı. Sınırın diğer yakasında Yunanlılar da aynı uygulamayı yaptılar. 1985'te Jivkov idaresinin zorla Bulgarlaştırma kampanyasının bir parçası olarak Zlatograd bölgesinin komünist valisi mevcut bütün camileri ve hatta mezarlıkları imha etti.

Köylerde ancak 1990'dan sonra İslâmî hayat yeniden canlanmaya başladı. Eskiye oranla daha az müslümanın yaşadığı şehirde henüz hiçbir cami inşa edilmemiştir (1992). 1978 sayımlarına göre burada 8142 kişi yaşamaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Dixtionaire des Localites, Sofia 1924; BA, TD, nr. 70, 167, 311; Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 89; Vakıf Defteri (Edirne Sultan Murad İmareti), Konya İl Halk Ktp., Feridun Nafiz Uzluk, nr. 7108; Edirne Vilâyeti Salnâmesi, Edirne 1310, s. 477-481; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Bălgarija, Sofia 1939, s. 160-161; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 208-210; D. Angelov, "Padane na Rodopskata oblast pod Osmanska vlast", Iz Minaloto na Bălgarite mohamedani v Rodopite, Sofia 1958, s. 31-39; C. Asdrachas, La Région des Rhodopes au XIIIe et XIVe Siècles, Etude de Geographie Historique, Athen 1976, s. 98-104; V. Načev – N. Fermandžiev, Pisahme da se zna, Pripiski i Letopisi, Sofia 1984, s. 283-286 ve 380; Sonja Georgieva, "Srednovekovni nekropoli v Rodopite", Rodopski Sbornik, I, Sofia 1965, s. 129-168; Georgi Hristov, "Hristianski elementi v Rodopskata toponimija", a.e., I (1965), s. 229-241; Ekaterina Manova, "Srednovekoven nekropol kraj Zlatograd", a.e., II (1969), s. 213-225; G. Hristov, "Toponimijata na Obština Bjal Izvor=Ak Bunar", a.e., IV (1976), s. 245-312; Enciklopedija na Bălgarija, Sofia 1982, II, 743.

Machiel Kiel

DARÎBE

(bk. VERGİ)

DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman

(عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي))

Ebû Muhammed Abdullāh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869)

es-Sünen adlı eseriyle tanınan hadis, tefsir ve fıkıh âlimi.

181'de (797-98) doğdu. Semerkantlı olup Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Zâhidlerin çokça bulunduğu bir çevrede yetişti. Hadis öğrenimi için Hicaz, Mısır, Şam, Irak, Kûfe ve Horasan gibi ilim merkezlerini dolaştı. Nadr b. Şümeyl, Yezîd b. Hârûn, Hâlid b. Mahled, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Affân b. Müslim vb. âlimlerden ilim tahsil etti. Daha sonra Bağdat'a gidip orada hadis rivayet etti. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, Bakī b. Mahled gibi meşhur âlimler öğrencileri arasında yer aldı. Buhârî el-Câmᶜiu's-sahîh, dışındaki eserlerinde, Müslim el-Câmiᶜu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde, Ebû Dâvûd ve Tirmizî sünenlerinde, Nesâî ise es-Sünen dışındaki eserlerinde ondan hadis rivayet etmişlerdir. Sade ve zâhidâne bir hayat yaşayan Dârimî sultanın ısrarı üzerine Semarkant kadılığı görevini kabul etmişse de bir defa hüküm verdikten sonra kadılıktan ayrılmıştır. 8 Zilhicce 255 (17 Kasım 869) tarihinde Merv'de vefat eden Dârimî bir gün sonra cumaya rastlayan arefe günü defnedildi.

Dârimî son derece zeki, yumuşak huylu, güvenilir bir kimse idi. Ahmed b. Hanbel onun kanaatkârlığını anlatırken, "Ona servetler sunuldu, fakat iltifat etmedi" derdi. Tefsir ve fıkıh sahalarında da otorite olmakla beraber daha çok hadis ilmindeki geniş bilgisi ve titizliğiyle tanınmış, hicrî III. yüzyılda hadis ilminin merkezi haline gelen Horasan bölgesinde yetişen âlimlerin önde gelenlerinden biri olmuştur. Mısır ve Şam gibi bölgelerde çağdaşı olan Buhârî'nin henüz bilinmediği sıralarda o tanınmaktaydı. Dârimî cerh ve ta'dîl* ilminde de görüşüne itibar edilen bir âlim olup Ahmed b. Hanbel ile Ebû Hâtim er-Râzî onun hadis tenkidi konusunda otorite olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel Dârimî'nin görüşüne uyarak Yahyâ

el-Himmânî’den rivayeti terketmiştir. Tirmizî de es-Sünen’inde yer alan cerh ve ta‘dîl ile ilgili bilgilerin bir kısmını Dârimî’den aldığını belirtmiştir. Böylece gerek hadis öğretimi faaliyetleriyle, gerekse kitap telifi çalışmalarıyla hadis ilminin Semerkant’ta yayılmasında ve bu ilimle ilgili bazı yanlış bilgilerin düzeltilmesinde onun büyük hizmeti geçmiştir. Zamanının önemli siyasî ve itikadî meselesi haline gelen halku’l-Kur’ân* konusunda Dârimî de sorguya çekilmiş, fakat herhangi bir cevap vermemişti. Dârimî’nin Hanbelî olduğu ileri sürülmüşse de es-Sünen’inde bazı hadislerden sonra belirttiği görüşlerinden onun herhangi bir mezhebe bağlı olmayan bir müctehid olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. es-Sünen*. Eser el-Müsned diye de anılır. Kaynaklarda el-Müsnedü’l-câmiʿ, el-Câmiʿu’s-sahîh, adlarıyla geçen eserler de bu olmalıdır. Bab başlıklarında fıkhî görüşlerini belirtmesi, bir hadisi ihtiva ettiği konulara göre çeşitli bölümlerde tekrarlaması gibi özellikleriyle Sahîh-i Buhârî’yi andıran eser Kanpûr (1293), Haydarâbâd (1309), Delhi (1337), Dımaşk (1349) ve Beyrut’ta (1407/1987) basılmıştır. 2. es-Sülâsiyyât. Dârimî’nin es-Sünen’deki üç râvili (sülâsiyyât) yirmi üç hadisin bir araya getirildiği bu eseri Abdülhamîd Şânûha Tahrîcü Sülâsiyyâti’l-Buhârî, et-Tirmizî, İbn Mâce, ed-Dârimî adlı kitap içinde yayımlamıştır (Beyrut 1985). Ali Rızâ Abdullah ve Ahmed Bezre de adı geçen dört sülâsiyyâta Abd b. Humeyd ile Taberânî’ninkileri de ilâve ederek altı sülâsiyyâtı bir arada yayımlamışlardır (Dımaşk 1406/1986). Bu neşirde Dârimî’nin es-Sülâsiyyât’ında on beş hadis bulunmaktadır. Dârimî’nin bunlardan başka et-Tefsîr ve Kitâbü’s-Sünne adlı iki eserinin daha olduğu kaydedilmektedir. Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (I, 441) Dârimî’ye nisbet edilen Kitâbü Savmi’l-müstehâzati’l-mütehayyire onun değil Ebü’l-Ferec ed-Dârimî’nindir (bk. Nevevî, II, 344, 459; Keşfü’z-zunûn, II, 1434).

Dârimî hakkında, Ezher Üniversitesi’nde, Muhammed Abdullah Muhammed Adl ed-Dârimî ve cühûdühû fi’l-hadîs adıyla bir doktora tezi (1973), Ümmü’l-kurâ Üniversitesi’nde Seyfürrahman Mustafa Zevâʾidü’d-Dârimî ʿale’l-Kütübi’s-sitte mine’l-ehâdîsi’l-merfûʿa (1397/1977), Ahmet Yıldırım da Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nde Dârimî ve Sünen’i (1990) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, ʿİlel (Sünen içinde), Kahire 1352/1968, V, 738; el-Cerh ve’t-taʿdîl, V, 99; Hatîb, Târîhu Bagdâd, X, 29; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 534-536; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 224-232; İbn Hacer, Tehzîbü’t-Tehzîb, V, 294; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 344, 459; İbn Receb el-Hanbelî, Şerhu ʿİleli’t-Tirmizî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 45; Dâvûdî, Tabakātü’l-müfessirîn, I, 237; Keşfü’z-zunûn, I, 522, II, 1008, 1426, 1434, 1682; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 441; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnsâf (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1983, s. 113; Dihlevî, Bustânü’l-muhaddisîn, s. 92; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 71; Sıddîkī, Hadîs Edebiyatı Tarihi, s. 108; Sezgin, GAS, I, 114-115; Abdülhamîd Şânûha, Tahrîcü sülâsiyyât, Beyrut 1985, s. 51-74; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İstanbul 1985, s. 80-84; Kâmil Miras, “Abdullah Dârimî”, İTA, II, 247-248; Moh. Ben Cheneb, “Dârimî”, İA, III, 485-486; J. Robson, “al-Dārimī”, EI^{2} (Fr.), II, 164.

Abdullah Aydınlı

DÂRİMÎ, Osman b. Saîd

عثمان بن سعيد الدارمي))

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö. 280/894)

Selefiyye'nin önde gelen temsilcilerinden, hadis ve fıkıh âlimi.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 200 (815) yılı civarında doğduğu zikredilmiştir. Sicistanlı olup Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. İlk öğrenimini Sicistan'da yaptı. Hadis tahsili için Hicaz, Şam, Humus, Irak, Kûfe, Mısır, Cezîre, Horasan gibi merkezleri dolaştı. Mekke ile Medine'de beş yıl kaldıktan sonra Nîşâbur'a döndü ve Herat'a yerleşti. Bir yıl Cürcân'da kaldı. Fıkıh ilmini İmam Şâfiî'nin öğrencisi Ebû Ya'kūb el-Büveytî'den, Arap dili ve edebiyatını Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'den, hadis ve usulünü Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel gibi otoritelerden öğrendi. Kaynaklar Nuaym b. Hammâd, İshak b. Râhûye, Süleyman b. Harb, İbn Ebû Meryem ve Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'yi de hocaları arasında zikrederler. Heratlı ve Nîşâburlu birçok kişi kendisinden hadis rivayet etmiştir. Ahmed b. Muhammed b. Abdûs, Ahmed b. Muhammed el-Hîrî ve Ahmed b. Muhammed el-Ezher bunlardan bazılarıdır. İbn Huzeyme de kendisinden istifade edenlerdendir. Hayatı boyunca Cehmiyye ve Kerrâmiyye'nin ileri gelenleriyle fikrî mücadeleler yaptı. Muhammed b. Kerrâm'ın Herat'tan sürgün edilmesinde rol oynadığı dikkate alınırsa onlarla fikrî mücadelenin yanı sıra siyasî çekişmeye girdiği de söylenebilir.

Dârimî Zilhicce 280 (Şubat 894) tarihinde Herat'ta vefat etti. 282 yılında öldüğü nakledilirse de bu rivayet zayıf kabul edilir. Sübkî Dârimî'den bahsederken kaynaklarda İbn Kerrâm hakkında kaydedilen bilgileri ona ait zannederek hayatına ve görüşlerine ilişkin yanlış bilgiler vermektedir (Tabakāt, II, 304). Aynı yanlışlığı yapan Taşköprizâde de herhalde bu konuda Sübkî'ye dayanmıştır (Miftâhu's-saʿâde, II, 312).

İmam, allâme, hâfız, müctehid, Herat'ın muhaddisi gibi unvanlarla anılan

Ebû Saîd ed-Dârimî hadis, fıkıh, tefsir ve akaid ilimlerinde yaptığı çalışmalarla tanınmaktaysa da onun ilmî şahsiyetinde hadisçilik ve kelâmcılık ağır basar. Her ne kadar Kütüb-i Sitte'de ona ait rivayetlere rastlanmıyorsa da Ebû Dâvûd es-Sicistânî onun hadis ilmini öğretenlerden biri olduğunu belirtmektedir. Rivayet ettiği hadisleri, hacimli bir eser olduğu söylenen, fakat günümüze ulaştığı bilinmeyen el-Müsned adlı eserinde toplamıştır. Dârimî'nin hadislere bakışını ve hadisler hakkında yapılan tartışmalara ilişkin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Hadisler Kur'ân-ı Kerîm'den sonra dinin ana kaynağıdır. Hicrî III. yüzyılda tedvin edilişini sebep göstererek hadislere güvenilemeyeceğini iddia etmek doğru değildir. Zira Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde yazılmış olan bazı hadis sahifelerinin varlığı bilindiği gibi özellikle Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, İbn Uyeyne, Züheyr b. Muâviye, Hammâd b. Zeyd, Hammâd b. Seleme, İbnü'l-Mübârek gibi dinî ilimlere vâkıf olan âlimlerin rivayet ettiği hadislerin sıhhatinden de şüphe edilemez. Bir hadisin sahih olmadığı mânasının tutarsızlığından da anlaşılabilir. Hadislerin reddedilmesinin temelinde, Hz. Peygamber zamanında tedvin edilmeyişlerinin yanı sıra ortada asılsız bazı rivayetlerin var oluşu, sıfat, rü'yet ve nüzûle dair hadislerin Cehmiyye ile Muattıla'nın ulûhiyyet anlayışına aykırı oluşu gibi sebepler yatmaktadır ki bunların hiçbiri sahih hadislerin mevcudiyetini ve önemini ortadan kaldırmaz. Hadislerin Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında kurulan Beytülhikme vasıtasıyla uydurularak veya Abdullah b. Amr b. Âs'ın Yermük Savaşı'nda Ehl-i kitaba ait iki deve yükü kitabı ele geçirip hadis diye rivayet etmesiyle, yahut çoğunun Ebû Hüreyre tarafından uydurulmasıyla meydana geldiği iddiaları ilmî dayanaklardan yoksundur. Çünkü Muâviye döneminde sözü edilen kurumun mevcudiyeti tarihî bilgilerle sabit olmadığı gibi Yermük Savaşı'nda Ehl-i kitap'tan Abdullah b. Amr'a iki deve yükü kitabın intikal ettiğine dair tarihî bir delil de yoktur; olsa bile âlim bir sahâbî olan Abdullah b. Amr'ın bunları hadis olarak Hz. Peygamber'e atfetmesi, ayrıca güvenilirliği vali tayin edilmek suretiyle Hz. Ömer tarafından tescil edilen Ebû Hüreyre'nin de hadis uydurması düşünülemez (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî ʿOsmân b. Saʿîd, s. 127-143).

Dârimî hadislere yapılan itirazlar üzerinde durarak hadislerin müdafaasına önem vermiş, diğer taraftan fıkıhta Şâfiî mezhebine bağlı âlimler arasında

zikredilmesine rağmen nebîz içmeyi ve tilki eti yemeyi câiz görmemesi gibi bazı

konularda farklı görüşler benimsemiştir (Sübkî, II, 306).

Eserleri. Ebû Zür'a er-Râzî tarafından başarılı bir müellif kabul edilen Dârimî'nin akaid, hadis, fıkıh ve tefsire dair çeşitli eserler yazdığı nakledilmekteyse de bunlardan sadece üç tanesi günümüze ulaşmıştır. 1. er-Red ʿale'l-Cehmiyye*. Dârimî'nin Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, arşın mahiyeti, âhirette Allah'ın görülmesi gibi konularda Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit eden bu eseri, Gösta Vitestam tarafından Köprülü Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası (nr. 850, vr. 76ª-109b) esas alınarak neşredilmiştir (Lund-Leiden 1960). Eser ayrıca Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından ʿAkāʾidü's-selef içinde de (s. 253-356) yayımlanmıştır (İskenderiye 1971). 2. Nakzü'l-İmâm Ebî Saʿîd ʿOsmân b. Saʿîd ʿale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-ʿanîd fîme'fterâ ʿalellāhi mine't-tevhîd. Kısaca en-Nakz ʿale'l-Merîsî veya er-Red ʿale'l-Merîsî diye de anılan eser bazı kaynaklarda ve ayrıca nâşirleri tarafından Dârimî'nin Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye yazdığı bir reddiye olarak kabul edilirse de eserde müellifin kullandığı, "Sen ve imamın Bişr el-Merîsî..." gibi ifadelerden (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî ʿOsmân b. Saʿîd, s. 4, 14, 77, 137, 146, 149, 151, 156, 193-194), reddiyenin Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile İbnü's-Selcî'nin görüşlerini savunan Hanefî âlimlerinden birinin müteşâbih nasların te'viline dair kitabına karşı yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (nr. 850) diğer bazı yazma nüshalarında eserin adında "Bişr b. Gıyâs" geçmediği, sadece "Merîsiyye fırkasına mensup olan kişi" mânasına "el-Merîsî" kelimesi yer aldığı halde (bk. ʿAkāʾidü's-selef, s. 459, 465) kitabı yayımlayanlar bu kelimeyi Bişr b. Gıyâs el-Merîsî diye yorumlayarak adına ilâvede bulunmuşlardır. İlk defa 1358'de (1939) Kahire'de yayımlanan eser, Muhammed Hâmid el-Fıkī tarafından Reddü'l-İmâm ed-Dârimî ʿOsmân b. Saʿîd ʿalâ Bişr el-Merîsî el-ʿanîd (Beyrut, ts.) adıyla, Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından da ʿAkāʾidü's-selef içinde (s. 357-565) aynı adla yayımlanmıştır (İskenderiye 1971). 3. Târîhu ʿOsmân b. Saʿîd ed-Dârimî ʿan Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Maʿîn fî tecrîhi'r-ruvât ve taʿdîlihim. Zehebî'nin Süʾâlât ʿani'r-ricâl li-Yahyâ b. Maʿîn diye bahsettiği bu kitap, Dârimî'nin cerh ve ta'dîl* yönünden hadis râvilerinin durumları hakkında sorduğu sorulara Yahyâ b. Maîn'in verdiği

cevaplardan ibaret olup Ahmed Muhammed Nurseyf tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1400).

Kaynaklarda Dârimî’ye atfedilen diğer eserler de şunlardır: el-Müsned, Ahkâmü’l-Kurʾân, el-Eṭʿime, er-Red ʿale’l-Kerrâmiyye.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, nâşirin önsözü, s. 45-57; a.mlf., Reddü’l-İmâm ed-Dârimî ʿOsmân b. Saʿîd ʿale’l-Merîsî el-ʿanîd (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-Kütübi’l-ilmiyye) nâşirin önsözü, ayrıca bk. tür.yer.; ʿAkāʾidü’s-selef, s. 253-356, 357-565; İbn Ebû Hâtim, el-Cerh ve’t-taʿdîl, VI, 153; Hâkim, Maʿrifetü ʿulûmi’l-hadîs, s. 80-81, 130; İbn Manzûr, Muhtasaru Târîhi Dımaşk, XVI, 92-93; Zehebî, Tezkiretü’l-huffâz, II, 621-622; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 319-326; Sübkî, Tabakāt, II, 302-306; Taşköprizâde, Miftâhu’s-saʿâde, II, 312; Sezgin, GAS, I, 600-601.

Abdullah Aydınlı

Akaide Dair Görüşleri.

Dârimî hadis ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra akaidle de yakından ilgilenmiş ve bu konuda döneminin itikadî tartışmalarını yansıtan eserler yazmıştır. Onun belirttiğine göre Hz. Peygamber başta olmak üzere ashap ve tâbiînin âlimleri, bâtıl inançlara sürüklenebilecekleri düşüncesiyle müslümanların Allah’ın sıfatları konusunda tartışmaya girmelerini yasaklamışlar, bu sebeple de ilk asırda müslümanlar arasında itikadî ihtilâflar ortaya çıkmamıştır. İslâmiyet’in hızla yayılmasından sonra hükümranlıklarını kaybeden çeşitli dinlere mensup İslâm düşmanları, ashap neslinin tükenmesinin ardından tâbiînin ileri gelen âlimlerinin de azalmasından faydalanarak müslümanları bâtıl inançlara sürüklemek gayesiyle itikadî konularda yeni görüşler ileri sürmeye başlamışlar, bu çevrelerden etkilenen Ca‘d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi bid‘atçılar özellikle ilâhî sıfatların

ve Kur’ân-ı Kerîm’in te’vil edilmesine dair yeni görüşler ortaya atmışlardır. Ancak bu görüşler Kur’an’a, sünnete ve ashabın benimsediği akaid esaslarına tamamen aykırı düşmektedir (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 4-5).

Dârimî, itikadî esasları aklî delillerle teyit etmeye önem vermekle birlikte itikadî konularda nasları dikkate almaksızın sadece akla başvurulmasını veya aklî bazı mülâhazalarla nasların te’vil edilmesini zaruri gören kelâmcıları şiddetle eleştirmiştir. Zira ona göre akıl yoluyla idrak olunacağı kabul edilen konular (ma‘kūlât) insanların üzerinde ittifak edebildikleri hususlar değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de de işaret edildiği üzere (er-Rûm 30/32) her fırka kendi felsefesinin doğru olduğunu öne sürmekte ve karşı görüşü tenkit etmektedir. Bu sebeple hangi aklî ilkenin doğru olduğunu belirlemek için dahi naslara başvurulması gerekir (Reddü’l-İmâm ed-Dârimî, s. 86, 121; er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 57). Te’vil ise bir konuda çeşitli ihtimallerden biri tercih edilerek yapıldığından zan ifade eder. Ancak zannî bilgiye dayanmak suretiyle itikadî bir ilke vazedilemeyeceği gibi te’vile konu teşkil eden kelimelere her zaman aynı mânayı vererek anlamlı hükümler çıkarmak da mümkün değildir. Bu sakıncalarından ötürü te’vil itikadî konularda mutlak geçerliliği olan bir metot değildir (Reddü’l-İmâm ed-Dârimî, s. 175-181).

Dârimî’nin Cehm b. Safvân, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, İbnü’s-Selcî ve diğer bazı âlimleri tenkit etmek maksadıyla reddiye tarzında yazdığı eserlerinden öğrenilen itikadî görüşleri daha ziyade, Cehmiyye ve Muattıla grupları tarafından inkâr edilen ilâhî sıfatlar ve ulûhiyyet konuları etrafında toplanır. Onun bu konularla ilgili görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. Ulûhiyyet. Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil aksine duyularla idrak edilebilen sınırlı bir varlıktır. Zira Kur’an’da Allah’ın Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu bildirildiği gibi âhirette de onun müminlerle konuşacağı ve onlar tarafından görüleceği haber verilmiştir (en-Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; el-Kıyâme 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun “görmek” ve “konuşmak” bir varlığı duyularla idrak etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrak edilemeyen varlık hariçte mevcut bir “şey” değil sadece zihinde mevcut bir “lâ şey”dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Allah Teâlâ ise zâtını “asla helâk olmayan şey” diye

vasıflandırmıştır (el-Kasas 28/88). Bu husus O'nun zihnin dışında fiilen mevcut olan gerçek bir varlık olduğunu gösterir. Hariçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen zorunludur. Rahmânın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçirebileceğini veya başlarına taş

yağdırabileceğini ve güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren âyetlerle (Tâhâ 20/5; el-Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça ifade eden hadisler O'nun sınırlı bir varlık olduğunu gösteren naklî delillerdir. Bununla birlikte O'nun sınırını (had) zâtından başka kimse bilemez (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî, s. 5-6, 23-24).

İlâhî isim ve sıfatların hepsi ezelîdir. İlâhî isimler sıfatları açıklayan kavramlardır. Naslarda Allah'a nisbet edilen "nefs" O'nun bütün sıfatlarının bağlı bulunduğu zâtıdır; dolayısıyla nefs Allah'tan nefyedildiği takdirde bütün sıfatları da nefyedilmiş olur. Allah âlemi yaratmadan önce âlim, kādir, mütekellim ve hâliktır. Sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Zâtî sıfatlar gibi fiilî sıfatlar da ezelîdir. İstivâ, nüzûl, mecî', rızâ, gazap Allah'ın zâtına mahsus kadîm fiillerdir. İlâhî sıfatların mahiyetini bilmek mümkün olmadığından onları ispat etmek Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi gerektirmez. Zira bunlar aklın ve duyuların ötesinde bulunan bir varlığı nitelemektedir. Teşbihe kapı açacağı endişesiyle naslarda Allah'a nisbet edilen sıfatları reddetmek tutarlı bir yol değildir. Çünkü her biri bir üstünlük ifade eden sıfatları nefyetmek de O'nu hiçbir üstünlüğe sahip olmayan putlara benzetmeyi gerektirir (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî, s. 7-13, 22, 42, 113, 153, 190, 196; er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 59-62, 82, 90). Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtı sıfatlarından ibaret değildir. O zâtında mevcut ilimle âlim, kudretle kādir, kelâmla mütekellimdir. Fiilî olanları da dahil hiçbir sıfatı hâdis değildir. Eğer ilim sıfatı hâdis olsaydı Allah'ın Kur'an'da gelecekten haber vermesi ve kıyamette vuku bulacak olayları bildirmesi mümkün olmazdı (er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 59-62). Sem‘ ve basar sıfatları ilimden ayrı iki sıfattır. Kur'an'da bu sıfatları ifade eden isimlerin ilim sıfatından ayrı olarak Allah'a nisbet edilmesi, ayrıca hadislerde bu sıfatların zıddı olan sağırlık ve körlüğün O'ndan nefyedilmesi bu hususu teyit etmektedir (Reddü'l-İmâm ed-Dârimî, s. 41-42, 47-48). Bir üstünlük sıfatı olan kelâm da ilâhî sıfatlardandır. Kur'an'da konuşamayan putların ilâh olamayacaklarının bildirilmesi bunun delillerindendir. Eğer

kelâm ilâhî sıfatlardan olmasaydı Hz. Mûsâ’nın, “Muhakkak ki ben Allah’ım” diye işittiği sözün Allah’tan başkasına ait olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. Kur’an da Allah kelâmı olup mahlûk değildir, mahlûk olsaydı insan sözü ile Kur’an arasında fark kalmazdı (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 72-73, 83, 85).

Naslarda Allah’a nisbet edilen nüzûl, vech, yed, ityân, hücüb gibi kavramları te’vile gitmeden ve teşbihe düşmeden O’na izâfe etmek zaruridir. Teşbihten kaçınmak için söz konusu nasları te’vil etmek isabetli olmadığı gibi bunları te’vil etmeyi zaruri gören kelâmcılarca yapılan te’viller de tutarlı değildir. Zira “yed”e kudret veya nimet, “vech”e kıble, “ityân”a ilâhî azabın gelişi gibi mânalar verip ilgili kelimelerin geçtiği her nastan öncesi ve sonrasıyla irtibat kurduktan sonra anlamlı hükümler çıkarmak imkânsızdır. Meselâ “vech”e amel-i sâlih ve Kâbe mânaları verilmektedir. Cennette müminlerin Allah’ın vechine bakacağını bildiren hadisteki vechi yukarıdaki mânaları vererek anlamak kabil değildir. Diğer haberî sıfatlar için de benzer sakıncalar söz konusudur (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 31, 39-40, 95; Reddü’l-İmâm ed-Dârimî, s. 28, 50-51, 155-159, 169-170, 178).

Gözlerin Allah’ı idrak edemediğini belirten âyetle (el-En‘âm 6/103) Hz. Peygamber’in Allah’ı görmediğini bildiren hadisler dikkate alınarak Allah’ın dünyada görülemeyeceğine inanmak gerekir. Nitekim Ehl-i sünnet âlimlerinin hepsi bu görüşü benimsemiştir. Allah’ın dünyada görülmesi ancak rüyada mümkündür. Âhirette görülmesine gelince buna iman etmek farzdır. Zira Kur’an’da müminlerin rablerine bakarak mutlu olacakları, buna karşılık kâfirlerin rablerinden mahrum bırakılacakları bildirilmiş (el-Kıyâme 75/23; el-Mutaffifîn 83/15), birçok hadiste de bu husus açıkça ifade edilmiştir. Kur’an ve Sünnet’e bağlı âlimler de ilâhî buyruklara itaat edenlere verilecek en büyük mükâfatın âhirette cemâl-i ilâhîyi müşahede etmek olduğuna inanıp daima bu mutluluğa erişme arzusu taşımışlardır. Rü’yet bazı naslarda “bilmek” mânasında kullanılmakla birlikte rü’yetullahı konu edinen âyet ve hadislerde “görmek” anlamında kullanılmıştır. Söz konusu naslara bilmek mânası vermek imkânsızdır, çünkü âhirette ister mümin ister kâfir olsun yaratıkların hiçbiri Allah’ın varlığından ve birliğinden şüphe etmeyecektir (er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 45, 53-55; Reddü’l-İmâm ed-Dârimî, s. 56-57, 166, 185, 188).

2. Nübüvvet. Münkirlerin Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememeleri, Hz. Peygamber'in nübüvvetine ait en büyük delili oluşturur. Zira onlar Kur'an'ın benzerini meydana getirmeye güç yetirebilselerdi bunu mutlaka gerçekleştirir ve Hz. Muhammed'in iddiasını boşa çıkarırlar, böylece savaşmak zorunda da kalmazlardı (er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 3-4).

3. Tekfir. Dârimî, ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği yönündeki Ehl-i sünnet prensibini kabul eder. Bununla birlikte ona göre ilâhî sıfatları kabul etmeyerek Kur'an'a muhalefet eden, Allah kelâmı olan Kur'an'la insan sözü arasında yaratılmışlık açısından fark görmeyen, ashabın görüşlerine ve icmâa aykırı inançlar benimseyen zümreler ehl-i kıbleye dahil değildir. Durumları buna uyan Cehmiyye ve benzeri fırkalara mensup kimselere görüşlerinden dönmeleri teklif edilir, kabul etmedikleri takdirde mürted sayılırlar (er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 93-104; Reddü'l-İmâm ed-Dârimî, s. 112, 143).

Öyle görünüyor ki Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm gibi âlimlerin etkisinde kalan Ebû Saîd ed-Dârimî, Selef âlimlerinin itikadî görüşlerini yer yer aklî izahlarla teyit ederek Selefiyye'nin bir mezhep haline gelişine katkıda bulunmuştur. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin, eserlerinde Dârimî'den sık sık iktibaslar yapması ve ona atıflarda bulunması bunu belgeleyen delillerden biridir. İbn Kayyim el-Cevziyye de bu hususa işaret etmektedir. Dârimî'nin duyularla idrak edilebilen bir ulûhiyyet anlayışını ortaya koyması dikkat çekicidir. Zât-sıfat ayırımı yaparak isim ve sıfat ilişkisine temas etmiş, te'vil yolunu tenkit etmesine rağmen az da olsa bazı nasları te'vil etmekten kaçınmamıştır. Onun eserleri, Mâverâünnehir'de yaşayan erken devir Hanefî âlimlerinin itikadî görüşlerini nakletmesi açısından da önemli kaynaktır. Muhammed Zâhid Kevserî ve Yûsuf ed-Dicvî gibi son devir âlimleri, Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu için Dârimî'yi şiddetle tenkit etmişler, hatta bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiğini öne sürmüşlerdir. Her ne kadar Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken O'nun yaratıklara benzemekten münezzeh olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilākeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bu görüşün, naslarda lafız olarak bulunmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilemeyeceğine ilişkin olan kendi tutumuyla çeliştiğini söylemek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye (nşr. Gösta Witestam), Leiden 1960, s. 2-5, 31, 39-43, 45, 53-62, 72-73, 82-83, 85, 89-104; a.mlf., Reddü'l-İmâm ed-Dârimî ʿOsmân b. Saʿîd ʿalâ Bişr el-Merîsî (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 5-6, 7-13, 21-24, 28, 39-42, 47-51, 55-57, 75-76, 86, 112-113, 143, 151-153, 155-170, 175-182, 185, 188, 190, 195-196; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim) [baskı yeri yok], 1406/1986, I, 215, 423; II, 386, 640; a.mlf., Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 245, 314; II, 49-51, 53, 54; V, 302-303, 305-309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 324; İbn Kayyim el-Cevziyye, İctimâʿu'l-cüyûşi'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 143; M. Zâhid Kevserî, Makālât, Humus 1388, s. 354-371; Yûsuf ed-Dicvî, Makālât ve fetâvâ, Kahire 1401/1981, I, 45, 192-493.

Yusuf Şevki Yavuz

DARÎR

ضرير))

Daha çok Sîretü'n-nebî adlı eseriyle tanınan, XIV. yüzyılın ikinci yarısında eser vermiş Türk müellif ve şairi.

Kaynaklarda hayatına dair herhangi bir kayda rastlanmayan Darîr hakkında bilinenler, yalnız kendi eserlerinin önsözlerinde söyledikleriyle sınırlı kalmaktadır (meselâ bk. Sîretü'n-nebî, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 5b-9b; İÜ Ktp., TY, nr. 2384, vr. 6b-11b; Fütûhu'ş-Şâm, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1b vd.).

Anadan doğma kör olduğu için şiirlerinde "Darîr", bazan da onun yerine "Gözsüz" mahlasını kullanan şairin asıl adı Mustafa'dır. Babasının Yûsuf, dedesinin Ömer olduğu künyesinden anlaşılmaktadır. Adı için kullandığı "Erzenü'r-Rûmî" nisbesi Erzurumlu olduğunu gösterir. Onun Erzurum'da Reşîdüddin lakaplı Erzurum emîrinin zamanında yetiştiği ileri sürüldüğü gibi (Beygu, s. 167) Salur Türkmenleri'nden olduğu da söylenmiştir (Togan, s. "f. 272"). Yaptığı tercümeler Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiğini göstermektedir. Kendisinden "Kadı Darîr" diye bahsedilmesi ve önceleri Erzurum'da kadı olduğunun söylenilmesi (Banarlı, I. 367) belgelendirilmeye muhtaçtır.

Darîr 779 (1377) yılında Mısır'a gitti. Bunda, yaşadığı devirde Erzurum'da meydana gelen birtakım karışıklıkların (İA, I, 253; Beygu, s. 67-75) tesiri yanında Mısır'daki Hanefî fakihi Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'nin yaptığı davetin de rolü olmalıdır. Şeyh Ekmeleddin'in aracılığı ile Mısır sultanına ve Atabeg Berkuk'a kendini tanıtma imkânını bulup onların teveccühünü kazandı. Kendisinin ifade ettiği üzere güçlü hâfızası, geniş bilgisi, konuşmasının tatlılığı ve çekiciliğiyle çevresinin büyük takdirini kazanan Darîr, geceleri hükümdarın meclisinde sahâbîlerin, melik ve emîrlerin hayat ve gazâlarını, Şam, Mısır ve Irak'ın fethiyle birlikte çeşitli tarihî kıssaları anlatıyordu. el-Melikü'l-Mansûr'un arzusu üzerine Sîretü'n-nebî tercümesine başladı. Fakat eserini meydana getirebilmesi, kısa bir müddet

sonra ölen el-Melikü'l-Mansûr'un ardından hükümdar olan Berkuk'un teşvikiyledir (Sîretü'n-nebî, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6b). Sultan Berkuk'un huzurunda geceleri beş yıl boyunca sözlü olarak anlatıp kâtiplere yazdırdığı eserini 790'da (1388) tamamladı ve ona sundu.

İsyanlar ve karışıklıklar sonucu Sultan Berkuk'un tahttan uzaklaştırılması sebebiyle hâmisiz kalan Darîr ailesiyle birlikte önce İskenderiye'ye, oradan da deniz yoluyla Anadolu'ya geçerek Karaman'a ulaştı. Burada dört yıl kadar kaldı. Hayatının sonraki yıllarında kaleme aldığı Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'nin giriş kısmında kendisi için "Mevlevî" nisbesini kullanması (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1b), onun Karaman'da iken Mevlevîliğe intisap ettiğini göstermektedir. 1392 yılında Şam'a, oradan da Halep'e giden Darîr burada Halep Meliki Emîr Çolpan'ın himayesine girdi. 796'da (1393) Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi'ni onun adına tamamlayarak kendisine takdim etti. Son eseri Yüz Hadis ve Yüz Hikâye'yi de ona sunmuş olmalıdır.

Darîr'in ölüm tarihi bilinmemektedir. Daha siyerini yazdığı sırada yaşının hayli ilerlemiş olduğu oradaki ifadesinden anlaşılmaktadır (bk. TSMK, Koğuşlar, nr. 993, vr. 146b). Hayatının son dönemleri hakkında da bilgi yoktur.

Darîr Anadolu'da iken kaleme aldığı Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi dışında asıl büyük eserlerini Mısır ve Suriye'de, yani tamamıyla Memlük sahasında meydana getirmiştir. Bazı Âzerî lehçesi unsurları ihtiva eden dili esas itibariyle Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Darîr, Memlük Türkçesi'nin Oğuzcalaşmasında hacimli eserleriyle etkili olmuştur.

Mesnevisinden sonra yazdığı ve nesrin ağır bastığı üç eserinde hüner göstermek endişesinden uzak, sade ve tabii bir dil vardır. İfadesinde çok defa halk söyleyişi kendisini hissettirir. Kitaplarının saraylardaki sohbet meclislerinden başka halk arasında ilgiyle okunup dinlenmesi dilinin bu sadelik ve tatlılığından kaynaklanmıştır. Darîr'in eserleri, geniş ölçüde yer verdiği Türkçe kelimeler bakımından Türk dili için zengin bir kaynak durumundadır.

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi dışındaki hacimli eserlerinde nesir esas olmakla

beraber Darîr bunlara kendisinden birçok manzum parçalar katmıştır. Yûsuf u Züleyhâ'nın yanı sıra Sîretü'n-nebî'sinde de yer alan ve bir araya getirildiklerinde büyükçe bir cilt oluşturabilecek şiirleriyle aynı zamanda bir şair hüviyetini gösteren Darîr, mesnevilerindeki bazı gazelleri ve Sîretü'n-nebi'deki manzumelerinin bir kısmında lirik şiirin başarılı örneklerini ortaya koyar. Siyerindeki Hz. Muhammed'in doğumunu samimi ve içli duygularla anlatan bir manzum parçası Türk edebiyatında mevlidlerin öncüsü olmuştur.

Eserleri. 1. Yûsuf u Züleyhâ. Kıssa-i Yûsuf olarak da bilinen bu mesnevisini Darîr, 768'de (1366-67) Mısır'a gitmeden önce kendi memleketinde iken yazmıştır. Yazılış tarihi bakımından bilinen ilk eseri olan bu 2120 beyitlik mesnevi konusunu Kur'ân-ı Kerîm'deki Yûsuf kıssasından almıştır. Bilinen nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 311).

Yûsuf u Züleyhâ üzerinde Leyla Karahan tarafından bir doktora çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. Sîretü'n-nebî*. Tercümetü'd-Darîr diye de bilinen eser Hz. Muhammed'in hayatını çok geniş bir şekilde anlatır. Darîr bu ünlü eserini Ebü'l-Hasan el-Bekrî ve İbn Hişâm'ın kitaplarından faydalanarak serbest tercüme yoluyla meydana getirmiştir. Onun bu önemli ve yaygın eseri yüzyıllarca okunmuş, daha sonraki siyerlere örneklik ve kaynaklık ederek Anadolu'daki Türk edebiyatı üzerinde kuvvetli tesirler bırakmıştır. Siyerin çeşitli kütüphanelerde muhtelif nüshaları bulunmaktadır. Bunlardan belli başlıları Süleymaniye (İsmihan Sultan, nr. 301; Çelebi Abdullah, nr. 251) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Koğuşlar, nr. 1001; Revan, nr. 1352; Hazine, nr. 1306) kütüphanelerindeki nüshalardır. Sîretü'n-nebî M. Faruk Gürtunca tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Kitâb-ı Siyer-i Nebî: Peygamber Efendimizin Hayatı [Mustafa Darîr], I-III, İstanbul 1977). 3. Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıdî el-Medînî'nin Fütûhu'ş-Şâm adlı Arapça eserinin tercümesidir. Hz. Ebû Bekir ile Ömer devrinde İslâm ordularınca Şam ve çevresinde yapılan fetihleri anlatır. Yer yer manzum kısımları bulunan bu eser de serbest tercüme halinde olup üç cilttir. Eserin İstanbul'un çeşitli kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3327, 3328, Fâtih, nr. 4286, Serez, nr. 1866; İÜ Ktp., TY, nr. 133, 134, 135; TSMK, Hazine, nr. 3174, Revan, nr. 1371, 1373;

Nuruosmaniye Ktp., nr. 4286; ayrıca bk. TCYK, I, 305-307; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 164-165). Hususi ellerden başka Blochet (I, 23) ve Rieu (s. 38) kataloglarında tanıtılan bazı nüshaları da mevcuttur. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eser üzerinde birkaç mezuniyet tezi yapılmıştır (bk. Yetiş, XXIII, 283; Yiğit, XXII/1-2, s. 173-174). 4. Yüz Hadis ve Yüz Hikâye. Darîr bu son eserini Emîr Çolpan'ın isteği üzerine, Fazlullah b. Nâsırü'l-Gavrî el-İmâdî'nin Tuhfetü'l-Mekkiyye ve ahbârü'nnebeviyye adlı eserinden faydalanarak yazmıştır. İmâdî'nin eseri 159 hadisle bazı hadislerden sonra anlatılan kısa hikâyeleri ihtiva eder. Darîr bu hadislerden 100 tanesini almış ve her hadisten sonra bir hikâye ilâve ederek eseri serbest tercüme yoluyla kaleme almıştır. Bilinen en güvenilir nüshası Millet Kütüphanesi'ndedir (Şer'iyye, nr. 1287/1-2). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde üç nüshası vardır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 573/1, 662 [otuz dokuz varaklık eksik bir nüsha], Pertevniyal, nr. 438). Eser üzerinde lisans ve yüksek lisans seviyesinde bazı çalışmalar yapılmıştır (Fatma Öztutar, Yüz Hadis Tercümesi Gramer İncelemeleri ve Metin, İstanbul 1964, Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 624; Merdan Tufan, Yüz Hadis ve Yüz Hikâye, Darîr Mustafa b. Yûsuf b. Ömer el-Mevlevî el-Erzene'r-Rûmî, İstanbul 1974, Türkiyat Enstitüsü, Tez, nr. 1477; Mustafa Erkan, Mustafa Darîr, Yüz Hadis ve Yüz Hikâye, yüksek lisans tezi, Ankara 1979, AÜ, DTCF Türk Dili Kürsüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Darîr, Kıssa-i Yûsuf: Yûsuf u Züleyhâ (haz. Leyla Karahan, doktora tezi, 1985), Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1b; a.mlf., Sîretü'n-Nebî: Tercümetü'z-Zarîr (haz. Mustafa Erkan, doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osmanlı Müellifleri, III, 137-138; Rieu, Cataloque, s. 38; Blochet, Catalogue, I, 23-24; Abdurrahim Şerif Beygu, Erzurum Tarihi, Anıtları, Kitâbeleri, İstanbul 1936, s. 67-75, 167; TCYK, I, 305-307, 404-410; Şahabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961, s. 55-67; Karatay, Türkçe Yazmalar, I,

164-165, 334-337; Gölpınarlı, Katalog, III, 306; B. Flemming, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, I, 45-54; Emel Esin, “Prof. Necati Lugal’ın Tedris Ettiği Tercüme-i Darîrî ve Bu Eser İçin Yapılan Resimler”, Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 247-260; A. Bombaci, Storia della letteratura Turca, Milano 1969, s. 205-206; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 187, 191; Banarlı, RTET, I, 367-372; Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 168-169; Massad Süveylim Ali eş-Şâmân, Türk Edebiyatında Siyerler ve İbn Hişâm’ın Siyerinin Türkçe Tercümesi (doktora tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi; Zeynep Korkmaz, “Erzurumlu Darîr ve Memlûk Türkçesinin Oğuzcalaşmasındaki Yeri”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1983, s. 267-274; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî, İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed’in Hayatı, İstanbul 1984, s. 26-27, ayrıca bk. minyatürler; Necip Âsım, “Mısır’da Yazılmış Türkmence Kitap”, DEFM, I/1 (1332), s. 54-62; M. Fuad Köprülü, “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış”, YT, I/4 (1933), s. 287; İ. Hakkı Konyalı, “Mucize Kitap”, Tarih Hazinesi, sy. 16, İstanbul 1952, s. 807-812; Abdülkadir İnan, “XIII-XV. Yüzyıllarda Mısır’da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehceleri ve Halis Türkçe”, TDAY Belleten (1953), s. 53-71; Janos Eckmann, “Memlûk Kıpçakçasının Oğuzcalaşmasına Dair”, a.e. (1964), Ankara 1965, s. 35-41; Kemal Yavuz, “Erzurumlu Darîr, Hayatı, Eserleri ve Siyer’indeki Manzumelerin Muhtevası”, MK, sy. 46 (1984), s. 37-40; Mükrimin Halil Yınanç, “Akkoyunlular”, İA, I, 253; TDEA, II, 195-196; Fahir İz, “Darīr”, EI[2] (İng.), II, 159.

Mustafa Erkan

DARİYE

ضرية))

Eski dönemlerde Basra'dan kalkan hac kervanlarının önemli durak yerlerinden biri.

Suudi Arabistan'ın Necid bölgesinde 42º-56´ kuzey enlemi ve 24´ doğu boylamı üzerinde bulunan Dariye, Basra ve Bahreyn taraflarından Mekke'ye doğru yola çıkan kervanların uğradıkları bir dinlenme yeri idi. Dariye isminin nereden geldiği üzerinde görüşlerini belirten Belâzürî, Hemedânî ve Yâkūt el-Hamevî, bu yerin büyük Arap kabilelerinden Benî Rebîa b. Nizâr'ın atası olan Rebîa b. Nizâr'ın kızı Dariyye'ye nisbet edildiğinden bahsederler. İbn Büleyhid'e göre burası İslâm'dan önce güzel iklimi, yeşillikleri ve suları dolayısıyla birçok şiire konu olmuştu. Nitekim sonraki dönemlerin şiirlerinde de sulak yerlere örnek olarak "himâ Dariyye"den (Dariye korusu) söz edildiği görülmektedir. Bundan dolayı Dariye, Yâkūt el-Hamevî gibi müellifler tarafından daima "Himâ Dariyye" olarak anılmıştır.

İslâmiyet'in ilk dönemlerinde Dariye'de Hz. Peygamber'in İslâm'a davet için mektup gönderdiği Benî Kilâb kabilesi yaşıyordu. Dariye ismi kaynaklarda hicretin 7. yılının Şâban ayında Benî Kilâb'a karşı Hz. Ebû Bekir kumandasında gönderilen seriyye münasebetiyle geçmektedir. Ebû Süfyân'ın torunu Osman b. Anbese burada sonradan Aynidariye adıyla bilinen bir su kuyusu kazdırmış ve küçük bir sulama barajı (set) inşa ettirmiştir. Bölge hakkında bilgi veren Suudi Arabistanlı çağdaş coğrafyacı Muhammed b. Nâsır el-Ubûdî, baraj kalıntılarının bugün Dariye'nin 900 m. kuzeyinde bulunduğunu söylemektedir. Semhûdî, Necid ahalisinin reisi olan Hasâ ve Katîf Emîri Ecved b. Zâmil el-Cebrî'nin kabrinin burada olduğundan ve kendisinin de burayı ziyaret ettiğinden bahsetmektedir. Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) ifadesine göre Dariye'deki koru, Hz. Ömer'in halifeliği sırasında zekât veya ganimet olarak beytülmâle tahsis edilen develerin muhafaza edildiği yerdi. Koru Dariye'nin her yönünden 6'şar millik bir alanı kaplıyordu. Bekrî'nin ifadesine göre bu koru, Hz.

Osman zamanında beytülmâl hayvanlarının sayısı 40.000'e ulaştığı için genişletilmiştir.

Wüstenfeld gibi bazı Batılı yazarların, yine Necid bölgesinde Riyad yakınında

bulunan Vehhâbîler'in eski merkezi Dir'iye (Der'iye) ile karıştırdıkları Dariye'nin İslâm tarihindeki önemi, Basra'dan gelen hac kervanlarının konaklama yeri olmasında ve beytülmâl develerinin burada muhafaza edilmesindedir. Dariye İslâm tarihi boyunca idarî bakımdan Medine'ye bağlı bulundu. Ancak bir ara Halife Mehdî (775-785) sistemi değiştirerek Dariye topraklarını yıllık 8000 dirhem karşılığında iktâ* olarak vermiştir. Ebû İshak el-Harbî, Dariye'nin Basra'dan Mekke'ye doğru yola çıkan bir hac kervanının 16. menzilini oluşturduğundan bahseder ve burada bir cami bulunduğunu, yerli halkın Kilâb kabilesine mensup olduğunu söyler. Hac yolları üzerine bilgi veren İsfahânî ve Umâre b. Ukayl de Dariye'nin hacı kafilelerinin buluşma yeri ve ticarî bir merkez olduğuna işaret etmişlerdir.

Bugün Medine ve Mekke otoyollarının arasında kalan Dariye, merkezi Büreyde'de olan Kasīm bölgesi emirliğine bağlıdır ve modern otoyolların eski kervan yollarının yerini almasıyla önemini daha da kaybetmiş, ticaret yapamayan halkının yavaş yavaş başka taraflara göç etmesinden dolayı da iyice küçülmüş durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 66; II, 117; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 539; Harbî, Kitâbü'l-Menâsik ve emâkin turukı'l-hac ve meʿâlimi'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 126, 326, 518, 593-599, 600, 612, 634; Hemdânî, Sıfatü Cezîreti'l-ʿArab, Riyad 1397/1977, s. 24, 144, 172; Bekrî, Muʿcem, II, 859-860; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 457-459; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ, II, 221, 227-238; Muhammed b. Nâsır el-Ubûdî, el-Muʿcemü'l-cogrâfî: Bilâdü'l-Kasîm, Riyad 1980, IV, 1406-1437; Fr. Buhl, "Dariyye", İA, III, 486; Phebe Marr, "Dariyya", EI² (İng.), II, 159-160.

Mustafa L. Bilge

DARKOT, Mehmet Besim

(1903-1990)

Cumhuriyet döneminin ilk büyük coğrafyacılarından biri.

17 Şubat 1903'te Üsküdar'da doğdu. Babası, Enderun'da yetiştikten sonra II. Abdülhamid tarafından şehzade Abdülkadir Efendi'nin lalalığına yükseltilen Mehmed Âsaf Bey, annesi Tevhide Safiye Hanım'dır. Kadıköy Osman Gazi İlkokulu ile Kadıköy Sultânîsi'nden sonra İstanbul Erkek Muallim Mektebi'nde okudu. 1923'te mezun olduktan sonra ilkokul hocalığı yaparken bir yandan da Dârülfünun'un Coğrafya Dârülmesâisi'ne devam etti. 1928'de burayı bitirince Fransa'ya gönderildi ve 1928-1932 yıllarını Strasbourg Üniversitesi'nde geçirdi. Fransa'daki tahsilinin son yılında Cezayir'de araştırmalar yaptı ve "Cezayir Yüksek Ovaları" adlı tezle "yüksek etüt diploması" aldı. 1932'de Türkiye'ye döndü ve Dârülfünun'da müderris muavin vekili olarak göreve başladı. 1933'te "Kurak Bölgeler Morfolojisi" başlıklı teziyle doktor unvanını aldı ve doktoradan sonra tabii coğrafya müderris muavinliğine getirildi. Aynı yıl Dârülfünun lağvedilip İstanbul Üniversitesi adıyla ve yeni şekliyle açılınca Türkiye ve Ülkeler Coğrafyası doçentliğine tayin edildi; 1940'ta profesörlüğe, 1956'da da ordinaryüs profesörlüğe yükseltildi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü'nden başka İstanbul Siyasal Bilgiler Okulu, Yüksek Ticaret Okulu, İktisat Fakültesi ve Gazetecilik Enstitüsü'nde ders verdi; 1941-1946 yılları arasında Yüksek Öğretmen Okulu'nun müdürlüğünü yaptı. 1973'te emekli olan B. Darkot 1 Nisan 1990 günü İstanbul'da öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. Yayın hayatına erken başlayan Darkot, önce İlk Mekteplerde Coğrafya Muallim Kitabı adlı eserini yayımlamıştır (İstanbul 1926). İlkokul çocuğuna coğrafyanın nasıl öğretileceğini anlatan pedagojik mahiyetteki bu esere o yıl Maarif Vekâleti tarafından mükâfat da verilmiştir. 1932-1943 yılları arasındaki dönemde yaptığı araştırmaların çoğu fizikî coğrafya ile ilgili olup özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de İstanbul ve Çanakkale boğazlarının meydana gelişi hususudur. 1938'de neşrettiği

Coğrafî Araştırmalar adlı eserinde boğazların menşeinden başka Türkiye'de iklim değişiklikleriyle ilgili olarak meydana gelen morfolojik şekillenmeler, Ege haliçlerinin oluşumu gibi konularda orijinal görüşler ortaya koymuştur. Türkiye'de sıcaklığın ve yağışların dağılışı hakkındaki çalışmaları ve yaptığı ilk renkli "Türkiye Yağış Haritası" önemlidir. Ülkemizde ilk defa gerçek izotermler denemesini de yine o yapmıştır.

1941'den sonra Besim Darkot'un Türkiye'nin coğrafî bölgelerini sınırlandırmak, daha iyi tanıtmak ve bunları alt yörelere ayırmak hususunda büyük bir gayret sarfettiği görülür. 1941 Haziranında Ankara'da toplanan ve özellikle coğrafî bölge sınırlarının çizilmesi üzerinde duran I. Coğrafya Kongresi'nde çok etkili bir rol oynamıştır. Burada kabul edilen bölge ayırımı tamamen onun hazırladığı ve teklif ettiği rapora uygun olarak çıkmıştır. 1940'lı yıllardan hayatının sonuna kadar en çok zaman ayırdığı konulardan biri de Türkiye şehirlerinin tarihî coğrafyası olmuştur. Ayrıca Millî Eğitim Bakanlığı'nca çıkarılan İslâm Ansiklopedisi'nde madde yazarı (ilki "Adakale", sonuncusu "Vezirköprü" olmak üzere 200 kadar madde) ve redaktör olarak görev yapmıştır.

Darkot'un yayınları arasında öğrenci kitapları da önemli bir yer tutar. Bu yayınlar serisine ilk önce derslerinde okuttuğu Kartoğrafya Dersleri (İstanbul 1938) adlı eserle başlamış, bunun arkasından Ekonomik Coğrafya (İstanbul 1945), Avrupa Coğrafyası (İstanbul 1949) ve Türkiye İktisadi Coğrafyası'nı (İstanbul 1955) yayımlamış, emekli olduktan sonra da bu diziye Ege Bölgesi Coğrafyası (M. Tuncel ile birlikte, İstanbul 1978, 1988) ve Marmara Bölgesi Coğrafyası'nı (M. Tuncel ile birlikte, İstanbul 1981) eklemiştir. Çalışmaları arasında yer alan ve Millî Eğitim Bakanlığı'nca bastırılarak okullara dağıtılan 1/800.000 ölçekli renkli Türkiye duvar haritası ile (İstanbul 1960), Kanaat Yayınları arasında çıkan 1954'te hazırladığı "Balkan Yarımadası Haritası" en önemlileridir. Özellikle Balkanlar haritası üzerinde eski ve yeni yer adları birlikte zikredilmiştir; harita bu yönüyle tarihî coğrafya açısından da önem taşımaktadır.

Besim Darkot, Türk coğrafyacılarının fazla ilgilenmedikleri "sema hareketleri"ne de eğilmiş ve bu konuda "Kâtib Çelebi-İbrâhim Müteferrika ve Sema Hareketleri" (Coğrafî Araştırmalar [1958], II, 5-18), "Sema Hareketleri ve Doğu Âlemi" (Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 9 [1958], s. 1-

10) adlarını taşıyan iki makale yayımlamıştır. Bu makalelerde, dünyayı kâinata merkez alan Batlamyus nazariyesine

(geocentrik sistem) karşılık güneşi kâinatın merkezi sayan (heliocentrik sistem) görüşün Copernicus'ten çok önce İbn Bâcce ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi İslâm âlimleri tarafından savunulduğunu, en azından bu âlimlerin Batlamyus sistemini benimsemediklerini dile getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Birinci Coğrafya Kongresi, Raporlar, Müzakereler, Kararlar, Ankara 1941, tür.yer.; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü Faaliyeti 1950-1960 (haz. Turgut Bilgin), İstanbul 1961, tür.yer.; Sırrı Erinç, Elli Yılda Coğrafya, Ankara 1973, tür.yer.; a.mlf., "Ord.Prof.Dr. M. Besim Darkot Anısına (1903-1990)", Bülten (İ.Ü. Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü yayını), sy. 7 (İstanbul 1990), s. 1-3; 1972-1973 Yıllarında Emekli Olan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyeleri, İstanbul 1974, s. 39-41; Sami Öngör, Geçen Yılları Düşündükçe, İstanbul 1987, s. 77; Metin Tuncel, "Ord.Prof.Dr. Besim Darkot: Hayatı ve Türkiye Coğrafyasına Katkıları", Coğrafya Araştırmaları, I/3, Ankara 1991, s. 1-13.

Metin Tuncel

DARPHÂNE

ضربخانه))

Para basılan yer.

Dârüddarp ve dârüssikke adlarıyla da anılır. Bu terkiplerde yer alan dâr, hâne (ev) kelimesinin Arapça karşılığı olup darb vurma yoluyla para basma işlemine denir; sikke de “basma kalıbı” anlamına gelmektedir. Sikke daha sonra kalıpla basılan paranın adı olduğu gibi İslâm dünyası ile yakın ticarî ilişkilerde bulunan Venedik’te ilk defa 1284’te basılan altın paraya da (zecchino) adını vermiştir.

İslâmiyet’in ortaya çıktığı yıllarda Araplar ticarî ilişkilerde bulundukları devletlerin paralarını kullanıyorlardı. Daha sonra bu ülkelerin toprakları ele geçirilince uzun süre buralarda mevcut darphânelerden faydalanıldı, küçük bazı değişikliklerle Bizans ve Sâsânî dinar ve dirhemlerinin darbı sürdürüldü. Bunların yanı sıra yeni kurulan şehirlerde darphâneler açıldı, buralarda yine İran ve Bizans paraları basıldı. İlk İslâmî sikke basımı işlemi ise Halife Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) gerçekleşti. Önce Kûfe’de Haccâc Abdülmelik’in emriyle ilk İslâm dirhemini bastı, sonra da halifenin kendisi Dımaşk’ta dinar bastırdı. Ardından Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân Fustat’ta dirhem darbettirdi (694-697).

Sâsânîler zamanında İran’ın belli başlı şehirlerinde darphâne vardı. İslâmî dönemde de bu ülkede Ebreşehr ve Nîşâbur’da, Irak’ta ilk zamanlarda Basra, Kûfe ve Vâsıt’ta, Suriye’de Hz. Ömer devrinde Dımaşk, Humus, Ba‘lebek ve Taberiye’deki darphânelerde dinar ve bakır para basılıyordu. Ayrıca sadece bakır para darbeden Eliya ve Antakya darphâneleri vardı. Kuzey Afrika’da ise Fustat’ta (Mısır) ve Kayrevan’da (Tunus) darphâneler bulunuyordu.

İslâm dünyası genişledikçe fethedilen yerlerde yeni darphâneler kuruldu. Savaşlardan elde edilen ganimetler, yabancı paralar, değerli madenlerden mâmul eşyalar darphânelerde para haline getirilerek tedavüle sürüldü. Aynı

zamanda maden yatakları işletilerek civa malgama yöntemiyle ocaklardan elde edilen madenler de ayrıştırılarak para haline getirildi.

Abbâsîler zamanında Halife Me'mûn'dan sonra Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Büveyhîler ve Selçuklular gibi özerk beylikler ve sultanlıklarda da kendi bey ve sultanları adına paralar basıldı. İlk zamanlar gümüş ve bakır sikkelerin üzerine darp yeri, darbeden vali, bazan vali ile birlikte halifenin adı yazılmaktaydı. Fakat Me'mûn'a (813-833) gelinceye kadar Emevîler ve Abbâsîler altın sikkelerin üzerine darp yerini koymadıkları gibi kendi adlarını da yazdırmadılar. Ancak bundan sonra sikkelerin üzerine darp yeri ve hükümdarın adı konulup ülkenin doğu ve batı kesimlerinde altın ve gümüş para basılır oldu. Afrika (Kayrevan) ve Endülüs'te 122 (740) yılına kadar altın para basıldığı halde daha sonra uzun süre yalnız dirhem darbedildi. Emevîler'den Abdülmelik'in Dımaşk, Basra, Cey ve Vâsıt'ta, oğlu Velîd'in bunlar dışında Sûs, Herat, Kirman, Kus, Mâhî, Menâzir, Merv ve Sâbûr'da darphâneleri vardı. Abbâsîler'in de Abbâsiye, Muhammediye, Kûfe, Basra, Arrân, Ermîniye, Hâşimiye, Bağdat, Cey ve Kirman'da darphâneleri bulunuyordu. Fâtımîler Rakkāde, Mehdiye, Mansûriye, Fas, Trablus, Sicilmâse, Sicilya, Palermo ve Kahire'de darphâneler tesis etmişlerdir.

Eyyûbîler devrinde Kahire, Fustat, İskenderiye, Dımaşk, Halep, Hama, Harran, Yemen vb. yerlerde darphâneler faaliyet halindeydi. Sadece devlet değil belli bir ücretle elinde altın, gümüş ve bakırı olanlar da darphânede bunları paraya çevirtebilirdi. Böylece devlet epeyce kazanç sağlardı.

Gazneliler'den günümüze intikal eden hindûşâhî taklidi sikkeler bu devletin darp faaliyeti hakkında bilgi vermektedir. Gazneli Mahmud zamanında Lahor'da, üzerinde Arapça ve Sanskritçe yazılar bulunan "tenge"ler darbedilmiştir. Bu Hint paralarından başka Abbâsî halifeleri tarzında dinar ve dirhem darbı da devam etmiştir.

Gerek Selçuklular'da gerekse bu devletin parçalanmasından sonra ortaya çıkan devletlerin ve beyliklerin darphânelerinde altın dinarlar ve gümüş dirhemler bastırılmıştır.

Osmanlılar'da para basım yeri için dârüddarp ve yaygın olarak da darphâne adı kullanılmıştır. Orhan Bey'e ait ilk sikkenin Bursa'da kesildiği, oğlu

Süleyman Paşa'nın da yine onun adına İpsala'da sikke kestirdiği bilinmektedir. I. Murad'ın ve Yıldırım Bayezid'in paralarında baskı yeri yoktur. Yıldırım'ın oğulları zamanında Bursa, Amasya, Edirne, Serez ve Ayasuluk'ta para basılmış olması, buralarda da darp faaliyetinin bulunduğunu göstermektedir. İlk altın para ise İstanbul'un fethinden epeyce sonra 1478 yılında burada basılmıştır. Ancak daha önceden Osmanlı darphânelerinde Venedik altını (duka, flori) basıldığı bilinmektedir.

Daha önceki İslâm devletleri gibi Osmanlılar da hâkim oldukları topraklar üzerindeki darphânelerden faydalanmışlardır (Kānūnnāme-i Sultānī, nr. 1, 58). Ayrıca ülke toprakları genişledikçe maden yataklarına yakın yerleşim merkezlerinde, ticarî ve idarî önemi olan şehirlerde yeni darphâneler kurulmuş ve buralarda sadece Osmanlı parası basılmıştır. Ancak bazı tahrir defterlerinin başında bulunan sancak kanunnâmelerinde, vergi ve resimlerin genellikle eski beylik ve devletlerin para birimleriyle belirlendiği görülmektedir. Meselâ Akkoyunlular'dan alınan topraklarda kurulmuş sancaklarda vergiler Uzun Hasan'ın 2 akçe değerindeki hasanbegîleriyle, Timurlu Devleti'nin "tenge", "tenkçe" ve "şahruhî" denilen (Barkan, s. 146, 148 vd.) 6 Osmanlı akçesi değerindeki parası ve Dulkadırlılar'ın üçü 1 akçe kıymetindeki karaca akçeleri (a.g.e., s. 145 vd.) üzerinden hesaplanırdı. Osmanlılar zamanında buralarda genellikle Osmanlı akçesi darbedildiyse de Diyarbekir ve Erzurum darphâneleriyle çalıştığı zamanlarda Van Darphânesi'nde, Bağdat ve Basra'daki darphânelerde artık Osmanlı parası durumuna gelen İran sikkesi şâhînin darbı sürdürülmüştür. Suriye, Mısır ve Yemen'deki darphânelerde kesilen "nısıf fıdda" adlı yarım dirhemlik gümüş sikke, Osmanlı Devleti'nde "pâre" (daha sonra "para") adıyla varlığını devam ettirdi.

Osmanlı Devleti'nin birçok yerinde yeni darphâneler de kuruldu. Zamanla sadece Anadolu'da yirmi kadar yerde darphânenin faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Ancak daha sonra bunların bir kısmı kapandıysa da bazıları tekrar açıldı. Nitekim kuruş (guruş) darbı münasebetiyle XVIII. yüzyılda bir süre İzmir ve Erzurum darphâneleri çalıştırılmıştır. Osmanlı Avrupası'ndaki darphâneler ise daha çok maden ocakları civarında kuruldu. Ocaklardan

uzak olanların önemli ticaret merkezi durumundaki şehirlerde tesisine özen gösterildi. Maden yataklarına yakın yerlerde kurulan darphânelerin belli başlıları Sidrekapsi, Serez, Üsküp, Ohri, Novoberdo, Sreberniçe, Kratovo ve Kuçayna'da faaliyet gösteriyordu. Darphânelerin bulunduğu önemli şehirler ise başta ikinci pâyitaht durumundaki Edirne olmak üzere Belgrad ve Budin idi. Kırım Kefe'de de bir darphâne vardı. Ayrıca Kırım hanları da darphâne işletmişlerdir.

Kuzey Afrika'da Trablusgarp, Tunus ve Cezayir eyaletlerinin merkezlerinde darphâneler mevcuttu ve buralarda daha çok gümüş paralar kesilirdi. XVIII. yüzyılda bu darphânelerde basılan altın paraların Kahire'de ve özellikle İstanbul'da kesilenlerden daha düşük ayarda ve ağırlıkta olması, İstanbul'un ağır ve ayarı yüksek altın paralarının bu eyaletlere akmasına sebep olmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim devirlerinde imparatorluk içinde yetmişin üzerinde darphânenin faaliyet halinde olduğu anlaşılmaktadır.

Amerikan gümüşünün Avrupa'dan sonra doğuya akışı sonucu maliyeti yüksek maden ocaklarının kapanması ve bu yüzden darphânelerin maden tedarikinde güçlük çekmeleri düşük ayarda akçe basılmasına yol açtı. Bunun önlenememesi üzerine zamanla darphâneler kapanmaya başladı. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ancak belli başlı merkezlerindeki darphâneler çalışabiliyordu. Bu yüzyılın ikinci yarısında İstanbul Darphânesi'nde bile bazan para basılabiliyordu. Piyasada yalnız yıpranmış hurda akçelerle yabancı paralar tedavül ediyordu. Eyalet bütçeleri Hollanda esedîsi veya İspanyol riyal kuruşlarıyla hesaplanıyordu. Bu kargaşalıktan, ancak mihanikî darp usulünün benimsendiği 1689 yılından sonra Osmanlı kuruşlarının darbıyla çıkılabildi.

IV. Mehmed'in son yıllarında mihanikî darp usulüne geçildikten sonra yerli olarak imal edilen darp aletleriyle önce bakır mangırlar darbedildi. 1690'daki enflasyon sırasında, Beyazıt civarında bir eski Bizans manastırında işleyen İstanbul Darphânesi iş hacminin büyüklüğü dolayısıyla yetersiz kalınca, civarda Tavşantaşı denen yerde Mahmud Bey'e ait 4400 arşın kare olan bir arsa üzerinde yeni bir darphâne binası kuruldu. Bu bina 1707 yılına kadar darphâne olarak kullanıldı. Daha sonra Topkapı

Sarayı bahçesinde Aya İrini Kilisesi civarındaki yerine taşındı. Tavşantaşı'ndaki bina III. Ahmed'in başhasekisi Emetullah kadına hibe ve temlik edilince bir mescid, bir mektep ve bir sebil eklenerek bina içine o zamana kadar Irgatpazarı'nda bulunan simkeşler yerleştirildi ve geliri mektep, mescid ve sebile vakfedildi. 1727'de eski simkeşhâne yanınca arsası üzerine Çorlulu Ali Paşa Cami ve Medresesi inşa edildi. Saray bahçesindeki darphâne Cumhuriyet devrinde olduğu yerde bırakıldı ve ancak 1967 yılında Nişantaşı'ndaki şimdiki binasına taşındı.

Rakkasla darp tekniğinin kabulü ile Osmanlı para tarihinde 6,25 dirhemlik (20,04 gr.) zolotalarla 30,06 gramlık kuruşlar devri açılmış oldu. Altın paralarının da ikisi, beşi, hatta onu bir yerde olmak üzere (yaklaşık 10 dirhem, kataloglarda 34,40 gramlık sikkeler; Bk. Artuk, II, nr. 1738) altın sikkeler basıldı. Kuruş zamanla değeri düşük bir sikke haline gelince Abdülmecid zamanında darbına başlanan 20 kuruşluk mecidiyeler yaklaşık ilk Osmanlı zolotaları ağırlığında basıldı (ağırlığı 23,30 gr.; bk. Artuk, II, nr. 2017). Rakkasla darp tekniği sayesinde düzgün yuvarlak sikkeler darbı sağlandı. Ancak bu teknik Kuzey Afrika'daki darphânelerde pek kabul görmedi. XVIII. yüzyılın başında İstanbul'dan başka Edirne,

İzmir ve Erzurum'da rakkasla para darbedildi. Bu asrın başında doğuda gerçekleşen fetihler sonucu alınan Revan, Tebriz, Tiflis ve Gence'de Osmanlı hâkimiyeti boyunca darphâne çalıştı. I. Mahmud Kars ve Gümüşhane'de darphâne açtı. Fakat bundan sonra İstanbul dışında yalnız Mısır, Trablus, Tunus ve Cezayir'deki darphânelerde Osmanlı sultanı adına para basıldı.

XVIII. yüzyılda darphâne giderek önemli bir kurum özelliği kazanmıştı. Bu yüzyılda sadece para basan yer olmaktan çıkarak bazı mukātaa*ların idaresi de buraya verildi ve değişik mukātaaların toplandığı bir hazine oldu. 1757-1758'de dârüssaâde ağaları uhdesindeki Haremeyn evkafı nezâretini de üstlenerek bunlara mukātaa şeklini verip mâlikâne sistemi içinde işletmeye başladı. Sonraları III. Selim ve II. Mahmud zamanlarında daha başka mukātaaları yönetmekle de görevlendirildi. Bu dönemde tek hazine, tek bütçe yerine özellikle askerî ıslahat münasebetiyle bazı gelir kaynakları bazı giderlere tahsis edilerek çeşitli fonlar oluşturuldu. Darphâne de bu münasebetle müstakil bir hazine haline getirildi. 12 Muharrem 1231 (14

Aralık 1815) tarihli bir belgeye göre aralarında Kastamonu bakır küresi (iltizam bedeli 21.250 kuruş), Karahisarışarkî şaphânesi (70.500 kuruş), Diyarbekir bakır kalhânesi (37.000 kuruş) ile voyvodalığı (107.000 kuruş) ve Draç İskelesi (66.480 kuruş) mukātaalarının da bulunduğu 107 mukātaa yönetiyordu (BA, Cevdet-Darphâne, nr. 974). Asâkir-i Mansûre'nin kuruluşu sırasında (1826) geliri ceyb-i hümâyuna ait olanları dışında darphânenin yönettiği bütün mukātaalar mukātaa hazinesine devredildi. Ancak 1835'te ikisi birleştirilerek Darphâne Defterdarlığı teşkil edildi. Bu defterdarlık 2,5 yıl sürdü ve 1839'da yeniden tek hazine ve tek bütçeye dönüldü.

1840'ta kāime (kavâim-i mu'tebere-i nakdiyye) devrine geçildiğinde darphâneye bu hususta bir görev düşüp düşmediği açık değildir. Zira % 8 faizli bir çeşit hazine bonosu şeklinde çıkarılan kāimelerin ilk örnekleri elle yazılmıştı. Basılı olanları önce seri numarasız, sonra seri numaralı çıktı. Sık sık taklit edilen ve çeşitli suistimallere açık bulunan kāimeler sonunda kâğıt para haline dönüştü. Çıkarılması işinde darphânenin rolü açık olmamakla birlikte zamanı geçen veya sahte olup toplanan kāimelerin burada yakılarak imha edildiği bilinmektedir.

Darphâne Tanzimat'tan sonra müdürlük olarak Maliye Nâzırlığı'na bağlandı. 1881'de para basımı ve idaresi yeniden düzenlendi. 1853'te pres usulüne geçildi, 1911'de ise mekanik baskı yapılmaya başlandı. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra darphânenin adı Darphâne-i Millî'ye çevrildi. Daha sonra da Damga Matbaası ile birleştirilerek Maliye Bakanlığı'na bağlandı.

Darphânenin İdaresi. Osmanlılar'da darphâneler iltizama verilir, yani işletilmek üzere mukātaa olarak birine ihale edilirdi (Kānûnnâme-i Sultānī, nr. 15). Ancak altın, gümüş ve bakır para darbı müstakil birer mukātaa sayılırdı. Çok defa her üç madenden para darbı aynı mültezime, fakat ayrı ayrı bedellerle iltizama verilirdi. "Tahvil" denilen iltizam süresi üç yıldı. İltizamı alacak biri çıkmazsa darphâne emaneten bir kamu iktisadî kuruluşu gibi çalıştırılır, bu arada tâlibi çıkınca yine iltizama verilirdi. Emanet ve iltizamla işletilme durumuna göre darphânenin yönetim ve denetiminde küçük bazı farklar olurdu. Mültezimin kâtiplerinin yanına, hesap kontrollerini yapması için devlet tarafından "emin" denilen görevliler tayin

edilebilirdi.

1546 tahvilinde altın, gümüş ve mangır darbı için İstanbul Darphânesi iltizam bedeli olarak 1.552.506 akçe veren yahudi asıllı Yasef b. Yasef, yönetici kadro için bizzat kendisini 15 akçe yevmiye ile kâtip, oğlu İsak'ı altın darphânesinde 15 akçe ile kâtip, Pîrî adlı birini fels darphânesinde 10 akçe ile kâtip, altın, gümüş ve fels darphânelerine mültezim namına 20 akçe ile Hayreddin'i emin, Ermeni asıllı Abdullah adlı birini sâhib-i ayâr, Bâlî'yi de gümüş arayıcısı olarak teklif etmişti (BA, MAD, nr. 21.960, s. 72-73).

Darphânelerde çalışan ve "üstat" denilen teknik personelle çıraklarının sayısı ve bunların aldığı ücretler zamanla değişmiştir. Mısır Darphânesi'nde XVIII. yüzyıl ortalarında altın darbında çalışanlardan "sebbâk" denen kalcının aylığı 750 pâre idi. İşlenen altının miktarına göre ücret alanlardan, sikke basan aletlerin demir aksamını onaran "haddâd" 1000 dirhem altın üzerinden 50 pâre, altın çubukları haddeden geçiren ve "meddâd-ı zeheb" denilen usta 50 pâre, "kattâ-ı zeheb" denilen doğrayıcı 50 pâre, "gassâl" adı verilen yıkayıcı 50 pâre, cilâcı 50 pâre, muayyir-i altın veya altın sâhib-i ayârı beher 1000 altın başına 60 pâre, "hallâl" denilen ayrıştırıcı, yani tizâb ile altını tasfiye eden görevli tizâb ücreti olarak ve her çeşni tutuldukta 220 pâre, altın eritilirken ateşi körükleyen ve kendisine "körükçü" denen işçi külçe başına 2 pâre, "zencirekli" denilen altının her iki yüzündeki yazıyı içine alan zinciri basan altın zincircisi yevmiye olarak 65 pâre alıyordu. Darphânede çalışan işçilerin ücretlerinin nasıl ödeneceği iltizam mukavelenâmesinde belirtilirdi. Mültezim, özellikle yönetici ve kâtip olarak istediğini çalıştırmayı şart koşabilir ve ücretini belirleyerek bunun iltizam bedeline mahsup edilmesini mukaveleye koydurabilirdi. Fakat teknik elemanların ücreti sikkenin tartı ve ayarından sorumlu sâhib-i ayâr tarafından belirlenir ve ödenirdi. Sâhib-i ayâr "nevbet" denilen bir fırınlık maden miktarından bir kısım ayırır, başta kendisi olmak üzere usta ve çırakların ücretini bundan öderdi.

Darphânede para haline getirilecek gümüş miktarı XVII. yüzyıl sonlarına kadar 13.165 dirhemdi. Bu miktarın 165 dirhemi ateş payı (hakku'n-nâr), 120 dirhemi de işçi ücretleri için düşülür, kalan 12.880 dirhem işlenir ve bu işleme nevbet denirdi. Kehlelerin yuvarlatılıp pul haline getirilmesi sırasında, köşelerin makaslanmasından nevbet başına 880 dirhem de kırpıntı

kabul edildiği için her nevbette 12.000 dirhem sikkelenmiş para elde edilirdi. 880 dirhemlik kırpıntı gümüş bir sonraki nevbete ekleneceğinden maliyete dahil edilmez, maliyete dahil edilen gümüş miktarı 12.285 dirhem olurdu. Bunun da 285 dirhemi kayıp, ücret ve masraflar karşılığı sayıldığından kalan 12.000 dirhem, 100 dirhem gümüşten 400 akçe kesildiği XVI. yüzyılın ilk yarısında 48.000 akçeye tekabül ederdi. Mültezimin kazancı da satın alınan 12.285 dirhem hurda sikke veya külçe gümüşün maliyet fiyatı basılan 48.000 akçeden çıkarılmak suretiyle belli olurdu. İltizam bedeli, tahvil içinde işlenebilecek nevbet sayısı tahmin edilerek hesaplanırdı.

Altın para için nevbet tarifi yapılmamış olmakla birlikte bunun XVII. yüzyıl sonuna kadar 100 miskal (460,8 gr.), bundan sonra ise 110 dirhem (352,77 gr.) civarında olduğu kabul edilebilir.

Devlet, darphânelerde bir nevbet (basılacak miktar) oluşuncaya kadar maden bedelini ödeyebilmek için hazineden sermaye verirdi. Bu hususta darphâne sarraflarından faydalanılır, hatta bazan sermayenin bu sarraflara verildiği de olurdu.

İslâm dünyasında darphânelerde genellikle altından dinar, gümüşten dirhem

ve bakırdan fülûs basılırdı. Fâtımîler zamanında “rub‘” ve “harube” adlarıyla altının kesirleri de darbedilmiştir. Fakat dirhemin katları yoktu. Ancak Moğollar’ın dirhemden değişik paralar bastırdıkları, aynı şekilde altından da farklı tartılarda sikkeler darbettikleri bilinmektedir. Anadolu beyliklerinden itibaren dirhemden daha küçük bir para çığırı açıldı. Osmanlılar monometalist gümüş rejimini, 1487’de “sultânî” denilen altını basmakla altın-gümüş bimetalizmine dönüştürdüler. Fülûs ise küçük alışverişlerin parası oldu. Fels darbında bakır madenin gerçek değeriyle nisbî para değeri arasında çok fark olduğundan fels darbı devlete büyük bir ek gelir sağlardı. Bir nevi vergiye benzediğinden mangır para dağıtılması kaynaklarda “salgun” olarak anılmaktadır.

Darp İşlemi. Para darbı, darphâne dışında ve içinde olmak üzere iki aşamada gerçekleşirdi. Darphâne dışındaki faaliyetlerin başlıcalarını maden tedariki ve basılan paraların piyasaya sürülmesi teşkil ederdi. Sarrafların

önemli rol oynadığı maden tedariki işine zahireci, altuncu, mübâyaacı ve yasakçı denilen görevlileri de dahil etmek gerekir. Darphâne içinde ise teknik işlemlerden başka bunların yönetimi ve muhasebesi yapılırdı. Tahta çıkan hükümdar selefinin paralarının tedavülünü yasaklar, kendi akçelerini sürerdi. “Yasakçılar” veya “yasak kulu” denilen görevliler çarşı pazar dolaşarak eski akçelerin kullanılmasını menederler; simsarlar, mübâyaacılar ve sarraflar da bunları külçe veya hurda fiyatına toplayarak darphâneye sevkederlerdi. Böylece paranın itibarî değeriyle hurda maden değeri arasındaki büyük fark devlete yüksek kazanç sağlardı. Hatta bazan bir kısım İslâm devletlerinde, bu arada Osmanlılar’da da cülûs olmadan eski akçe kullanımı yasaklanabilir ve buna “sikke tecdidi” denirdi. Bu işlem, tedavüldeki para stokunun yeniden darphâneden geçirilmesi anlamına gelirdi. Böyle durumlarda iltizamla işletilen darphânelerin iltizam bedelleri birden normal zamanların birkaç katına çıkardı. Yeni akçelerin tedavüle sürülmesini de yine sarraflar gerçekleştirirdi. Darphâne dışında çalışan ve darp faaliyetlerinde önemli bir yere sahip olan “hakkâk” veya “sikkegen” denilen sikke kazıyıcıları merkez ve taşra darphânelerinin sikke ihtiyacını karşılarlar, ayrıca sikke tashih ve onarımı ile de meşgul olurlardı. Taşradaki darphânelerin alt ve üst kalıpları ise merkezden gönderilirdi.

Darphânede işlenen madenin çeşidine göre değişik atölyeler vardı. Meselâ tizâb atölyesinde gümüşün içinde bulunan az miktardaki altın ayrıştırılır, kalhâne denilen izâbe atölyesinde ise alaşımdaki bakır ayrıştırılırdı. Potalarda eritilen ve sikke ayarı kıvamına dönüştürülen maden kalıplara dökülerek çubuk haline getirilirdi. Bunlar daha sonra yassılaştırılarak sikke kalınlığına getirilir, ardından sikke çapı uzunluğunda kareler halinde kesilir, daha sonra köşeleri kesilerek yuvarlak pullar haline dönüştürülürdü. Bu pullar da sikke kalıpları arasına konulup çekiçlenerek para haline getirilir, yani pulun iki yüzüne gerekli yazı ve şekiller basılmış olurdu. Osmanlı darphânelerinde bir kütük üzerine çakılı duran kalıp parçası örs şeklinde bir alet olup buna “kürsü” denilmiştir. Elle tutulan ve alt ucunda sikkenin diğer yüzüne vurulacak yazı ve şekiller bulunan çubuk şeklindeki parçaya da “çelik” denirdi. Çeliğin üst tarafına çekiçle vurularak darp işlemi tamamlanırdı. XVII. yüzyılın sonlarında Cerrah Mustafa adında Venedikli bir mühtedi ilk mihanikî darp aletini imal ederek çalıştırmıştır. Bu alet külçeleri yassılaştırma işlerinde kullanılan “çarh”, yassılaşmış madeni zımba gibi delerek pul şekline getiren “kesme” ve bunları para haline

getirmek için darbeden "rakkas"tan ibaretti. Rakkas, ucuna sikkenin çelik kısmı monte edilen bir burgu ve bu burguyu kürsü üzerine indirip kaldırarak baskı işini sağlayan yatay ve iki ucunda demir yuvarlak bulunan sağlam bir demir çubuktan oluşuyordu. Demir toplar bir kayışla sağa sola sallanırken burgu, ucundaki çelik pulun üzerine inerek darp işlemini tamamlardı. Osmanlılar'da darp işlemi zamanla daha da gelişmiş ve hızlanmıştır.

XIX. yüzyılda bir müdüriyet haline gelen darphâne işletmesi, Mûsâ Kâzım'ın verdiği bilgilere göre idarî kısım (müdürlük, muhasebe, kitâbet, encümen) ve atölyelerden (kefçe, çeşni, çarhhâne, sikkehâne ve dökümhâne) oluşmaktaydı. Kefçe, darphâneye maden girişiyle ilgili atölyedir. Burada dört kısım vardır: Terazi, kasa, altın ve gümüş mahzenleri, defter kalemi. Mahzende altın külçeleriyle altın hurdaları ve kalp gümüş sikkeler bulunur. Çeşni atölyesinde darphâneye gelen madenlerin ayarı tesbit edilir ve sikke ayarına uygun alaşım haline getirilir. Maden darphâneden sikke olarak çıkışta da çeşni atölyesinde ayarı kontrol edilir. Gümüş sikkelerin ayarı binde 880, altın sikkelerin ayarı binde 916,5'tir. Dökümhânede maden eritilerek tabanı, kenarı 5'er santim boyunda bir kare olup boyu 30 santim bir prizma çubuk külçe elde edilir. Bu çubuklar çarhhâne atölyesinde basılacak sikke kalınlığına gelecek şekilde levha haline getirilir. Atölyede üçü altın, üçü gümüş eritmek üzere altı ocak vardır. Vaktiyle bir nöbet gümüş 13.185 dirhem gümüşten ibaret iken bu sıralarda 80.000 dirhemlik gümüş bir defada eritilmekteydi. Altın için nöbet ise 25.000 dirhem altındır. Fırınlar kok kömürü ile çalışır. Levha halindeki madenlere tel denir. Bunun kalınlığı haddeden geçirilerek son şeklini alır. Zımbalarla doğranan yuvarlak madene ise pul adı verilir. Pullar sikkelenir, tartıdan geçirilir, ağartılır, sertliği gidermek için tavlanır ve tedavüle çıkarılır ("Darbhânenin Ahvâl-i Dâhiliyesi", TOEM, II/9, s. 551-557).

1879'dan itibaren değeri düşen gümüşten külçe alımı suretiyle yeni gümüş para basılmamaya başlandı. Bunun sebebi, gümüş paranın miktarını artırıp değerini daha fazla düşürmemekti. Gümüş para, ancak tedavülden çekilen silik eski gümüş paralardan darbediliyordu. Abdülmecid zamanından beri darphânede altından 500, 250, 100, 50, 25 ve 12,5 kuruş değerinde altın paralar ve gümüşten 20 kuruşluk mecidiye, 10, 5, 2 ve tek kuruşlar basılıyordu. 20, 10 ve 5 paralar ise gümüşten darbedilmemekteydi. Osmanlılar'da 500 kuruşluk meblağa "kîse" dendiğinden 500 kuruşluk altın

da bu adla anılmaktaydı. Fakat asıl, temel birim 100 kuruşluk altın olup buna “lira” deniliyordu. Diğer sikkeler ise bunun katları veya küsurlarıydı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 21.960, s. 72-73; BA, Cevdet-Darphane, nr. 974; TSMA, nr. E 169, 7768; Kānūnnāme-i Sultānī ber-Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī (nşr. R. Anhegger – H. İnalcık), Ankara 1956, tür.yer.; Kudâme b. Caʻfer, Kitâbü’l-Harâc, Köprülü Ktp., nr. 1076, vr. 19ª vd.; İbn Memmâtî, Kavânînü’d-devâvîn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3360, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 744, 753; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 565-567; X, 135-136; Ebü’l-Hasan Ali b. Yûsuf el-Hakîm, ed-Devhatü’l-müştebike fî davâbiti dâri’s-sikke (nşr. H. Mûnis), Madrid 1959, tür.yer.; Râşid, Târih, II, 383-384; Lutfî, Târih, V, 17; en-Nükūdü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye ve ʿilmü’n-nümmiyyât (nşr. Anistâs el-Kermelî), Kahire 1939; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 384-385; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 68, 69, 346, 374; Halil Sahillioğlu, Kuruluştan XVII. Asrın Sonuna Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerine Bir Deneme (doktora tezi, 1958), İÜ İktisat Fakültesi, tür.yer.; a.mlf., Bir Asırlık Osmanlı Para Tarihi (1640-1740) (doçentlik tezi, 1965), İÜ İktisat Fakültesi, tür.yer.; a.mlf., “The Introduction of Machinery in the Ottoman Mint”, Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World, İstanbul 1992, s. 261-281; a.mlf., “İkinci Süleyman’la İkinci Ahmed Zamanlarında bakır Para üzerinde bir enflasyon denemesi (h. 1099-1103/m. 1687-1691)”, Bülten, İstanbul Numizmatik Derneği Dergisi, özel sayı, nr. 10, İstanbul 1992; a.mlf., “Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphane Mukataaları”, İFM, XXIII (1963), s. 11-74; a.mlf., “Türk Para Tarihi Bakımından Eski Hesap Kitaplarının Değeri”, BTTD, sy. 7 (1968), s. 71-75; Abdülvehhâb Hasan Hüsni, Varakāt I, Tunus 1965, s. 400 vd.; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I-II, tür.yer.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 136, 201-202, 218 vd.; Luis Şeyho, “en-Nasrâniyye ve âdâbühâ fi’l-İslâm”, el-Meşrık, XIX, Beyrut 1921, s. 304 vd.; İbnü’l-Hakkı Lutfi, “Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye”, Ulûm-ı

İktisadiyye ve İctimâiyye Mecmuası, I/14 (1325), 177-221; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Humâyunu”, TOEM, I/5 (1328), 279-280; Musa Kâzım, “Darphâne’nin Ahvâl-i Dâhiliyyesi”, a.e., II/9 (1329), s. 551-557; Pakalın, I, 394-397; M. Longworth Dames, “Gazneliler”, İA, IV, 747-748; A. S. Ehrenkreutz v.dğr., “Dār al-darb”, EI^2 (Fr.), II, 120-124.

Halil Sahillioğlu

DARRÂB

الضرّاب

Ebû Muhammed Hasen b. İsmâîl b. Muhammed ed-Darrâb el-Gassânî el-Mısrî (ö. 392/1002)

Muhaddis.

313’te (925) doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, “Darrâb” lakabını darphânede görev yapması sebebiyle aldığı bildirilmektedir. Bağdatlı İsmâil Paşa diğer kaynakların aksine onu “Savvâf” lakabıyla anmaktadır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 272). Mısır’da yaşamakla birlikte hadis tahsili için çeşitli yerlere seyahat etmiş ve oralarda devrin ünlü üstatlarıyla görüşmüştür. Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, Da‘lec b. Ahmed, Ali b. Abdullah b. Ebû Matar gibi hocalardan hadis almıştır. Talebeleri arasında ise başta oğlu Ebü’l-Kāsım Abdülazîz olmak üzere kendisinden yaşça büyük olmasına rağmen meşhur muhaddis Dârekutnî ve Mâlînî bulunmaktadır.

Pek çok hadis rivayet ettiği bildirilen Darrâb’ı Dârekutnî ve başkaları zayıf saymış, Zehebî ise onun orta seviyede fakat güvenilir bir muhaddis olduğunu söylemiştir. Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî’nin Kitâbü’l-Mücâlese ve cevâhirü’l-ʿilm adlı eserini rivayet edenlerden biri de odur. Darrâb Rebîülevvel (veya Rebîülâhir) 392’de (Ocak veya Şubat 1002) Mısır’da vefat etmiştir.

Eserleri. 1. Zemmü’r-riyâʾ fi’l-aʿmâli ve’ş-şöhreti fi’n-nâs ve’l-ahvâl... Eserin bir nüshası Zâhiriyye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Mecmûa, nr. 101, vr. 275^{a}-300^{a}). 2. Kitâbü’l-Mürûʾet. Muhtelif kaynaklarda Darrâb’ın bu kitabıyla tanındığı ifade edilmekle birlikte eserin günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir. İbn Hacer el-Askalânî onun Mâlik b. Enes’ten rivayete dair bir eserinden başka Ahbâru Mısır, Ahbârü’l-muʿallimîn ve el-Mizâh, adlı eserleri bulunduğunu da söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, V, 207; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 150; Zehebî, el-ʿİber, II, 183; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 541-542; Safedî, el-Vâfî, XI, 405; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 197; Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, I, 371; İbnü'l-İmâd, Şezerât, III, 140; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 272; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 207; Sezgin, GAS, I, 213.

Selman Başaran

DARUGA

Moğol devlet teşkilâtında idarî, askerî ve malî yetkilere sahip büyük memurlara verilen unvan.

Farsça metinlerde ve sözlük kitaplarında dârûga şeklinde geçen daruga (daruha, darugaçi, darugaçin) Moğolca'da "basmak, sıkmak, daraltmak", mecazi olarak da "mühürlemek" anlamına gelen daruhu kelimesinden türemiştir. Terim olarak Türkçe'de yargan, baskak, Arapça ve Farsça'da ise hâkim ve şahne ile aynı anlamda kullanılmıştır.

Moğol idarî geleneğinde darugalığın çok önemli bir yeri vardır. Başlangıçta yeni zaptedilen şehirlere tayin edilen darugalar hem sivil hem de askerî işlerden sorumlu idiler. Darugalık XIII-XVIII. yüzyıllar arasında Moğollar'da ve Moğollar'ın halefi olan bütün devletlerin idarî teşkilâtında yaygın olarak vardır. Darugalar nüfus sayımını organize etmek, mahallî orduyu düzenlemek, posta teşkilâtını kurmak, vergileri toplamak ve bunları merkeze ulaştırmakla yükümlü idiler.

Kaynaklara göre Cengiz Han ilk defa 1218 yılında Karahıtay Hükümdarı Küçlüğ Han tarafından kuşatılan Almalığ (Kulca) şehri hâkimi Bozan oğlu Suğnak Tegin'i daruga olarak tayin etmiştir. Cengiz Han'ın Çin ve batı seferleri sırasında zaptettiği veya kendi istekleriyle Moğol hâkimiyetini tanıyan şehirlerin hemen hepsinde büyük hanın nâibi durumunda olan birer daruga vardı. Darugalar askerî ve malî işler yanında büyük hanlığın istihbarat işlerini de yürütürlerdi. Moğol istilâsı sırasında büyük han adına hizmetleri yürüten darugalar daha sonraki devirlerde bu görevlerden bir veya birkaçını birlikte üstlenmişlerdir. Darugalar görev ve yetkilerinin işareti olarak özel mühür (nişan, damga) taşırlardı. Cengiz Han'ın batı seferinden itibaren Batı Türkistan, İran ve Kafkasya'da da daruga ve baskak unvanlı memurlara rastlanmaktadır. Öte yandan Moğollar'ın daha Cengiz Han'dan itibaren hâkimiyetleri altına aldıkları siyasî teşekküllerin memurlarından istifade ettikleri ve bu hususta Uygurlar'ın ilk sırayı aldığı bilinmektedir. Cengiz İmparatorluğu'nun Yakındoğu'daki temsilcisi olan İlhanlı Devleti de idaresi altında bulunan Türkler'den faydalanmış, bu

durum İlhanlılar'ın kısa bir zaman sonra Türkleşip İslâmlaşması ile sonuçlanmıştır. İlhanlılar'dan sonra kurulan Celâyirliler, Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular'da daruga tabirinin, herhangi bir şehrin veya idarî birimin idare, inzibat ve malî işlerine bakan büyük memur mânasında kullanıldığı bilinmektedir. Tarihî kayıtlara göre sadece büyük şehirlerin değil küçük kasabaların da darugaları vardı. Darugalık unvanı Timurlular ile Bâbürlüler gibi Hindistan'da hüküm süren Türk devletlerinde de mevcuttu. Özellikle Bâbürlüler'de daruga çeşitli dairelerin başındaki emîrler ve bazı saray görevlileri için yaygın olarak kullanılan bir terim olmuştur. Devlet teşkilâtında dârûga-i herkâre, dârûga-i tophâne,

dârûga-i ferrâşhâne, dârûga-i arâiz, dârûga-i dak, dârûga-i havâs ve dârûga-i adâlet gibi unvanlarla anılan görevliler vardı.

Özellikle yeni fethedilen toprakların kontrol ve idaresinde önemli fonksiyonlar ifa eden darugalar bu bölgelerde idarenin aynı zamanda en büyük sorumluları idi. Ancak yetkileri sınırsız değildi. Gerektiği anlarda sultan tarafından tayin edilen divan görevlileri tarafından teftiş edilebilirlerdi. Kısacası Moğollar'da olduğu gibi Timurlular'da da darugalar sultanın bir çeşit mahallî temsilcileri durumunda idiler.

XIV. yüzyılda Hîve Hanlığı'nda da görülen darugalık Akkoyunlular zamanında vali ve sancak beyi karşılığı olarak bilinirdi. Daruga tabiri daha yaygın olarak Akkoyunlular'dan sonra İran'da hüküm süren Safevîler'in devlet teşkilâtında da görülmektedir. Bu dönemde şehirler yanında kasabalara ve hatta köylere dahi daruga tayin edilmiştir. Merkezî idarede görevli büyük memurların gelirlerini arttırmak maksadıyla herhangi bir yerin darugalığının bu gibi memurlara tevcihi söz konusu idi. Bu durumda daruga adına vekili olan kimse görevi yürütürdü. XVIII-XIX. yüzyıllarda İran'da genellikle şehrin inzibat ve asayişiyle belediye işlerine de bakan darugaların bu ve benzeri hususlarda kazaî yetkileri de vardı ve suçluları cezalandırabiliyorlardı. Bunların dışında çeşitli kabilelerin ve dinî grupların başlarına da birer daruga tayin edilirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1948, s. 242; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ, I, 83-85; Reşîdüddin, Câmiʿ u't-tevârîẖ (nşr. K. Jahn), GMNS, London 1940, s. 225-229, 257; Nizâmeddîn-i Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 208, 220; GrekovIakoubovski, La Horde d'Or, Paris 1939, s. 211; Rene Grousset, L'Empire Mongole, Paris 1941, s. 523-530; Uzunçarşılı, Medhal, s. 265-282; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1944, s. 154, 204, 324; P. Pelliot, Notes sur l'histoire de la Horde d'Or, Paris 1950, s. 73; Spuler, İran Moğolları, s. 341-346, 353-360; A. Y. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, s. 110-112; Barthold, Türkistan, s. 571-572; E. Chavannes, "Inscriptions et Pieces de Chancellerie Chinoises", TP, V (1905), s. 389; Ahmet Caferoğlu, "Uygurlarda Hukuk ve Maliye Istılahları", TM, IV (1934), s. 29-30; István Vásáry, "The Golden Horde Term Daruga and its Survival in Russia", AOH, XXX/2 (1976), s. 187-197; Beatrice Forhes Manz, "The Office of Dârûgha Under Tamerlane", Journal of Turkish Studies, IX (1985), s. 59-69; M. Fuad Köprülü, "Daruga", İA, III, 486-489; A. K. S. Lambton, "Dārūgha", EI² (İng.), II, 162-163.

Abdülkadir Yuvalı

DÂRÜ'l-ÂSÂRİ'l-ARABİYYE

(bk. METHAFÜ'l-FENNİ'l-İSLÂMÎ)

DÂRÜ’l-HİKMETİ’l-İSLÂMİYYE

دار الحكمة الإسلاميّة

1918-1922 yılları arasında şeyhülislâmlığa bağlı olarak faaliyet gösteren, İslâm akademisi hüviyetinde ilmî kuruluş.

XX. yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında da faaliyet gösteren İslâm’a muhalif cereyanların reddiyle İslâm âleminde yeni yeni ortaya çıkan birtakım dinî meselelerin İslâmî esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuştur.

1918 yılı başlarında Ertuğrul (Bilecik) mebusu M. Şemsettin (Günaltay) ile Urfa mebusu Şeyh Saffet (Yetkin) tarafından kurulması için teşebbüse geçilen bu müesseseye, İslâm’ı savunmak maksadıyla yapılacak çalışmaların doğrudan doğruya hükümetleri bağlayacağı düşüncesiyle Meclisi A‘yân’dan Ahmed Rızâ Bey karşı çıkmıştır. Bu sebeple Âyan Meclisi müzakereleri ve çeşitli hazırlıklar sonunda Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye ancak 25 Şubat 1918’de resmen kurulabilmiştir. 5 Mart 1918’de kabul edilen on yedi maddelik nizamnâmesi, Mûsâ Kâzım Efendi’nin şeyhülislâmlığı döneminde 13 Mayıs 1918’de Sultan Reşad’ın iradesiyle Takvîm-i Vekāyî‘de neşredilerek yürürlüğe girmiştir. Resmen açılışı 12 Ağustos 1918’de Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından yapılan bu kurumun çalışma tarzına ait otuz dokuz maddelik iç nizamnâme mahiyetindeki Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye Nizamnâmesi ise 14 Kasım 1918’de çıkarılmıştır. Daha sonra Cerîde-i İlmiyye’de (nr. 38 [Zilhicce 1336], s. 1130) neşredilen bir beyannâme ile kamuoyuna hem müessese tanıtılmış hem de gayeleri açıklanmıştır.

Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye’nin başlıca görevleri, halkın dinî konularda karşılaştığı çeşitli problemleri ilmî metotlarla halletmek üzere neşriyat yapmak, yabancıların sorduğu dinî sorulara komisyonlarda görüşülmek suretiyle resmen cevap vermekti. Osmanlı Devleti’nin karışıklıklar içinde bulunduğu ve Batı hayranlığının toplumun her kademesinden devlet müesseselerine kadar hâkim olduğu bir zamanda toplumun ahlâk ve

inançlarını zararlı etkilerden korumak da yine bu müessesenin önemli görevlerindendi.

İlmî ve amelî görevleri Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye Nizamnâmesi'nde belirtilmiş olan bu kuruluşun yaptırım gücü yoktu. Ancak halledilmesi gereken konuları şeyhülislâmlığa, Adliye Nezâreti ve polis müdüriyetine bildirmek üzere yazışmalar yapıyor ve dinî konuları açıklayıcı beyanlarda bulunuyordu. Faaliyetleri köylere kadar uzanan kurumun, imparatorluğun hemen bütün vilâyet ve kazalarında birer şubesinin açılmasına da çalışılmıştır. Ancak Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye, faaliyet gösterdiği dört yıl boyunca hiçbir zaman rahat bir çalışma ortamı bulamamıştır.

Faaliyet süresi içinde Dârü'l-hikme tarafından, İctihad ve Peyâm-Sabah gibi bir kısım gazetelerde yer alan İslâm aleyhtarı yazılar, misyoner ve bolşevik faaliyetleri gibi konularda meşîhata veya Bâbıâli'ye bazı takrizler yazılmış, ayrıca çocuk düşürme, gençlerin davranışları ve İslâm ahlâkına aykırı çeşitli meseleler hakkında beyannâmeler yayımlanmıştır.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin resmen tayin edilen ilk üyeleri şunlardır: Arapkirli Hüseyin Avni Efendi (Süleymaniye Medresesi ilm-i kelâm müderrisi, dersiâm), Bergamalı Cevdet Efendi (Süleymaniye Medresesi tefsir müderrisi, dersiâm), Şevketî Efendi (Süleymaniye Medresesi ilm-i nefs ve ahlâk müderrisi, dersiâm), Muhammed Hamdi Efendi (Süleymaniye Medresesi mantık müderrisi, dersiâm), Şeyh Beşir Efendi (Halep mebusu), Şeyh Bedreddin Efendi (Şam ulemâsından), Haydarîzâde İbrâhim Efendi (senedât-ı hâkāniyye şer' memuru), Mustafa Tevfik Efendi (Amasya müftüsü), Bedîüzzaman Said Efendi (Said Nursi, ulemâdan).

Bunların dışında başkâtipliğe Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi Türk edebiyatı müderrisi Mehmed Âkif Bey (Ersoy) tayin edilmiştir. Dârü'l-hikme'nin reisliğine önce resmen bir tayin yapılmamış, reis vekilliğine fetva emini Muğlalı Ali Rızâ Efendi getirilmiştir (23 Ağustos 1918). Bu göreve 27 Eylül 1918'de asâleten Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye müsteşarı Kâmil Efendi tayin edilmiştir. Dârü'l-hikme'de daha sonra Mustafa Sabri Efendi, Mustafa Âsım, Mehmed Rebîî, Ahmed Râsim Avnî, İzmirli İsmail Hakkı, İzmirli Hâfız İsmail, Ermenekli Mustafa Saffet, Hüseyin Kâmil, Ferid (Kam), Ahmed Şiranî gibi birçok kişi üye olarak görev almıştır.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'de görev alanlar azil, tayin ve istifalar, ayrıca vefat edenler de dahil olmak üzere toplam

yirmi sekiz kişidir. Kurum dokuz üye ve bir başkandan teşekkül ediyordu. Tayin edilecek kişilerde, teşkilâtın üçer kişiden oluşan fıkıh, kelâm ve ahlâk komisyonlarında görev alabilecek yeterli ilmî kariyer aranıyordu. Komisyonlar kendilerine havale edilen konuları müzakere eder, karara bağlar ve komisyon görüşü olarak kaleme alıp yayımlardı. Bunlar kuruluşun yayın organı olan Cerîde-i İlmiyye'de neşredildiği gibi üyeler ve bazı ilim adamları mecmuada ilmî ve fikrî yazılar da kaleme almaktaydılar.

Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye çalışmalarını sürdürürken 1922 yılında, Elmalılı Muhammed Hamdi ve Mehmed Âkif başta olmak üzere bazı üyelerin Anadolu'ya geçip Ankara'da görev almaları üzerine dağılmış, 21 Ekim 1922'de yapılan son toplantı ile ilmî faaliyetlerine son verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Meclisi Meb'ûsan Zabıt Cerîdesi, İstanbul 21 Kânunusâni 1334, s. 571-589; Meclisi A'yân Zabıt Cerîdesi, İstanbul 25 Şubat 1334, s. 328-332; Cerîde-i İlmiyye, sy. 38, İstanbul Zilhicce 1336, s. 1130, 1143; sy. 39 (Muharrem 1337), s. 1168; sy. 70 (Rebîülevvel 1340), s. 2266-2267; Hasan Duman, Katalog, s. 10, 60, 385; Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye, İstanbul 1973; D. Mehmet Doğan, "Cerîde-i İlmiye", TDEA, II, 52-53; "Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye", a.e., II, 199; Nesimi Yazıcı, "Cerîde-i İlmiyye", DİA, VII, 407-408.

Sadık Albayrak

DÂRÜ’l-HİLÂFETİ’l-ALİYYE MEDRESESİ

1914 yılında yeni bir şekil verilen İstanbul medreselerinin genel adı.

XVI. yüzyılda altın çağını yaşayan Osmanlı medreseleri giderek bozulmaya başlamış ve öğretim sadece dinî ilimlere münhasır kalırken kalitesi de düşmüştür. Her ne kadar daha XVIII. yüzyılda III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde medreselerin ıslahı için bazı teşebbüsler yapılmışsa da istenilen sonuç elde edilememiştir. XX. yüzyılın başında medreselerdeki bozulma daha da ileri bir safhaya ulaşmış, hatta medrese hoca ve talebeleri dahi bundan şikâyetçi olmuş, bu durumun düzeltilmesi hususunda bazı tedbirlerin alınmasını isteyen çeşitli neşriyatta da bulunmuşlardı. Nihayet 1908’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra konuya ciddi olarak yaklaşıldı. Tabhâne Medresesi’ndeki açılışın ardından çıkarılan 26 Şubat 1909 tarihli Medâris-i İlmiyye Nizamnâmesi ile medrese tahsili on iki yıl olarak kabul edildi, ayrıca dinî ilimler yanında hesap-hendese-cebir, coğrafya, umumi tarih ile İslâm ve Osmanlı tarihleri, hikmet (fizik), kimya, hey’et (astronomi) ve kozmografya gibi dersler de konuldu. Ancak bu teşebbüs başarıya ulaşamadığından şikâyetler devam etti.

Medreselerdeki esaslı ıslahat, Mustafa Hayri Efendi’nin şeyhülislâmlığı sırasında dört yıllık çalışmalar sonunda gerçekleştirildi. Islahatın ilk olarak İstanbul’da başlatılması uygun görülerek İstanbul medreseleri bir heyet tarafından tek tek dolaşılıp incelendi. Böylece hangi medresenin kullanılabilir, hangisinin harap halde olduğu, sıhhî bakımdan talebe barındırmaya elverişli bulunup bulunmadığı, dershanesinin mevcut olup olmadığı, kaç talebeyi barındırabileceği gibi hususlar tesbit edildi. Bu araştırmaya göre deftere kaydedilen 184 medreseden seksen yedisi kadroya alınırken doksan yedisi kadro dışı bırakıldı (20 Ağustos 1330/2 Eylül 1914). Ancak daha sonra yeni birtakım düzenlemelere gidilerek komisyonun kadro dışı bıraktığı Küçük Ayasofya Medresesi ve Süleymaniye Dârülhadisi kadroya dahil edilirken bu tesbitte yer alan Mehmed Ağa, Rüstem Paşa, Rahîkîzâde, Süleymaniye Tıp medreseleri, Fâtih medreselerinden

Karadeniz tarafı Çifteayak Kurşunlu ile Baş Tetimme, Akdeniz tarafı Tetimme-i Sânî medreseleri, ayrıca İsmihan Sultan ve Kariye medreseleri kadro dışı tutuldu. Böylece yeni sisteme dahil olan medrese sayısı seksen bire inmiş oldu. Kadroya alınanlar ise tek bir medrese sayılarak İslâm hilâfetinin merkezinde bulunduğu için Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi adıyla anıldı. Her sınıf için belli bir semtteki medreseler ayrıldı. Tâliye 1. sınıfa Üsküdar, 2. sınıfa Sultanahmet, 3. sınıfa Cağaloğlu-Divanyolu-Küçükayasofya, 4. sınıfa Çarşıkapı, 5. sınıfa Süleymaniye-Saraçhane-Vezneciler, 6. sınıfa Çarşamba, 7. sınıfa Fatih-Haydar, 8. sınıfa Fatih-Malta semtlerindeki medreseler tahsis edildi. Âlî 1. sınıf Beyazıt-Vefa arasındaki medreselerde, 2. sınıf Süleymaniye medreselerinde, 3 ve 4. sınıflar ise Fâtih medreselerinde idi.

Kuruluş nizamnâmesine göre Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi, her biri dörder yıl sürecek üç dönemden ibaret olacaktı. Bunlar tâlî kısm-ı evvel, tâlî kısm-ı sânî ve âlî adlarını taşımaktaydı. Tâlî kısımlarda toplam 2080, âlî kısımda toplam 800 talebe bulunacaktı. Gerek tâlî gerekse âlî kısımdaki sınıfların dörder şubesi olacak, tâlî kısımların her şubesinde altmış beşer, âlî kısımda ise elli talebe okuyacaktı. Her kısımda birer müdîr-i umûmî, sınıf ve şubelerde ise birer müdür bulunacak ve şube müdürleri sınıf müdürlerine, sınıf müdürleri müdîr-i umûmîye, o da Ders Vekâleti'ne bağlanacaktı. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluşu sırasında medreselerde okumakta olan talebeler, son verdikleri imtihan göz önünde bulundurularak yeni kurulan medresenin sınıflarına yerleştirilecek; yeni alınacak talebe ise altı yıllık ibtidâî tahsilini tamamlamış olanlar arasından ders vekilinin başkanlığında olmak üzere üyeleri meşihatça seçilen bir komisyon tarafından belirlenecek; talebin fazla olması halinde yine bu heyetçe düzenlenen imtihanda başarılı olanlar alınacaktı. On iki yıllık medrese tahsilini tamamlayanlar icâzetnâme alacaklardı. Sahibinin ders gördüğü müderrislerin adlarının da yazılacağı bu icâzetnâmeler önce Ders Vekâleti, sonra meşihatça tasdik edilecek, böylece âlî kısmı bitirenler müderris sıfatını kazanarak İstanbul ruûsuna kaydedileceklerdi. Fakat âlî kısma herhangi bir sebeple devam edemeyen veya etmek istemeyenlerin tâlî kısımlarda bir miktar bilgi sahibi oldukları göz önünde bulundurularak bu gibilere, tâlî kısımlardan ilk veya ikinci kısmı bitirdiklerini belgeleyen birer şehâdetnâme verilmesi kararlaştırılmıştı. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'ne alınanlar tesbit edilen medreselerde kalacaklar ve her birine

belirli bir tayinat ayrılacak, ancak bu tayinat nakden verilmeyip iâşe ve giyimlerine sarfedilecekti. Her sınıfta okunacak dersler de nizamnâme ile belirlenmişti. 1909'daki teşebbüste olduğu gibi Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde de dinî bilgilere paralel olarak tarih, coğrafya, riyâziye, astronomi, fizik, kimya gibi diğer derslerle Farsça'ya ve o güne kadar medreselerde okutulması düşünülmeyen Türkçe'ye de yer verilmişti.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluş yılında okutulan derslerin sınıflara göre dağılımı şöyleydi: 1. Tâlî kısm-ı evvelde Kur'ân-ı Kerîm; hadisten ahlâkiyat ve içtimaiyat; fıkıhtan akaid ile nikâh ve talâk; felsefeden ma'lûmât-ı ahlâkıyye ve içtimâiyye; Arapça'dan sarf, nahiv, lugat, mükâleme ve tatbikat; Türkçe'den imlâ, kıraat, tatbikat ve kitâbet; sadece ilk iki yılda okutulan Farsça'dan lugat, kavâid ile Gülistân vb. metinler;

tarihten umumi tarih, peygamberler ve halifeler tarihi ile muhtasar Osmanlı tarihi; hesap, tabiat ve fen bilimlerinden ma'lûmât-ı fenniyye, zirâiyye, hikmet ve kimya; maliyeden defter tutma usulü, ayrıca ma'lûmât-ı kānûniyye, hat ve hıfzıssıhha. 2. Tâlî kısm-ı sânîde hadis, tefsir, kelâm, muhtasar felsefe ve mantık ile âdâb; fıkıhtan muâmelât, ukūbat ve ferâiz ile usûl-i fıkıh; Arapça'dan mükâleme, kitâbet, belâgat ve vaz'; Türkçe'den edebiyat; tarihten umumi tarih ve Osmanlı tarihi, İslâm ve dinler tarihi, siyer-i nebî; riyâziyeden cebir, müsellesât, hey'et ve mihanik; tabiat ve fen bilimlerinden hikmet ve kimya, ayrıca hitabet ve mev'iza. 3. Âlî kısımda ise dinî tedrisat ağırlıklı olarak tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, hilâfiyat, Arap edebiyatı, felsefe, hukuk ve kavânin ile târîh-i ilm-i fıkıh.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin kuruluşunun ikinci yılında ders programında değişiklik yapıldı. Medresede de yabancı dil okutulması gerekli görülerek Almanca, Fransızca, İngilizce veya Rusça'dan birinin seçilmesi mecburiyeti getirildi. Yabancı dil öğretimi tâlî sınıflara mahsus olup haftada ikişer saatten sekiz yıl devam ediyordu. Ayrıca her gün beden eğitimi yapılacaktı. Buna karşılık hitabet, mev'iza ve ma'lûmât-ı kānûniyye programdan çıkarılmış, bazı derslerin sınıfları ve haftalık ders saatlerinde de değişiklik yapılmıştı.

Âlî kısmı bitirenler veya dışarıdan bütün sınıfların imtihanlarını verenler arasından dinî ilimlerde ihtisas yapmak isteyenler için Medresetü'l-

mütehassısîn adıyla Sultan Selim Camii bünyesinde yüksek seviyede bir medrese de kuruldu.

Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi, medrese ıslahatında olumlu bir adım olmasına rağmen, kuruluş yılında Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girmesi bu medresenin eleman yetiştirmesi açısından bir talihsizlik oldu. Zira dört yıl süren savaş boyunca on altı yaşındaki gençlerin de cepheye gönderilmesi burada tahsil yapacak talebe bulmayı güçleştirdi ve dolayısıyla Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nden beklenilen sonuç alınamadı. 1917'de ise Mûsâ Kâzım Efendi'nin şeyhülislâmlığı sırasında Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde bir bakıma eski medrese sistemine dönüş yapıldı. Tâlî kısımlara ibtidâ-i hâric ve ibtidâ-i dâhil, âlî kısma sahn, Medresetü'l-mütehassısîn'e Medrese-i Süleymâniyye adları verilirken dört yıllık devreler üçe indirildi. Süleymaniye ise üç yıla çıkarılıp tefsir, hadis, fıkıh, kelâm-hikmet-edebiyat olmak üzere dört kısma ayrıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Ders Vekâleti Medrese ve Müderris Defteri, İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi (numarasız); İlmiye Salnâmesi, İstanbul 1334, s. 642-668; Şehabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1973, s. 3-54; Türkiye Maarif Tarihi, I, 118-136; Mübahat S. Kütükoğlu, "Dârü'l-Hilâfeti'l-'aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 1-212.

Mübahat S. Kütükoğlu

DÂRÜ'l-KÜTÜBİ'l-MISRİYYE

دار الكتب المصريّة

Ali Paşa Mübârek tarafından 1870 yılında Kahire'de kurulan ve daha sonra Mısır millî kütüphanesi halini alan kütüphane.

Başlangıçta el-Kütübhânetü'l-Hidîviyye (Hidîviyye Kütüphanesi) adıyla kurulmuş olup Hidiv II. Abbas zamanında (1892-1914) Dârü'l-kütübi'l-Hidîviyye adını aldı. Hüseyin Kâmil Paşa'nın 1914'te başa geçmesiyle Dârü'l-kütübi's-Sultâniyye diye anılmaya başlayan kütüphanenin adı Kral I. Fuâd (1917-1937) tarafından Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye olarak değiştirildi. Mısır millî kütüphanesi haline getirildiği 1963 yılında Mektebetü Mısr el-Kavmiyye ve 1971'den itibaren de el-İdâretü'l-âmme li-dâri'l-kütüb adını alan kütüphane günümüzde, Vizâretü's-sekāfe ve'l-irşâdi'l-kavmî (Kültür ve Millî Eğitim Bakanlığı) bünyesinde kurulan el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb (General Egyption Book Organization) adlı müesseseye bağlı bir genel müdürlük olarak faaliyetine devam etmektedir.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Osmanlı Padişahı Sultan Abdülaziz'in 1863'te Mısır'ı ziyaretinden sonra onun işareti üzerine (C. Zeydan, II, 461), Evkaf Nâzırı Ali Paşa Mübârek'in teşebbüs ve gayreti, Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın yardımı ile kuruldu. Ali Paşa, Kahire'de vakıflara bağlı mescidlerde, okul ve devlet dairelerinde mevcut yazma Kur'ân-ı Kerîm nüshaları ile bir kısmı kaybolmuş veya harap olmuş değerli yazma eserlerden elde kalanların toplanarak korunması için bir kütüphane tesisini teklif etti. Bunun üzerine Hidiv İsmâil Paşa 23 Mart 1870'te çıkardığı irâde-i seniyye ile halkın istifadesine sunulmak üzere 30.000 cilt kitabı barındıracak bir kütüphane kurulması için emir verdi. Ardından kendi parasıyla satın aldığı 3458 kitabı bu kütüphaneye hediye etti. 2473'ü Arapça, 650'si Türkçe ve 335'i Farsça olan bu koleksiyon daha sonra kardeşi Mustafa Fâzıl Paşa'nın desteğiyle zenginleştirildi. Başlangıçta kütüphaneye esas teşkil eden koleksiyonlar, sultanların ve diğer bazı kişilerin camilere vakfettikleri değerli eserlerle Manastırlı Hasan Paşa, Mustafa Fâzıl Paşa ve Şeyh eş-Şinkītî'ye ait kitaplardı. Kütüphane binası

olarak ayrılmış olan Mustafa Fâzıl Paşa Sarayı’nın bir katı yetmeyince kütüphane 1904 yılında Ahmed Mâhir Meydanı’ndaki (Bâbü’l-halk) yeni binasına taşınarak hizmete açıldı. Kütüphaneye gerek hediye ve satın alma, gerekse Mısır matbuat kanunu gereğince gönderilen kitap ve dergilere Muhammed Ali, Halil Ağa, Ahmed Tal‘at, Ahmed Teymur, Ahmed Zeki, İbrâhim Hilmi, Kemâleddin Hüseyin, Yûsuf Kemal, Mustafa Fâzıl, Ahmed el-Hüseynî, Mahmûd el-Felekî, Ömer Mekrem, Ali Celâl Bek el-Hüseynî ve Ömer Tosun gibi ilim ve devlet adamlarının değerli koleksiyonları da ilâve edilmiştir. Kütüphane Firdevsî’nin Şehnâme’si, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’nin Mesnevî’si ve Sa‘dî’nin Bostân’ı gibi sanat değeri büyük tezhip ve minyatürlü yazmalar yanında “berdî” denilen Mısır papirüsü, Arap paraları, müzelik çeşitli süs eşyası ve bilhassa tezhipli Kur’an nüshaları ile Arap âlemindeki en zengin yazma ve matbu eserleri bünyesinde barındırmakta olup halen yaklaşık 5 milyon cilt kitabı ve 2000 okuyucuyu alabilecek genişlikte okuma salonlarına sahiptir. Buradaki en eski Arapça yazma, İmam Şâfiî’ye ait olup onun öğrencisi Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî’nin nüshasından 265’te (878-79) istinsah edilen er-Risâle adlı eserdir. Papirüs üzerine yazılı en eski vesika ise Zilkade 87 (Ekim 706) tarihini taşımaktadır. Ayrıca

kütüphanede koyun ve keçi derisinden elde edilen parşömen üzerine yazılmış on adet muahede ve akid metni mevcuttur. En eski gazete 1263 (1847) tarihli el-Vekāʾiʿu’l-Mısriyye, 5000 civarındaki Arap paralarından en eski tarihli olanı da 77 (696) yılında Halife Abdülmelik b. Mervân adına basılmış olan dinardır.

1946 yılında kütüphanenin müdürlüğüne getirilen Emîn Mürsî Kandil Bek’in gayreti, ilmî ve idarî sahalardaki dirayeti, Kral I. Fâruk’un da himayesiyle Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye büyük hamleler yaptı. Bunların başında bazı önemli eserlerin noksan ciltlerinin yayımlanması gelir. Tefsir ve bilhassa Arap edebiyatında kaynak eser niteliğindeki bazı kitapların kısa zamanda ve ilmî bir şekilde neşredilmesi gayesiyle Maarif Bakanı Tâhâ Hüseyin tarafından kütüphane bünyesinde çalışmak üzere birçok âlim görevlendirildi. İlk olarak Kurtubî’nin el-Câmiʿ li-ahkâmi’l-Kurʾân adlı tefsiri, Şerhu eşʿâri’l-Hüzeliyyîn, Şerhu Dîvâni Kâʿb b. Züheyr, en-Nücûmü’z-zâhire, Nihâyetü’l-ereb, İnbâhü’r-ruvât, Kitâbü’l-Egānî vb. kitapların muhtelif ciltleri neşredildi. Daha sonra başka önemli eserler de

yayımlanmıştır (bk. el-Muktetaf, s. 189). Bunun yanı sıra yine Emîn Mürsî Kandil Bek'in gayretiyle Kahire'nin kalabalık semtlerinde belli bir ihtiyaca cevap verecek şekilde sayısı yediyi bulan ek kütüphaneler kurulmuştur. Bunlar ez-Zâhir, ez-Zeytûn, Hulvân, Şobra, el-Fen, Meberrâtü'l-melîk Fuâd, el-Fârûkıyye kütüphaneleridir.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye 1945'ten beri her yıl binlerce cilt kitap girmektedir. Ayrıca dünya kütüphanelerinde mevcut nâdir eserlerin ve papirüslerin mikrofilm, fotoğraf vb. usullerle birer nüshası temin edilmeye çalışılmaktadır. Değerli yazmalar için kataloglar hazırlanmaya başlanmıştır. Bu faaliyetlerin gerçekleşmesi için de kütüphaneye gelir sağlayan vakıflar kurulmuştur.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye dört ana bölümden oluşmaktadır. 1. Okuyucu Hizmetleri Bölümü. a) Kitapların muhafaza edildiği kısım. Asıl kütüphane bölümü olup burada Arapça ve yabancı dille yazılmış kaynak eserler bulunur. Bu bölüm, kitap ve süreli yayınlardan kütüphaneye gelen bütün matbu eserleri ihtiva eder ki bunlar kanun gereği kütüphaneye gönderilen basılı eserlerle mübâdele, satın alma ve bağış yolları ile sağlanan yayınlardan oluşur. Kütüphanedeki Arapça kitapların sayısı 463.115, yabancı dillerdekilerin ise 286.483 kadardır. b) Müracaat kitapları kısmı. Araştırmacı ve okuyucuların hizmetine sunulmak üzere Arapça ve diğer dillerde yazılmış bütün ilim dallarındaki kaynakları içeren eserler salonudur. Bu bölümün memurları, aslî kaynakları Dewey Onlu Tasnif Sistemi'ne göre tertip ve muhafaza görevini yapmaktadırlar. c) Özel koleksiyonlar kısmı. Çeşitli sanat dalları ile ilgili salon, mûsiki salonu ve görmeyenlerin okumasına mahsus özel salondan ibarettir. d) Süreli yayınlar kısmı. Arapça ve diğer dillerde yayımlanan periyodiklerle bir okuma salonundan oluşur. Arapça yayınların sayısı 3300, diğer dillerdeki periyodiklerin sayısı ise 2500 kadardır. e) Birleşmiş milletler neşriyatı kısmı. Mühendislik, tıp, endüstri, siyaset, ziraat, içtimaiyat ve iktisat gibi çeşitli alanlarda uzman araştırmacıları ilgilendiren bölümdür.

2. Yayın Değişimi (Mübâdele) Bölümü. Kütüphanenin mübâdele yoluyla zenginleştirilmesi için çalışan bu bölüm 1966 yılında kurulmuştur. Önceleri mübâdele bağlantılarının sayısı azdı, ancak zamanla muhtelif kısımlara bağlı 500'e yakın mübâdele organizasyonu gerçekleştirildi. Bunlar

Amerika, Rusya, Avrupa, Asya, Afrika ve Avustralya ile mübâdele kısımlarından meydana gelmektedir. Derleme kanunu gereğince ülkede basılan her türlü kitaptan ikişer nüsha, süreli yayınlardan ise üçer nüsha kütüphaneye gönderilmektedir. Kitap değişimi bu yayınların mükerrer nüshaları ile yapılmaktadır.

3. Teknik Hizmetler Bölümü. Bu birim sağlama, kataloglama ve yazmalar kısımlarını içine alır. Sağlama kısmı derleme (1954 tarihli derleme kanunu gereği yayınevleri tarafından kütüphaneye gönderilen eserler), hediye ve satın alma yolu ile gelen kitaplar, periyodiklere abone olma ve kayıt servisi gibi alt bölümlerden oluşur. Kataloglama bürosu dört kısma ayrılır: Arapça kataloglar bölümü, yabancı dillerdeki kataloglar bölümü, Şark katalogları bölümü ve bibliyografya bölümü. Yazmalar ve Mısır papirüsü kâğıtları bölümü çok değerli bir koleksiyona sahiptir. Kütüphanenin bugünkü mevcudu 57.469 Arapça, 2554 Farsça, 5154 Türkçe yazmaya ulaşmıştır. Ayrıca 6661 yazmanın filmi büyütülerek basılmıştır. Bunun yanında kütüphanede Arapça yazılmış 3000 adet papirüs ile deri üzerine yazılmış 5000 vesika ve değerli hat örneklerini ihtiva eden bir koleksiyon bulunmaktadır. Orijinal nüshaların korunması için yazmaların filme alınması projesine göre bunların çoğunun mikrofilm çekimi tamamlanmıştır.

4. Kütüphanecilik Hizmetleri Bölümü. Bu kütüphane ile Kahire ve diğer bölgelerdeki umumi kütüphanelerin kontrol ve koordinasyonundan sorumludur. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye müdürlüğüne önceleri yabancılar getirilmiş, ilk defa 1914 yılında Ahmed Lutfî es-Seyyid adında bir Mısırlı kütüphaneye müdür olmuştur.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'yi düzenleyen tâlimatnâme ve kanunların en önemlileri, 1870 yılında çıkan emirle 1871'de çıkarılan kanundur. Ayrıca 1889 yılında rahatça gelişebilmesi için Hidiv Tevfik tarafından müstakil bir kurum haline getirilmiştir. 1911'de Hidîviyye Kütüphanesi'nin biri idarî, diğeri teknik olmak üzere iki yönden düzenlenmesi hakkında bir kanun yürürlüğe girmiştir. 1937'de de kütüphanenin yeniden düzenlenmesi için bir kanun çıkarılmıştır. Bu kanunla bağlantılı olan tâlimatnâmelerin en önemlisi kütüphanenin 1938 tarihli iç tüzüğüdür. Ancak bu kanunun yine de yeterli olmadığı görülünce 1956 yılında yeni bir kanun yürürlüğe konmuştur.

Kuruluşundan bu yana kütüphanedeki çeşitli kitap ve bölümlerle ilgili kataloglar yayımlanmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Fihrisü'l-kütübi'l-mevcûde bi'l-Kütübhâneti'l-Hidîviyye (Kahire 1872-1873); Zeylü'l-Kütübhâneti'l-Hidîviyye (Kahire 1875); Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mahfûza bi'l-Kütübhâneti'l-Hidîviyye (I-VII, Kahire 1883-1891); Fihristü'l-kütübi't-Türkiyye (haz. Ali Hilmi ed-Dağıstânî, Kahire 1888); Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-mevcûde bi'd-Dâr (I-IX, Kahire 1924-1963); Fihristü mektebeti Kavala (I-IV, Kahire 1931); Fihristü mektebeti Mekrem (Kahire 1933); Fihrisü'l-kütübi'l-Fârisiyye (I-II, Kahire 1939); Fihristü'l-Hizâneti't-Teymûriyye (I-IV, Kahire 1947-1950); el-Kütübü'lletî iktenetha'd-Dâr 1948 (Kahire 1949); el-Kütübü'lletî iktenetha'd-Dâr 1949 (Kahire 1952); Fihristü'l-mahtûtât 1936-1955 (haz. Fuâd Seyyid, I-III, Kahire 1961-1963); Fihrisü'd-devriyyâti'l-ʿArabiyyeti'lletî tekteniha'd-Dâr (Kahire 1963); Fihrisü'l-mahtûtâti'l-Fârisiyyeti'lletî tektenîhâ Dârü'l-kütüb hattâ ʿâm 1963 (I-II, Kahire 1966); Fihrisü'l-mahtûtâti'l-ʿilmiyyeti'l-mahfûza bi-Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye (I-II, haz. David A. King, Kahire 1981-1986); Fihrisü'l-mahtûtâti't-Türkiyyeti'l-ʿOsmâniyye

elletî iktenethâ Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye münzü ʿâm 1870 hattâ nihâyeti 1980 (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

C. Zeydan, Târîh, II, 461-463; Ph. Di Tırâzî, Hazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-hâfikayn, Beyrut 1947, I, 191-197; M. Zeki Ören – Kasım Çelik, Mısır Millî Kütüphanesindeki Ocak-Şubat 1985 Kütüphanecilik Staj Raporu, İSAM Ktp., nr. 15.505; Abdüllatîf es-Sûfî, Lemehât min târîhi'l-kitâb ve'l-mektebât, Dımaşk 1987, s. 320-325; İzzet Yâsîn Ebû Heybe, el-Mahtûtâtü'l-ʿArabiyye: fehârîsühâ ve fihristühâ fî Cumhûriyyeti Mısri'l-ʿArabiyye, Kahire 1989, s. 231-251; "Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye", el-Muktetaf, II, Kahire 1951, s. 187-191; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 324-325; Ferîd Vecdî, DM, VIII, 82-88;Kâzım Yaşar Kopraman, "Ali Paşa Mübârek", DİA, II, 434.

Ali Es’ad Ali Rahmi

DÂRÜ’l-KÜTÜBİ’z-ZÂHİRİYYE

دار الكتب الظاهريّة

Suriye’de yazmalarıyla ünlü kütüphane.

1881’de Şam’da kurulan kütüphane, Memlük Hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Baybars’ın (ö. 1277) Emeviyye Camii’nin kuzeybatısına yaptırdığı Zâhiriyye Medresesi’nde faaliyete geçtiği için bu adla tanınmıştır. Kuruluşundan itibaren el-Mektebetü’l-umûmiyye, Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye, el-Mektebetü’l-ehliyyetü’z-Zâhiriyye gibi adlar alan kütüphaneye, Suriye’nin bağımsızlığını kazanmasından sonra 1947’de millî kütüphane olarak Dârü’l-kütübi’l-vataniyyetü’z-Zâhiriyye adı verilmiş ve bundan sonra kısaca Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye veya el-Mektebetü’z-Zâhiriyye şeklinde anılagelmiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Tâhir el-Cezâirî ve Selîm el-Buhârî gibi ilim adamları, Şam’ın çeşitli dönemlerde yaşadığı istilâ ve el değiştirmelerde yağmalanan medreselerindeki kıymetli kitaplardan geriye kalanların da gittikçe artan bir hızla Batı müze ve kütüphanelerine kaçırılmasına engel olabilmek için devletin yardımını sağlamaya çalışıyorlardı. Bu çabalar, 1878’de Dımaşk vilâyetine vali olarak tayin edilen Midhat Paşa zamanında semeresini verdi. Midhat Paşa, eğitim ve öğretimin gelişmesi için yeni medreseler açmak üzere Şam âlimlerinden teşekkül eden bir cemiyet kurdu (el-Cem‘iyyetü’l-hayriyye). Padişah II. Abdülhamid’in fermanı üzerine, Şam’da o zamana kadar ayakta kalabilen Zâhiriyye, Ömeriyye, Abdullah Paşa el-Azm, Süleyman Paşa el-Azm, Molla Osman el-Kürdî, Hayyâtîn, Murâdiyye, Şümeysâtiyye, Yagūşiyye, Evkaf ve Beytülhitâbe medreselerinde mevcut kütüphanelerden toplanan kitaplar, Seyyid Alâeddin Âbidîn’in başkan olarak görevlendirildiği bu cemiyet kanalıyla Zâhiriyye Medresesi’nin bünyesindeki Baybars’ın türbesine taşındı (1879). O tarihteki sayısı 1465 olan bu kitaplar için Tâhir el-Cezâirî’nin başkanlığında yürütülen çalışmalarla kataloglar hazırlandı ve böylece teşekkül eden kütüphane 1881’de el-Mektebetü’l-umûmiyye adıyla okuyucuya açıldı. Başlangıçta idarî bakımdan Evkaf Dairesi’ne bağlı olan kütüphane,

Osmanlılar'ın çekilmesinden sonra Dîvânü'l-maârif'e bağlandı; daha sonra da bu kuruluşun el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî adıyla bir akademiye dönüştürülmesi üzerine bu akademiye devredildi (1919). Bu tarihten sonra o güne kadar ilkokul olarak kullanılan medrese binası da kütüphanenin bünyesine dahil edildi ve kurumun geliştirilmesi, mevcut kitap sayısının satın alma, bağış, mübâdele gibi yollarla arttırılması yönüne gidildi. İlk müdür Tâhir el-Cezâirî ile ondan sonra gelenlerin büyük çabaları ve Şam'da bulunan bazı âlimlerin şahsî kitaplarını kütüphaneye bağışlamaları sonucu, 1928 yılında 13.000 olan kitap sayısı 1980'de 100.000 matbu ve 15.000 yazma esere ulaştı. Bu rakama birçok Doğu ve Batı dillerindeki dergileri de ilâve etmek gerekir. Okuyucuya ve araştırmacıya büyük imkânlar sunan Zâhiriyye Kütüphanesi'nde mevcut en eski yazma eserler, 226 (841) tarihli Mesâ ʾilü Ahmed b. Hanbel, 255 (869) tarihli Sünenü'n-Nesâ ʾî ile 443 (1051) tarihli Süveyd b. Saîd rivayetiyle gelen el-Muvatta ʾdır. Kütüphanede ayrıca, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin üyelerinden Ahmed Teymur Paşa'nın bağışladığı 482 adet altın, gümüş ve bakır sikke ile bazı değerli yüzüklerden oluşan bir koleksiyon da bulunmakta ve türbe kısmında teşhir edilmektedir.

el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'nin modern usullerle düzenlenmesi ve eserlerin yeniden kataloglanması için kütüphanecilik tahsil etmek üzere Avrupa'ya elemanlar gönderdi. Bunlardan Yûsuf el-Uş 1935'te müdür olunca kütüphanenin düzeninde önemli değişikliklere giderek iki okuma salonu yaptırdı ve birini genel okuyucularla öğrencilere, diğerini ise "telif salonu" adıyla müellif ve araştırmacılara tahsis etti. Bu arada eser isimlerine, müellif isimlerine ve konulara göre tertiplenmiş ayrıntılı kataloglarla "Tasnîfü'l-ulûm ve'l-maârifi'l-Arabiyye" adıyla İslâmî Arabî ilimlerin tasnifine dair bir müracaat kitabı hazırlatarak okuyucuların hizmetine sundu. Kataloglar hazırlanırken kitapların konuları on sekiz ana ve elli üç tâli gruba ayrıldı; meselâ Kur'ân-ı Kerîm ana grubuna mushaflar, kıraat kitapları, tefsir mukaddimeleri gibi tâli gruplar dahil edildi. Kitaplar raflara dizilirken de yerden tasarruf imkânı sağlayan ebatlara göre yerleştirme sistemi benimsendi ve her kitaba bir rumuzla bir numara verilip kartlarına işlendi.

Bugün Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki bütün yazmalar, nâdir eserler ve mükerrer kitaplarla Suriye'de basılmış olanlar, 1984'te kurulan Suriye millî

kütüphanesi Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye'ye nakledilmiş durumdadır. Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de kalan kitapların sayısı 70.000 civarındadır. Şehrin merkezi olan Emevîler Meydanı'ndaki büyük bir binaya yerleşen ve Suriye hükümetinin birçok yönden desteğiyle kurulan modern tesisleriyle okuyucuya ve araştırmacıya hizmet bakımından en yüksek seviyeye çıkmayı hedefleyen Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye tamamen Zâhiriyye Kütüphanesi'nin koleksiyonlarına, özellikle Arapça eserlere dayanmaktadır. Yıpranan nâdir kitapların hepsi onarılmış, ayrıca yazma eserlerin tamamı burada mikrofilme çekilmiştir. Bu arada bazı yabancı dillerdeki kitaplar da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'den buraya taşınmıştır. Bunlardan başka Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye, millî kütüphane olmasından ötürü ticaret amacını taşısın veya taşımasın Suriye'de basılan her monografiden beş nüsha ve her kitap serisinden yirmi nüsha edinmekte, ayrıca resmî

neşriyatı da toplamaktadır. Koleksiyonlardaki nâdide olmayan yayınların tamamı okuyucuya ödünç verilmektedir. Kütüphanenin birkaç büyük okuma salonunun yanında ayrıca tiyatro-sinema ve mikrofilm salonları, yazma eserlerle periyodiklere ayrılmış özel odaları ve iyi donanmış bir mikrofilm laboratuvarı bulunmaktadır. Kütüphanenin bibliyografya servisi biri monografiler, diğeri periyodikler için olmak üzere iki ayrı neşriyat yapar. 1984 yılını da ihtiva etmek üzere 1985'te basılan Suriye millî bibliyografyası, milletlerarası Dewey Onlu Tasnif Sistemi'ne göre hazırlanmış olup her monografinin başlığını, yazar veya nâşirinin adını, konusunu ve baskı yeri ile tarihini vermektedir. 1986'dan bu yana da (Suriye'de basılan süreli yayınların bibliyografyası) çıkmaktadır.

Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yazmalarla ilgili ilk katalog Yûsuf el-Uş tarafından hazırlanmış (1947) ve tarih kitaplarıyla ilgili bu katalogu daha sonraki yıllarda diğerleri takip etmiştir. Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye ana başlığıyla yayımlanan belli başlı kataloglar, ilgili oldukları dalları gösteren alt başlıkları ile şunlardır: ʿUlûmü'l-Kurʾân (1962, haz. İzzet Hasan); el-Fıkhü'ş-Şâfiʿî (1963, haz. Abdülganî ed-Dakr); eş-Şiʿr (1964, haz. İzzet Hasan); et-Tıb ve's-saydele (1969, haz. Sâmî Halef Hamârne); ʿİlmü'l-heyʾe ve mülhakātüh (1969, haz. İbrâhim el-Hûrî); el-Müntehab min mahtûtâti'l-hadîs (1970, haz. M. Nâsırüddin el-Elbânî); el-Felsefe ve'l-mantık ve âdâbü'l-bahs (1970, haz. Abdülhamîd Hasan); el-Coğrâfyâ ve mülhakātühâ (1970, haz. İbrâhim el-Hûrî); er-Riyâziyyât

(1973, haz. M. Salâh el-Âidî); et-Târîh ve mülhakātüh (I-II, 1393/1973, haz. Hâlid er-Reyyân); ʿUlûmü'l-lugāti'l-ʿArabiyye: en-Nahv (1973, haz. Esmâ el-Hımsî); ʿUlûmü'l-lugāti'l-ʿArabiyye: el-Luga--el-Belâga--el-ʿArûz-es-Sarf (1393/1973, haz. Esmâ el-Hımsî); et-Tasavvuf (I-II, 1398/1978, haz. Riyâz el-Mâlih); el-ʿUlûm ve'l-fünûnü'l-muhtelife ʿinde'l-ʿArab (1400/1980, haz. Mustafa Saîd es-Sabbâğ); el-Fıkhü'l-Hanefî (I-II, 1401/1980-1981, haz. M. Mutî el-Hâfız); et-Tıb ve's-saydele (I-II, 1401/1981, haz. Salâh Muhammed el-Hayemî); el-Edeb (I-II, 1402/1982, haz. Riyâz Abdülhamid Murad); ʿUlûmü'l-Kurʾâni'l-Kerîm (1983, haz. Salâh Muhammed el-Hayemî); el-Mecâmîʿ (I-II, 1984-1986, haz. Yâsîn Muhammed es-Sevâs). Ayrıca el-Fihrisü'l-ʿâm li-mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (1987, haz. Salâh Muhammed el-Hayemî) adıyla bir de genel katalog hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris, Dımaşk 1988, s. 348-359; Ph. Di Tırâzî, Hazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-hâfikayn, Beyrut 1947, I, 130-137; Esmâ el-Hımsî, el-Medresetü'z-Zâhiriyye: Dârü'l-kütübi'l-vataniyye, Dımaşk 1387/1967, s. 9, 10, 14, 19, 21, 35, 36, 64-65, 66-67, 68; C. Zeydan, Âdâb, II, 478-481; Muhammed Kürd Ali, Hıtatü'ş-Şâm, Dımaşk 1403/1983, III, 199-202; E. C. Filstrup, "The Syrian National Library", International Associations of Orientalist Librarians, Michigan 1986, s. 18-19; Abdüllatîf es-Sûfî, Lemehât min târîhi'l-kitâb ve'l-mektebât, Dımaşk 1987, s. 339-348; İzzeddin et-Tenûhî, "Hafletü Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye", MMİADm., XV/9-10 (1937), s. 379-387; Yûsuf el-Uş, "et-Tanzîmâtü'l-cedîde li-Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye", a.e., s. 391-393; Ahmed el-Cündî, "Dârü'l-kütübi'l-vataniyyeti'z-Zâhiriyye fî Dımaşk", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye, IV/8, Riyad 1980, s. 106-107.

Tâlib Yâzîcî

DÂRÜ'l-MAHFÛZÂTİ'l-UMÛMİYYE

دار المحفوظات العموميّة

Mısır devlet arşivi.

XVI. yüzyılın başından günümüze kadar Mısır hükûmetlerinin idarî arşiv malzemelerini ihtiva eder. Bu arşiv önce Kahire Kalesi'nde Defterhâne denilen özel binada, daha sonra bir bölümü Âbidîn Sarayı'nın bazı binalarında muhafaza edildi. Mısır'ın 1517'de Osmanlılar tarafından fethinden itibaren Mısır eyaletinin ve divanının belge, kayıt, defter ve sicillerini saklayan ve XIX. yüzyıl başlarında Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve halefleri devirlerinde muhtar bir vilâyet hüviyetini kazanan Mısır'ın devlet kuruluşlarının ve taşra teşkilâtının arşiv malzemelerini bünyesinde toplayan bir müessese idi. XIX ve XX. yüzyıl boyunca Mısır bürokrasisinde oluşan evrakın önemli bölümü Kahire'de Âbidîn Sarayı'nda korundu.

Osmanlı fethinden itibaren Kahire Kalesi'nde Mısır eyalet arşivinin muhafaza edildiği bir defterhâne teşekkül etmiş ve buraya eyaletin arazi kayıt defterleri, ocakların tayin ve maaş sicilleri, resmî yazışmalar, İstanbul'dan gelen emirler, fermanlar, beratlar, Mısır valilerinin emirleri, malları müsâdere edilen görevlilerin evrakı konulmuştu. Ayrıca Defterhâne'ye Memlükler dönemine ait az sayıda belge ve sicil de intikal etmişti. Ancak bunların tamamı bugüne ulaşmadı. Defterhâne 1235 (1820) yılında büyük bir yangın geçirdi ve birçok malzeme yok oldu. Osmanlı ferman ve emirlerini ihtiva eden defterlerin önemli bir kısmı da bu yangından etkilendi. Yangından kurtarılabilen malzemeleri toplayıp Mısır arşivini yeniden düzenlemek için Mehmed Ali Paşa tarafından kalede yeni bir defterhâne binası yaptırıldı. Binanın inşası Zilkade 1244'te (Mayıs 1829) bitirildi. Tek katlı, kesme taştan kırk bir depoyu ihtiva eden, sağlam duvarları, iç avluya bakan pencereleriyle yeni defterhâne tehlikelere karşı muhkem bir bina olarak inşa edilmişti. Kapısındaki 1244 tarihli kitâbesinin bir beytinde, "Mısır defterlerinin hıfzı için yaptırdı/İşte bak böyle metîn

nâdire defterhâne” ibaresi yer alır. Defterhâne’nin eski bir mezarlığın yerinde veya Baybars’ın inşa ettirdiği dârüladl mahallinde yaptırıldığı rivayet edilir.

İdarî yazışmalarda, diğer dairelerdeki ve taşradaki arşiv servislerinden ayırmak maksadıyla burası için Defterhâne-i Umûmiyye adı kullanıldı. Yeni Defterhâne’nin idaresi, Hoca Hannâ tarafından hazırlanan 19 Ocak 1830 tarihli ilk nizamnâmesine göre (el-Vekāyiʿu’l-Mısriyye, 17 Şâban 1245/11 Şubat 1830) bir emine verildi. İlk emin Râgıb Efendi oldu. Onun emrinde bir başkâtip ve altı kısım şefi ile çeşitli memurlar görevlendirildi; bütün personel 100 kişi civarındaydı. Bu altı kısım Aşağı Mısır, Orta Mısır, Yukarı Mısır, devletin idarî kısmı, kabul, tevzi ve tasnif kısmı, personel ve muhasebe bölümlerinden oluşuyordu. Hariciye Nezâreti dışında bütün nezâretler yazışmalarını arşiv idaresine teslim etmekle yükümlüydüler. Ayrıca taşra yönetimleri de arşivlerini belli bir süre sonra Defterhâne’ye gönderdi. Mehmed Ali Paşa’nın arşiv reformu sıkı bir merkezîleşme politikası güttü.

Daha sonraki yıllarda Defterhâne-i Mısriyye ve Dârü’l-mahfûzâti’l-Mısriyye de denilen Mısır arşivi önce Dahiliye Nezâreti’ne, ardından Maliye Nezâreti’ne bağlandı (17 Nisan 1905). Tapu kadastro, nüfus, askere alma kayıtları, Mısır halkının bütün doğum ve ölüm sicilleri burada saklandı.

7 Zilhicce 1262’de (26 Kasım 1846) arşiv idaresinin bağlanacağı esasları ortaya koyan ayrıntılı bir kanun çıkarıldı. Bu kanun Defterhâne-i Umûmiyye’de devamlı saklanacak belgeler ve kayıtlarla değişen süreler sonunda ayıklanacak olanlar hakkında hükümler getirdi. Sürekli muhafaza edilecekler Mısır valilerinin emirleri, nizamnâme ve kanunlar,

senedat makbuzları, ab‘âdiyye senetleri (işlemek mecburiyetiyle verilen vergiden muaf topraklar), şürûtnâmeler, antlaşmalar, emlâk-i mîrî hüccetleri, valinin mührünü taşıyan kadastro planları, kadastro defterleriydi.

Ancak merkezî arşiv sistemi sebebiyle belge yığınları giderek endişe verici tarzda arttı. Mahallî idareler, işlemi bitmiş kayıt ve dosyaları Defterhâne’ye yolladılar. 1889’da Arşiv Komisyonu’nun kararına uygun olarak bir tasfiye

yapıldı. Belgelerin artması yine sürdüğünden Defterhâne tıkanma noktasına geldi. 1927'de bazı malzemeler, kalede eski darphânenin yerindeki sekiz depoya taşındı ve ayıklamalar yapıldı. Âbidîn Sarayı'nın bazı bölümleri de arşive tahsis edildi.

Osmanlı idaresindeki Mısır'dan günümüze intikal eden arşiv malzemesi, türleri bakımından defterler (defâtir) ve müstakil belgeler (evrak) olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Mısır arşivlerinde muhtelif depolarda dağılmış ve oldukça önemli kayıplara uğramış olan Türkçe belgeler, Mart 1926'dan itibaren Fransız Türkologu Jean Deny tarafından bir depoda toplanmış, tasnif ve katalogu yapılmış, envanteri bir büyük cilt halinde basılmıştır (Sommaire des archives turques du Caire, Caire 1930). 1294 (1877) yılına kadar olan rûznâmeler Türkçe bölümündedir. Mehmed Ali Paşa dönemine ait bazı askerî maaş defterleri ise mevcut değildir.

Mısır'ın Avrupa devletleriyle olan yoğun siyasî ve ekonomik münasebetleri sebebiyle arşivde Türkçe ve Arapça dışında Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Almanca belgeler bulunmaktadır. Özellikle XX. yüzyılda Avrupa'nın önemli arşivlerindeki Mısır'la ilgili malzemelerin kopyaları temin edilerek arşivin zenginleştirilmesine ve tamamlanmasına çalışılmıştır. Dârü'l-mahfûzât'ta ayrıca planlar, resimler, fotoğraflar gibi farklı malzemeler de vardır. Mısır'la ilgili olup kaybolmuş veya tahribe uğramış İstanbul'dan gönderilen emir ve fermanları, Başbakanlık Arşivi'ndeki Mühimme Defterleri'nde ve Mühimme-i Mısır (1119-1333/1707-1915) defter serilerinde bulmak mümkündür.

Mısır Meliki Fuâd zamanında Avrupalı tarihçilere Mısır tarihi yazdırılırken Mısır arşivlerinden de geniş ölçüde faydalanılmış, Mısır valilerine gönderilen fermanlar yayımlanmıştır.

23 Temmuz 1952 isyanından ve Mısır'da rejim değişikliğinden sonra 1954 yılında bir kanun çıkarılarak Dârü'l-vesâiki't-târîhiyyeti'l-kavmiyye kuruldu. Dârü'l-mahfûzâti'l-umûmiyye ve el-Vesâik fi'l-vatani'l-Arabiyye buraya devredilip çeşitli dillerdeki belgeler de ilâve edildi. Önemli belge gruplarını vali divanının belgeleri, vesâik-i hâssa (1965'ten sonra Dârü'l-vesâik'ten nakledilen yeni belgeler), Hicaz ve Basra'ya gönderilen vesâik-i hâssa, emîrü'l-haclıkla ilgili belgeler, XIX. yüzyılda divan hükümleri

belgeleri, fermanlar ve emirler, Arabî (Urâbî) isyanı belgeleri, siciller, 1882'de İskenderiye'nin işgali hakkında takrirler, Fransa'nın Mısır'ı işgali belgeleri, Süveyş Kanalı belgeleri, Ezher belgeleri, Memlük ve Osmanlı emîrleri ve sultanları belgeleri ve önemli şahsiyetlerin yazıları oluşturmaktadır.

Hanefî ve Mâlikî kadılarının mahkeme kayıtlarını ihtiva eden sicilleri el-Mahkeme li'l-ahvâli'ş-şahsiyye'de korunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Hayret Efendi es-Sivâsî, İnşâ-i Hayret Efendi, Bulak 1241/1825 (1820 yangınından sonra hazırlanan Osmanlı belgelerini ve hüküm kayıtlarını içerir); el-Vekāyiʿu'l-Mısriyye, Kahire 17 Şâban 1245/11 Şubat 1830; Talamas Bey, Recueil de la correspondance de Mohamed Ali, Khédive d'Egypte, Caire 1913; J. Deny, Sommaire des archives turques du Caire, Caire 1930; Mecmûʿatü'l-fermânâti'ş-şâhâniyye, es-sâdıra ilâ vülâtı Mısr ve hidîvihâ (nşr. Haim Nahoum), Kahire 1933; Recueil de Firmans impériaux ottomans adressés aux valis et khédives d'Egypte, 1006 H-1322 H. (1597-1904), Caire 1934; Muhammed Ahmed Hüseyin, Archives, A Study on Historical Documents, Caire 1954, s. 58-103; Salim Abud el-Âlûsî – Muhammed Mahcûb Mâlik, el-Arşîf, Bağdad 1399/1979, s. 37-38; Muhammed Seyyid Mahmûd, XVI. Asırda Mısır Eyâleti, İstanbul 1990, s. 13-14; S. J. Shaw, "Cairo's Archives and the History of Ottoman Egypt", Report on Current Research, Spring 1956, s. 59-72; a.mlf., "Dār al-Mahfūzāt al-ʿUmūmiyya", EI² (Fr.), II, 131.

Atilla Çetin

DÂRÜDDARP

(bk. DARPHÂNE)

DÂRÜLACEZE

دار العجزه

Kimsesiz çocukları, yaşlı ve muhtaçları barındırmak amacıyla 1896'da İstanbul'da açılan bir hayır kurumu.

Dilencilikle mücadele yolunda atılmış önemli bir adım olan Dârülaceze'nin gerçek bânisi Sultan II. Abdülhamid'dir. Abdülhamid, 8 Şâban 1307 (30 Mart 1890) tarihli bir irade ile sokaklarda dilenmekte olan kimsesiz çocukları, sakat erkek ve kadınları hem dilenme zilletinden kurtarmak, hem de eğitim ve bakımlarını sağlamak üzere bir yer ayrılmasını, bu hususta alınacak tedbirlerin ve yapılacak projelerin en kısa zamanda kendisine bildirilmesini istedi. Hükümetin konu ile ilgili çalışmaları devam ederken Abdülhamid, doğum günü olan 16 Şâban 1307 (7 Nisan 1890) tarihinde çıkardığı ikinci bir iradede kurulacak müessesenin adının "dârü'l-aceze" olacağını bildirdi. 22 Şâban 1307 (13 Nisan 1890) tarihli bir resmî tebliğ yayımlanarak padişahın iradesiyle bir dârülacezenin kurulacağı ilân edildi. Konu Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi'nde müzakere edilerek karara bağlandı. Buna göre çalışmaya muktedir oldukları halde dilenciliği meslek edinenler memleketlerine gönderilecek, sakat ve kimsesizler için bir dârülaceze inşa edilecekti. Buraya alınacak kişilerde din ve milliyet farkı gözetilmeyecekti. Kimsesiz ve sakat oldukları halde dârülacezeye başvurmayıp dilenmekte ısrar edenler ise hapis cezası ile cezalandırılacaktı. Ülkenin diğer büyük şehirlerinde de acezehâneler kurulacak ve Dârülaceze Nizamnâmesi oralarda da uygulanacaktı. Ayrıca dârülacezenin yerini belirleyip inşaatını yapmak üzere patrikhâne ve hahamhâne temsilcilerinin

de katılmasıyla bir komite oluşturulacaktı.

Bu kararları aynen benimseyen hükümet, durumu 4 Ramazan 1307 (24 Nisan 1890) tarihli tezkire ile padişaha bildirdi. Maliye Nâzırı Agop Paşa'nın başkanlığında İstanbul'da malî kurumların yöneticilerinden, bankerlerden ve ticaret odası başkanından oluşan on altı kişilik bir komisyon kurularak derhal çalışmalara başlandı. Komisyon dârülaceze için

yardım toplanmasına ve her türlü hediyenin kabul edilmesine karar verdi. İlk hediyeyi padişah verdi. On sekiz parça değerli eşyadan oluşan bu hediye satılarak 7000 altın lira elde edildi. Padişah ayrıca 10.000 lira da nakit olarak verdi. Komisyon 50.000 liralık yardım makbuzu bastırarak hayır sahiplerine dağıttı. Böylece inşaat başlamadan 70.000 liradan fazla bir para toplanmış oldu.

1890-1892 yılları dârülacezenin kurulacağı yer, planlarının yapılması ve inşaat masraflarının teminiyle geçti. İnşaat için kararlaştırılan Yenibahçe çayırını beğenmeyen padişah sakin ve havadar bir yer bulunmasını istedi. Bunun üzerine Kâğıthane sırtlarındaki bugünkü yer tesbit edilerek kamulaştırıldı. Binaların planı seraskerlik inşaat dairesine sipariş edildi. Kimsesizlerin kalacağı odalarla sanatkâr olarak yetiştirilecek çocuklara mahsus birçok atölye, bir cami, bir kilise ve bir havranın inşaatı için çıkarılan 100.000 liralık tahminî hesap yapılan eksiltmeden sonra 70.000 liraya indi. İnşaat, ihaleye katılan pek çok mimar arasında Tersâne-i Âmire kalfası Vasilaki Efendi'ye ihale edildi ve 29 Teşrînievvel 1308'de (10 Kasım 1892) Dahiliye Nâzırı Halil Rifat Paşa tarafından binaların temeli atıldı.

Dârülaceze inşaatı devam ederken açılıştan sonra uygulanmak üzere 1895'te bir nizamnâme hazırlandı. On maddeden oluşan nizamnâmeye göre kimsesiz sakatlarla geçimini sağlayamayan kimseler dârülacezeye kabul edilecekti. Erkek ve kadınlar ayrı ayrı koğuşlarda kalacak, bunlar mensup oldukları dine göre eğitim görecek ve bakımlarına itina edilecekti. Ayrıca biri erkeklere, diğeri kadınlara ait olmak üzere iki hastahane yaptırılacaktı. Dârülacezenin idaresi, Dahiliye Nezâreti'nce seçilerek sadârete bildirilen ve sadrazam tarafından padişaha arzedildikten sonra iradesi alınmak suretiyle tayin edilecek bir heyete verilecekti. Fahrî olarak çalışacak bu yedi kişilik heyette şehremâneti, şeyhülislâmlık ve Evkaf Nâzırlığı memurları arasından seçilecek birer kişiyle Rum, Ermeni, Katolik ve Mûsevî cemaatleri tarafından uygun görülecek kimseler bulunacaktı. Heyetin görevleri dârülacezenin iç tüzüğü ile belirlenecekti. Nizamnâmede dârülacezenin gelir kaynakları da sayılıyordu. Bunlar gramajı düşük olduğu için belediyelerce el konulmuş ekmeklerin bedeli, tiyatro biletlerine eklenecek 20'şer ve 40'ar paralık pulların sağlayacağı gelir, mâbed kapılarına konulan yardım sandıklarından elde edilecek paralar, halkın bağışları, verilen

imtiyazlardan alınacak paralar ve idare heyetinin bulacağı Bâbıâli'ce uygun görülecek diğer kaynaklardı. Nizamnâme Dahiliye Nezâreti tarafından uygulanacaktı.

Yine 1895 yılında çıkarılan dârülacezenin iç tüzüğünde ise bu kurumun teşkilâtı, çalışma şekli, kabul şartları ve uygulanacak cezalar belirlenmektedir. Yirmi dört maddeden oluşan iç tüzüğe göre dârülacezenin bir müdürü ve müdür muavini, muhasebecisi ve yardımcısı, başkâtibi, bir kâtibi, bir imamla bir müezzini, Katolik, Ortodoks ve Gregoryen mezhebinden üç papaz, bir haham, müslim ve gayri müslim çocukları okutmak için iki ayrı öğretmen, çeşitli sanatları öğretecek yeteri kadar usta, kadın ve erkekler için iki başhademe bulunacaktı. Dârülaceze içindeki hastahaneler için bir başhekim, iki hekim, iki cerrah, iki eczacı, bir hastalar ağası ile koğuşlar, hastahaneler ve diğer daireler için lüzumu kadar hademe bulunacaktı. Üst yöneticiler Dahiliye Nezâreti'nce seçilerek sadrazamlığa bildirilecek, uygun görülürse padişaha arzedilerek iradesi çıktıktan sonra tayinleri yapılacaktı. Dârülacezeye kabul şartları da tüzükte belirtilmişti. Kimsesiz ve sakat vatandaşlar sokaklardan incitilmeden zâbıtaca toplanacak, bulaşıcı hastalığı olanlar ayrı koğuşlara alınacak, hasta olmayanlar yıkanıp giydirildikten sonra koğuşlara konulacak, cüzzamlılar ve deliler ise kabul edilmeyecekti. Dârülacezeye alınanlar için kadın ve erkeklere mahsus ayrı ayrı imalâthaneler kurulacak, çalışma gücü olanların burada ürettikleri mallar sergilerde ve ramazan ayında Beyazıt Camii avlusunda satılacak, elde edilen paranın üçte biri dârülacezeye gelir kaydedilecek, üçte ikisi sanatkârlar arasında paylaştırılacaktı. Hiç kimse izin almadan dışarıya çıkamayacak, yakınlarıyla görüşme izne bağlı olacaktı.

Üç yıldan fazla süren inşaat devresinden sonra Dârülaceze 17 Şâban 1313/20 Kânunusâni 1311 (2 Şubat 1896) günü Sadrazam Halil Rifat Paşa tarafından hizmete açıldı. İlk önce 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın sokakta bıraktıklarından artakalan ve Haseki Hastahanesi'nde barındırılan 150 kadar kadın buraya nakledildi. Bu müessese bir idare binası, ikisi erkeklere, ikisi kadınlara ait olmak üzere dört aceze pavyonu, 200 yataklı bir hastahane, bir yetimhane, çamaşırhane ile hamam gibi hizmet binaları ve el sanatları ile ilgili imalâthaneler, fırın ve mâbedlerden (cami, kilise ve havra) oluşan bir kompleksti. Dârülaceze'de sıfır-yedi yaş grubu çocuklar

için bir de süt emzirme yeri (ırda‘hâne) açıldı. Terkedilmiş çocuklar burada büyütülüyordu. Yedi yaşına basanlar ise erkek veya kız yetimhanesine konuluyordu. Yetimhanedeki çocukların eğitimi için Dârülaceze'de bir de okul açılmıştı. Başlangıçta otuz yedi erkek ve yirmi sekiz kız çocuğu okumak istediğini bildirdi; aynı zamanda yedi erkek çocuk da Kur'an hıfzına başlatıldı. Okumak istemeyen çocuklar, Dârülaceze içinde açılan imalâthanelerde

çalışarak bir sanat öğrenmeye mecbur tutuluyordu; bunlar günde altı saat çalışıyorlardı. Okula yazılan çocuklar ise günde iki saat ders görüyor, dört saat de imalâthanelerden birinde sanat öğreniyorlardı. Okulu bitirenler, dört yıl daha aynı sanat dalına devam ederek sanattan da diploma almak zorundaydılar. Dârülaceze'nin açıldığı 1896'dan 1907 yılına kadar kırk sekiz kişi buradan diploma aldı, altı kişi de hâfız oldu. Bu tarihte okula 130 erkek ve 22 kız öğrenci kayıtlı bulunuyordu.

Kendi imkânları ile ihtiyaçlarını sağlama prensibine göre çalışan Dârülaceze, imalâthanelerinde ürettiği malların gelirini arttırmak için 1895'te bir tâlimatnâme çıkardı. Buna göre gücü yeten herkesin imalâthanelerde çalışması ve her bir imalâthanenin gelir ve giderlerinin hesaplanması bir esasa bağlandı. Dârülaceze imalâthanelerinin faaliyetleri hafta sonlarında müdürlüğe rapor edilirdi. Her üç ayda bir muhasebece hesapları çıkarılır, geçmiş yıllardaki ayların hesaplarıyla karşılaştırılır ve bir defter halinde dâimî komisyona bildirilirdi. Komisyon da mütalaasını Dahiliye Nâzırlığı'na iletirdi. Dârülaceze'de faaliyet gösteren belli başlı imalâthaneler halıcılık, dokumacılık, terzilik, çorapçılık, kunduracılık, marangozluk, demircilik ve fotoğrafçılıktı.

Dârülaceze'nin idaresi ilk açılışında Dahiliye Nezâreti'ne verildi. Daha sonra belediyeye (1908) ve oradan da Müessesât-ı Sıhhiyye Müdüriyeti'ne (1910) geçti. Bu kurumun kaldırılması üzerine tekrar Dahiliye Nezâreti'ne bağlandı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti kurumun idaresini ele aldıysa da 1925'te tekrar belediyeye verildi. Dârülaceze bugün de İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yönetilmektedir. Kuruluşundan bu yana din ve milliyet farkı gözetmeksizin yaklaşık 28.000 çocuğu ve 42.000 kimsesiz, yaşlı, güçsüz ve sakatı himaye eden Dârülaceze günümüzde de (1993) 767 muhtaç kişiye hizmet

vermektedir. Zaman içinde üretime yönelik özelliğini kaybeden ve kuruluşundaki gelir kaynaklarının pek çoğundan mahrum kalan kurum himayeye muhtaç hale gelmiş olup ancak hayır severlerin yardımlarıyla hizmetlerini sürdürebilmektedir. Mayıs 1991'de kurulan Dârülaceze Vakfı'nın başlatmış olduğu yenileme çalışmaları sayesinde müessesenin bazı bölümleri elden geçirilerek daha iyi hizmet verecek hale getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ehâsin-i Müessesât-ı Hayriyye-i Hilâfet-penâhîden Dârülaceze, İstanbul 1324; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, IV, 504-565; R. Ekrem Koçu, Dârülaceze (1875-1974), İstanbul 1974; a.mlf., "Dârülaceze", İst.A, VIII, 4242-4245; TA, XII, 317; ML, III, 405.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

DÂRÜLADL

دار العدل

Meşrû yönetimin hâkimiyet ve idaresi altındaki ülke için kullanılan fıkıh terimi.

(bk. DÂRÜLBAĞY)

DÂRÜLAHD

(bk. DÂRÜSSULH)

DÂRÜLBÂB

(bk. KAZVİN)

DÂRÜLBAĞY

دار البغى

Meşrû devlet başkanına karşı ayaklanan âsilerin hâkim olduğu topraklar için kullanılan terim.

İslâm dininde meşrû devlet başkanına itaat gerekli görülmüş, ona karşı ayaklanmak ve savaşmak haram kılınmıştır (en-Nisâ 4/59). Müslümanlardan bir topluluğun, kendilerince geçerli bir delile dayanarak siyasî bir maksatla meşrû yönetime baş kaldırması ve müstakil bir bölgede hâkimiyet kurmalarına bağy, bu kimselere bugāt (tekili bâğī) veya ehl-i bağy denir. İsyancıların hâkim olduğu ülke veya bölge dârülbağy, meşrû yönetimin hâkimiyet ve kontrolü altındaki ülke veya bölge dârüladl ve burada yaşayanlar da ehl-i adl diye adlandırılır. İsyan hareketi siyasî bir maksatla değil yönetimin zulüm ve haksızlığı sebebiyle ortaya çıkmışsa isyancılar bâğī sayılmazlar. Bu durumda yönetimin zulümden vazgeçerek onlara adaletle davranması gerekir. Öte yandan hareketleri kendilerince geçerli bir sebebe dayanmakla birlikte mevcut yönetimi devirme amacı taşımayan veya böyle bir amacı olmakla birlikte kendilerini savunacak güce sahip bulunmayan isyancılar da bugāt sayılmazlar; bu kimselere İslâm hukukunda yol kesicilerin tâbi olduğu hükümler uygulanır (bk. EŞKIYA).

Hukuken muharip statüsünde kabul edilen âsilerle, isyandan vazgeçip itaat edinceye kadar savaşılır (el-Hucurât 49/9). İki tarafın savaş sırasında birbirlerinin can ve mallarına verdikleri zararlar Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihleriyle Şâfiî mezhebindeki sahih rivayete göre tazmin edilmez. Ayaklanma ve çatışmadan önce veya sonra can ve mala verilen zararlar ise tazmin edilir. Muharip isyancılarla yapılan savaşın tâbi olduğu hükümler, bu konuda fukaha arasında bazı cüzî görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte, birçok yönden muharip gayri müslimler ve mürtedlere uygulanan hükümlerden farklıdır (bk. BAĞY). Ayrıca onlarla meşrû idare arasındaki savaş hali müslümanların bir iç meselesi olup yabancı ülkelerin âsilere yardım etmeleri düşmanca münasebetlere teşebbüs sayılır.

Âsilerin hâkimiyeti altında bulunan dârülbağy dârülislâmın bütünü içinde mütalaa edilir. Bu sebeple dârüladl ile dârülbağy arasında ülke ayrılığı mevcut değildir. Ancak yönetim ayrılığı birtakım hukukî sonuçlar doğurur. Buna göre bâgīlerin hâkim olduğu yerlerdeki idarî icraat ve cezaî uygulamalar geçerli kabul edilir. Topladıkları zekât, haraç ve cizye gibi vergiler mükelleflerden yeniden alınmaz. Ancak zekâtı ve öşürleri harcanması gereken yerlere sarfetmedikleri anlaşılırsa dârülbağy meşrû yönetimin eline geçtiğinde mükelleflerden bu zekât ve öşürleri yeniden ödemeleri dinen istenir, fakat hukuken zorlanamazlar. Âsilerin yönetim ve hâkimiyetleri meşrû sayılmadığı halde umumun menfaatine yönelik bu nevi tasarrufları zarureten geçerli kabul edilmiştir.

Âsi yöneticilerin kadı tayini de câiz ve geçerlidir. Hâkimiyetleri altındaki bölge meşrû idarenin eline geçtiğinde bu kadıların verdiği hükümlerden meşrû olanlar infaz edilir, olmayanlar ise durdurulur. Bâgīlerin eline geçen topraklarda meşrû idarece tayin edilmiş kadılar azlolunmuş sayılmazlar. Ancak görevden alınırlarsa bu tasarruf geçerli olup âsilerin mağlûbiyeti halinde meşrû yönetim tarafından yeniden görevlendirilmedikçe verecekleri hükümler infaz edilmez.

Hanefîler’e göre dârülbağyde işlenen suçlara cezaî hükümler uygulanmaz. Çünkü meşrû yönetime ait hâkimiyetin kesintiye uğradığı bu topraklarda suçun işlendiği sırada cezayı uygulama imkânının bulunmayışı, daha sonra da cezaî

takibata engel teşkil eder. Nitekim aynı sebeple dârülharpte işlenen suçlara da ceza hukuku hükümleri uygulanmaz. Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre ise gerek dârülbağy gerekse dârülharpte işlenen suçlar cezayı gerektirir, bu hususta yer ve ülke ayrılığının tesiri yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Sahnûn, el-Müdevvene, II, 47-48, 50; Mâverdî, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, Kahire 1966, s. 61; Ebû Ya‘lâ, el-Ahkâmü’s-sultâniyye, s. 39-40; Şîrâzî, el-

Mühezzeb, II, 218-222; Serahsî, el-Mebsût, V, 51; IX, 204; X, 100, 130-136; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 34, 45, 71, 80, 141-142, 168; İbn Kudâme, el-Mugnî, VII, 351; X, 49-52, 61-62, 68, 70; İbn Abdüsselâm, Kavâʿidü'l-ahkâm, Kahire, ts., I, 68, 91; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-kadîr (Kahire), V, 333-342; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü'l-muhtâc, Kahire 1315, IX, 69; Haraşî, Şerhu Muhtasarı Halîl, VIII, 60-62; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 149, 283-285; III, 307-308; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, III, 193, 309-313; IV, 305; Haccâvî, el-İknâʿ, Kahire 1351, IV, 292-297; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Dârulislâm-Dârulharb, İstanbul 1991, s. 203-211.

Ahmet Özel

DÂRÜLBEDÂYİ

دار البدايع

İstanbul Belediyesi’ne bağlı bugünkü Şehir Tiyatroları’na kuruluşundan 1931 yılına kadar verilen ad.

Aslı Dârü’l-bedâyi-i Osmânî olan ve “güzellikler evi” anlamına gelen bu isim Ali Ekrem (Bolayır) tarafından konulmuştur. Dârülbedâyi 1931’de Şehir Tiyatrosu, semt tiyatroları açıldıktan sonra da Şehir Tiyatroları adını almıştır.

Avrupaî kültüre değer veren İstanbul Belediye Başkanı Cemil Paşa (Topuzlu) ünlü tiyatrocu André Antoine’ı Fransa’dan İstanbul’a getirterek bir konservatuvar kurulmasına ön ayak oldu. 28 Haziran 1914’te İstanbul’a gelen Antoine’ın başında bulunacağı okul bir yandan tiyatro eğitimi, öte yandan da müzik eğitimi yapacaktı. Belediye bütçesinden 12.000 frank ayrılarak üç ay için çağrılan Antoine, kuruluş hazırlıklarıyla birlikte ders programını ve giriş imtihanlarını yaptı. İmtihanlara başvuran 8’i hanım 197 kişi arasında başta Muhsin Ertuğrul olmak üzere Ali Naci (Karacan), Peyami Safa, Halit Fahri (Ozansoy), Behzat Hâki (Butak), Celâl Sahir (Erozan), Emin Beliğ (Belli), Ahmet Muvahhit, İ. Galip (Arcan), Fikret Şadi, Raşit Rıza (Samako) gibi tanınmış kişiler de vardı. Ancak I. Dünya Savaşı’nın çıkması üzerine Antoine, Fransa’nın karşısında yer alan Osmanlı Devleti’nin başşehrinden ayrılmak zorunda kaldı.

Derslerin başlayacağı sırada Antoine’ın gitmesiyle Dârülbedâyi’in açılışı ertelendiyse de onun yardımcısı olan Reşat Rıdvan, Dârülbedâyi teşebbüsünün sonuçsuz kalmaması için kamuoyunda yankı uyandıracak bir açılış töreni düzenlenmesi işine girişti. Aynı yılın kasım ayında düzenlenen törende Türk ve Batı müziğinden örnekler çalınarak açılış yapıldı. Fakat bu başlangıç yeterli olmadı ve kurum kısa bir müddet sonra resmen kapandı. Cemil Paşa’dan sonra belediye başkanı olan İsmet Bey (Canpolat), otuz yedi maddelik bir yönetmelik hazırlatarak konuyu yeniden gündeme getirdi. Yönetmeliğe göre Dârülbedâyi sadece bir okul değil aynı zamanda temsiller

verecek bir tiyatro topluluğu olacaktı. Ancak kısa bir süre için verilen derslerden sonra Dârülbedâyi giderek okul hüviyetinden çıktı ve sadece temsiller veren bir tiyatro oldu. Oyunculuk eğitiminden çok oyun hazırlama işine girişildi. Mınakyan'ın denetiminde Şehzadebaşı'ndaki Ferah Sahnesi ile Kuşdili Çayırı Tiyatrosu'nda yedi sekiz oyun birden çalışılmaya başlandı. İlk temsil 20 Ocak 1916 gecesi, Hüseyin Suat'ın (Yalçın) Emile Fabre'dan Çürük Temel adıyla uyarladığı La Maison d'Argile oldu.

1916-1926 arasındaki on yıl, kurumun her an dağılma tehlikesiyle karşılaştığı bunalım dönemidir. Dârülbedâyi'in oynadığı ilk yerli oyun, Halit Fahri'nin (Ozansoy) Baykuş adlı manzum eseriydi. 2 Mart 1917 gecesi seyirci karşısına çıkarılan bu oyunu Muhsin Ertuğrul sahneye koydu ve baş rolü de kendisi üstlendi. Baykuş temsili büyük bir başarı kazanmasına rağmen problemleri çözmeye yeterli olmadı. Kurumun bütçesinde para yoktu, ayrıca yeterli sayıda oyuncuya sahip değildi ve yönetimde şahsî çekişmeler başlamıştı. Üstelik okul niteliğini kaybetmiş olan Dârülbedâyi

temsilleri de hazırlıksız olarak veriyordu. Belediye Meclisi'nin 1 Kasım 1920'de yaptığı toplantıda kurum için yeni bir yönetmelik hazırlandı ve Dârülbedâyi yalnız bir tiyatro topluluğu olarak kabul edildi.

Okulsuz tiyatronun gelişemeyeceğini bilen Muhsin Ertuğrul 1920 yılı başında Almanya'ya gitti ve orada büyük yönetmenlerin yanında kendini yetiştirdi. 1921'de İstanbul'a döndüğünde Dârülbedâyi'e yönetmen olarak tayin edildi. Kurumun önemli kişileri olan Ahmet Muvahhit, İ. Galip, Behzat Hâki, Raşit Rıza onunla birlikte Dârülbedâyi'i yeniden canlandırma işine giriştiler. Ancak yönetim kurulu içindeki çekişmelerin sonu gelmedi, buna parasızlık da eklenince huzursuzluk sanatçılara da yansıdı. Bu durum karşısında sanatçılar yönetimin kendilerine bırakılmasını istediler ve sözcü olarak da Muhsin Ertuğrul'u seçtiler. İstekleri yönetim kuruluna iletilince büyük bir tepkiyle karşılaştılar; başta Muhsin Ertuğrul olmak üzere kararlarında direnen sanatçılar Dârülbedâyi'den çıkarıldı.

1926 yılının sonlarına doğru Dârülbedâyi yeni bir çalışma düzenine sokuldu. Belediye başkanlığına gelen Muhittin Bey (Üstündağ) İstanbul'daki kültür ve sanat faaliyetlerine büyük önem veriyordu. Aynı yıl

Maarif Vekâleti'nde Sanâyi-i Nefîse Müdürlüğü ile Sanâyi-i Nefîse Encümeni kurularak belediyenin Dârülbedâyi konusunda atacağı adımlar desteklenmiş oldu. Yeni yönetmelikle bütçe, sanatçı aylıkları ve yönetim konuları ele alındı. 1927 yılı başlarında, dış ülkelerde çalışmalarını tamamlayıp yurda dönen Muhsin Ertuğrul tekrar Dârülbedâyi'in başına getirildi.

Gerek yönetim işlerini düzenleme, gerekse sanat çalışmalarını disiplinli bir biçimde yürütme açısından 1927-1928 dönemi Dârülbedâyi tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu olumlu gelişmede hükümetin de payı vardır. Zira 25 Haziran 1927 tarih ve 1167 sayılı kanunla ilk defa, Maarif Vekâleti'nce terbiyevî mahiyette sayılacak müesseselerin verecekleri konserler ve temsillerden istihlâk vergisi alınmaması hükmü getiriliyordu.

Muhsin Ertuğrul yönetimindeki Dârülbedâyi'in bu dönemde, daha önceki basit komedi ve bulvar oyunları yerine tiyatro tarihinin büyük oyunlarını repertuvarına aldığı görülmektedir. Repertuvarda Shakespeare, Schiller, Molière, Çekhov, Pirandello, İbsen, Andreyev, Tolstoy, Strindberg gibi yabancı büyük yazarların yanı sıra Musahipzâde Celâl, Abdülhak Hâmid, Halit Fahri, Ömer Seyfettin, Nâzım Hikmet, Faruk Nafiz, Yakup Kadri, Vedat Nedim gibi Türk yazarları da yer aldı; 1927-1930 yılları arasında on yedi yerli oyun sahnelendi. Bu arada özellikle Shakespeare'in Hamlet trajedisi çok beğenildi ve uzun süre oynandı. Muhsin Ertuğrul'un bu dönemde hazırlamış olduğu, sahne çalışmalarına ışık tutan iç tüzük Türk tiyatro tarihinin disiplinle ilgili ilk belgesidir. İleride kurulacak olan devlet tiyatrosu düşüncesi de 1927'de Ankara'ya giden Dârülbedâyi sanatçılarının teklifiyle başlamıştır. Aynı yıl İstanbul'da teşkil edilen Sanâyi-i Nefîse Birliği tiyatro eğitimine başlamış, 1930 yılında yürürlüğe giren Belediyeler Kanunu'nun 15. maddesi belediyelere "ihtiyarî" bir görev olarak tiyatro binası yapma ve tiyatro topluluğu kurma hakkını tanımıştır. Bu kanunla Dârülbedâyi daha sağlam temeller üzerine oturmuş oldu. 1928-1929 döneminde ayrıca edebî heyet yerine "okuma kurulu" (dramaturgluk) kuruldu. 1931 yılında alınan bir kararla Şehir Tiyatrosu adını alan Dârülbedâyi günümüzde İstanbul Belediyesi'ne bağlı olarak Harbiye, Fatih, Kadıköy, Üsküdar ve Gaziosmanpaşa sahnelerinde sadece temsiller vermek suretiyle faaliyetini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Kemal Küçük, Tiyatro, İstanbul 1933, s. 27, 30; Refik Ahmet Sevengil, Yakın Çağlarda Türk Tiyatrosu, İstanbul 1934, I-II, 99, 101, 113; Selami İzzet Sades, Tiyatro Konuşmaları, İstanbul 1936, s. 107; a.mlf., Tiyatroya Dair, İstanbul 1938, s. 35, 37; İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Tiyatro, İstanbul 1941, s. 21-23; Aşot Madat, Sahnemizin Değerleri, İstanbul 1944, I, 59, 63; M. Roussou, Andre Antoine, Paris 1954, s. 4; Suat Taşer, Bir Dünya ki..., Ankara 1956, s. 81; Burhan Arpad, Perde Arkası, İstanbul 1959, s. 24; a.mlf., Operet 8 Tablo, İstanbul 1964, s. 51; Halit Fahri Ozansoy, Darülbedayi Devrinin Eski Günlerinde, İstanbul 1964, s. 54, 68-70; Özdemir Nutku, Darülbedayi'in Elli Yılı, Ankara 1969, s. 33-87; a.mlf., Darülbedayi'in Oyun Seçimindeki Tutumu Üzerine Notlar, Ankara 1970, s. 100-133; a.mlf., Dünya Tiyatrosu Tarihi: II, İstanbul 1985, s. 374-377; Sevda Şener, Cumhuriyet Çağı Tiyatrosunda İnsan, Ankara 1972, s. 11; Hafi Kadri Alpman, Portreler, İstanbul 1972, s. 153; Metin And, 50 Yılın Türk Tiyatrosu, Ankara 1973, s. 97; Vedat Nedim Tör, Yıllar Böyle Geçti, İstanbul 1976, s. 125; Vasfi Rıza Zobu, O Günden Bugüne, İstanbul 1977, s. 88-89; a.mlf., Uzun Hikayenin Sonu, İstanbul 1990, s. 171; Gülriz Sururi, Kıldan İnce Kılıçtan Keskin, İstanbul 1978, s. 115; Muhsin Ertuğrul, Benden Sonra Tufan Olmasın (haz. Özdemir Nutku v.dğr.), İstanbul 1989, s. 353.

Özdemir Nutku

DÂRÜLBEYZÂ

الدار البيضاء

Fas'ın en önemli liman şehri.

Fas'ın kuzeybatısında Atlas Okyanusu kıyılarındaki geniş düzlükte yer alır; aynı adı taşıyan eyaletin merkezi ve ülkenin en önemli ticaret ve sanayi şehridir. Kuruluşu her ne kadar Marmol tarafından Kartacalılar'a, Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) tarafından da Romalılar'a mal edilmekteyse de bu görüşleri destekleyecek somut belgeler bulunamamıştır. Şehrin Ortaçağ'daki adı Enfâ'dır (Berberîce afa, "tepe, tümsek"), bu isim Portekiz kaynaklarında Anafe şeklinde geçer; bugün de şehrin batı kesimine Enfâ denilmektedir. Enfâ XV. yüzyılda Portekizliler tarafından tamamen tahrip edilmiş ve bu yöre Portekiz denizcileri arasında, bir işaret olarak harabelerin üzerine inşa ettikleri beyaz boyalı bir binadan dolayı "Casa Branca" (beyaz ev) adıyla anılmaya başlanmıştır. Bu isim, XVI. yüzyılda Enfâ'nın bir müstahkem mevki halinde Portekizliler'ce tekrar iskân edilmesinden sonra yeni şehrin adı olmuş, daha sonra da İspanyollar tarafından "Casa Blanca" ve Fransızlar tarafından "Maison Blanche" şeklinde kendi dillerine tercüme edilerek kullanılmıştır. Masanî (Alevî) Şerifi Mevlây (Sîdî) Muhammed b. Abdullah zamanından (1757-1792) itibaren de Dârülbeyzâ şeklinde Arapça'ya tercüme edilmiş olan isim bugün Araplar arasında bu haliyle, Batı dünyasında ise Casablanca şekliyle tanınmaktadır.

Tâmisnâ bölgesi şehirlerinden olan Enfâ'nın VIII. yüzyılda Bergavâta kabilesi ile birlikte ortaya çıktığı sanılmaktadır. Şehrin, yeni bir din getirdiklerini iddia eden sapık Bergavâtalar'ın Ebû Bekir b. Ömer el-Lemtûnî tarafından 1060 yılında itaat altına alındıkları sırada Murâbıtlar'ın (1056-1147) eline geçtiği ve tahrip edildiği, bu sebeple de Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin el-Mesâlik ve'l-memâlik'inde adına rastlanmadığı kabul edilmektedir. Bergavâtalar ve Murâbıtlar zamanında olduğu gibi Muvahhidler döneminde de (1130-1269) şehrin medeniyet alanında önemli bir varlık gösteremediği ve buraya nisbet edilen herhangi bir fikir adamının

da yetişmediği görülmektedir. Sadece coğrafyacı İdrîsî (ö. 560/1165), buranın ticaret gemilerinin uğradığı bir liman olarak adından bahsetmektedir.

Enfâ'yı hareketli bir askerî liman haline getirenler Merînîler'dir (1196-1465). XIII. yüzyılın ortalarında Zenâte kabileleriyle iskân edilen ve bir vali ile kadı tarafından yönetilen şehir kısa sürede Tâmisnâ eyaletinin merkezi haline geldi. Ya'kūb el-Mansûr el-Merînî'nin Endülüs'e geçişi sırasında (1278) artık müstahkem bir deniz üssü haline gelmiş olan Enfâ'dan yardım aldığı bilinmektedir. Devamlı imar faaliyetlerine sahne olan ve Ebü'l-Hasan el-Merînî'nin (1331-1348) yaptırdığı büyük bir medrese ile de bölgenin önemli bir ilim merkezi haline gelen Enfâ özellikle Afrika-Avrupa deniz ticaretinde rol oynamaya başlamıştır. İspanyol kaynaklarından, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in de (ö. 776/1375) ayrıntılı biçimde bahsettiği bu dönemde Aragon, Kastilya ve Cenova krallıklarının şehirde dâimî temsilci bulundurdukları ve ticaret gemilerinin devamlı şekilde limana gelip gittikleri öğrenilmektedir.

XV. yüzyılın ilk yarısında, Merînîler'in İspanyollar'la Portekizliler karşısında zayıf düştükleri son dönemlerinde Enfâ, hıristiyanların korsan gözüyle baktıkları müslüman denizcilerin kendi aralarından seçtikleri reisleri tarafından idare edilen küçük bir şehir devleti haline geldi ve tarihinin en müreffeh günlerini yaşadı. Bu durum Portekiz Kralı V. Alfonso'nun Enfâlı denizcileri ortadan kaldırmak istemesine kadar devam etti. 1468 veya 1469 yılında elli gemiden oluşan büyük bir Portekiz donanmasının şehre yaklaştığını haber alan Enfâ halkı taşıyabildikleri eşya ve hayvanlarıyla birlikte Selâ (Salé) ve Rabat'a doğru çekildiler. Şehre giren Portekizliler yağmaladıktan sonra evleri yaktılar ve surları da tamamen yıktılar. Portekizliler tarafından tekrar iskân edildiği 1515 yılına kadar harabe halinde kalan Enfâ bu tarihten itibaren Casa Branca (Casablanca) adıyla anılmaya başlandı ve kısa sürede eski canlılığına kavuştu. 1550'ye doğru şehri ziyaret eden Hasan el-Vezzân burada gördüğü imar faaliyetlerini, bağ ve bahçeleri, yerli halkın ve Portekizli istilâcılarla diğer Avrupalı tüccarların zenginliklerini ayrıntılarıyla anlatmaktadır. Portekizliler Casablanca'da XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kalmışlar ve bu yıllarda özellikle büyük 1755 depreminden sonra askerî bir hareket olmaksızın yavaş yavaş şehri terketmişlerdir; kesin ayrılış tarihleri belli

değildir. Onların ayrılmalarının hemen ardından Sîdî Muhammed b. Abdullah, adını da Arapçalaştırdığı şehirde derhal imar faaliyetlerine başlamış ve bu arada surları tamir ettirdiği gibi limana da ağır taşımacılığa uygun yeni bir iskele yaptırmıştır. Sîdî Muhammed'in Dârülbeyzâ'ya tam bir müslüman şehri görünümü kazandırma çabalarına rağmen gelişen tarihî olaylar ve şehrin Avrupa deniz ticaret yolları üzerindeki önemli konumu buna fırsat vermemiş ve şehir kısa sürede Avrupalılar'ın oturdukları ayrı semtlerle, kiliselerle ve yabancı okullarla kozmopolit gelişimini sürdürmüştür.

Limandan ihraç edilen kuru bakliyatın ticaret ruhsatı Fas yönetimi tarafından yedi yıl arayla Kādis'teki (Cadiz) iki İspanyol şirketine verildi (1782, 1789). Ancak Sultan Mevlây Süleyman, Şâviye bölgesi valisinin ayaklanmasından sonra 1794'te limanı kapatmak zorunda kaldı ve orada iş yapan hıristiyan tüccarlar Rabat'a nakledildi; liman ancak 1830'da Mevlây Abdurrahman b. Hâşim döneminde yeniden açılabilmiştir. Bu tarihten sonra temelli yerleşen Avrupalılar'ın sayısı artmaya başladı. Kısa zamanda gelişen ticaretin hacmi 1906 yılında 14 milyon franka ulaştı ve Dârülbeyzâ Limanı bu hareketliliğiyle Tanca Limanı'nı geçti.

Dârülbeyzâ'ya yabancıların yerleşmeleri hususunda işaret edilmeye değer olan bir nokta, şehre gelen tüccarların başka unsurları da beraberlerinde getirmeleridir. 1857'den itibaren bazı konsolos ve yardımcıları yanında Fransisken misyonerleri başta olmak üzere çeşitli mezheplerden birçok Protestan ve Katolik misyoneri şehre geldi. Mağribliler arasında misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesi çok zor olduğundan yabancı heyetler bölgeye nüfuz etmek için çalışmaları sırasında eğitim, sağlık yardımı ve hayır işlerine ağırlık verdiler. Böylece halkın kendi işlerinde Avrupalılar'la iş birliği yapmalarını temin eden misyonerlerin çabaları sonucunda sömürgeciliğin bölgeye girişi yolundaki engeller ortadan kalktı. Misyonerlerden sonra şehre sömürgeci devletlerin İçişleri ve Savunma bakanlıklarına bağlı askerî ve siyasî temsilcileri geldiler. Ayrıca ilmî araştırmaları sömürgeciliğin aracı olarak kabul eden başka kuruluşlar da vardı. Çoğunluğunu coğrafî keşif heyetlerinin oluşturduğu bu araştırmacıların maddî kaynakları sömürgeci devletlerin sağladığı fonlardan geliyordu. Yabancı yerleşmelerin Dârülbeyzâ halkı üzerinde kötü sonuçları oldu. Şehir halkı günlük hayatlarında maddî ve mânevî birçok zorluklarla

karşılaştı. Doğrudan müdahalenin işaretleri 1904’te Fas’a verilen kalkınma kredilerinin ve İspanya’da toplanan Yeşil Ada Konferansı’nın ardından görülmeye başlandı. Fransız tüccarların Dârülbeyzâ gümrüğünü kendi kontrolleri altına almaları ve liman işletmesiyle tesislerin bakımının bir Fransız şirketi

tarafından yürütülmeye başlanmasıyla Fransız müdahalesi iyice hissedilir hale geldi. 1907’de Avrupalı işçilerle çatışan Şâviye kabilesine mensup işçiler büyük sıkıntılara düştüler. Bu çatışmayı bahane eden Fransa şehri bombalayıp Şâviye topraklarını fiilen işgal etti ve olaylar 1912’de Fransız himaye idaresinin kabulüne kadar devam etti; bu tarihte resmen başlamış olan işgal ancak 1956’da bağımsızlığın kazanılmasıyla son buldu.

Şehrin Fransız kuvvetlerince işgal edilmesinin hemen arkasından limanın genişletilmesine başlandı. Fas’taki Fransız kolonisi kumandanı Mareşal Lyautey’in Dârülbeyzâ Limanı’nı Fas’ın en büyük limanı yapmaya karar vermesinin başlıca iki sebebi, şehirde önemli sayıda Avrupalı göçmenin bulunması ve bölgede ticareti hızlandırarak Fas’taki Fransız kuvvetlerine malî destek sağlanmak istenmesiydi. Bu çalışmalarla limana açık deniz dalgalarına karşı 3180 m. uzunluğunda bir dalgakıran ile 4870 m. genişliğinde bir rıhtım yapıldı. 1907’de 20.000 olan şehrin nüfusu 1952’de 680.000’e ulaştı; bunun 472.920’si Faslı müslüman, 74.783’ü Faslı yahudi ve 132.779’u yabancı (99.000’i Fransız) idi. 1960 sayımında ise 965.277 olan nüfus içinde müslümanların 778.780’e çıkmasına karşılık yahudilerin 72.026’ya, yabancıların da 114.471’e düştüğü görülmektedir. Son nüfus sayımına göre ise (1990) şehrin nüfusu 3.355.000’dir.

Ülke sanayiinin yarısından çoğunu ve dış ticaretin % 80’ini elinde tutan Dârülbeyzâ Fas’ın en önemli iktisadî merkezidir. Bunun sebebi, şehrin ülkenin en büyük limanına sahip olması ve diğer şehirleri birbirine bağlayan yol ağının kavşak noktasında bulunmasıdır. Bu da tabii olarak sermayenin büyük oranda bu şehirde toplanmasını ve çok sayıda sanayi kuruluşunun doğmasını sağlamıştır.

Günümüzdeki modern şehir tarihî merkezin çevresini bir yarımay şeklinde kuşatmaktadır. İkamet, ticaret ve sanayi kesimleri birbirinden ayrılmış olup şehir geniş bir alana yayılmış durumdadır. Dârülbeyzâ çeşitli hava

yollarının uğrak yeri olup başşehir Rabat'ın yaklaşık 100 km. güneyinde bulunur. Şehrin güneybatısında Kazablanka-Enfâ, doğusunda da Kazablanka Nouaceur adlı milletlerarası havaalanları yer alır. Kuzeydoğu yönünde Rabat, Meknes ve Fas şehirlerine giden demiryolu hattı sınırı geçerek Cezayir ve Tunus'a ulaşır.

II. Dünya Savaşı sırasında Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Roosevelt ile İngiltere Başbakanı Churchill arasında 1223 Ocak 1943 tarihinde meşhur Kazablanka Konferansı yapılmış ve savaş sonu dünya politikası görüşülmüştür. Yine burada Fas Kralı V. Muhammed'in başkanlığında 1961'de düzenlenen bir konferansta da Brazavil devletler grubuna karşı Afrika'nın siyasî birliğini savunan Fas, Gana, Gine, Mali, Birleşik Arap Cumhuriyeti (Mısır-Suriye 1958-1961), Libya ve Cezayir geçici hükümeti arasında Dârülbeyzâ (Kazablanka) grubu oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîsî, Géographie d'Édrisi (trc. P. A. Jaubert), Paris 1975, I, 219-220; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Miʿyârü'l-ihtiyâr (nşr. M. Kemal Şebâne), Rabat 1977, s. 156-158; Vezzân ez-Zeyyâtî, Vasfü İfrîkıyye, I, 195-198; Ahmed b. Hâlid en-Nâsırî, el-İstiksâ (nşr. Caʻfer en-Nâsırî – Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-56, VIII, 121, 150, 151-152; G. Bourdon, Les Journées de Casablanca, Paris 1908; A. Tariot, Monographie de Casablanca 1907-1914, Casablanca, ts.; F. Weisgerber, Casablanca et Les Chaouia en 1900, Casablanca 1935; G. De Laqueray, Notes sur l'historia de Casablanca et son port, Paris 1937; J. L. Miège – E. Hugues, Les Européens à Casablanca au XIXe siècle, Paris 1954; M. I. Cohan – L. Hahn, Morocco Old Land, London 1966, s. 51-52, 62-63; R. Dozy – M. J. de Goeje, Descriptions de l'Afrique et de l'Espagne par Édrîsî, Leiden 1968, s. 84; Aʿmâlü nedveti'd-Dâri'l-Beyzâʾ, Dârülbeyzâ 1983; Sâdık b. el-Arabî, Kitabü'l-Magrib, Beyrut 1404/1984, s. 129-132; Dossier bibliographique sur le grand Casablanca, Casablanca 1987; Aʿmâlü'n-nedveti's-sâniyeti'd-Dâri'l-Beyzâʾ, Dârülbeyzâ 1988; İhsan Hindî, "ed-Dârü'l-Beyzâ: cevheretü'l-atlâsî", Faysal, XXIV, Riyad 1979, s. 35-45; Abdülaziz b. Abdullah, "Beyne

Enfâ ve’d-Dâri’l-Beyzâʾ”, el-Menâhil, XXX, Rabat 1984, s. 88-105; René Basset, “Bergavâta”, İA, II, 539-541; Georges Marçais, “Merînîler”, a.e., VII, 763-766; Şinâsi Altundağ, “Murâbıtlar”, a.e., VIII, 580-586; E. Lévi-Provençal, “Vattâsîler”, a.e., XIII, 234-235; A. Adam, “Anfā”, EI^2 (İng.), I, 506; a.mlf., “al-Dār al-Baydāʾ”, a.e., II, 116-117; a.mlf., “Casablanca”, EBr., V, 7-8; R. Le Tourneau, “Barghawāta”, EI^2 (İng.), I, 1043-1045; Mv.M, Mülhak II (1972), s. 191-193; ABr., XIII, 116.

Muhammed Razûk

DÂRÜLELHAN

دار الألحان

Osmanlı Devleti'nde kurulan ilk resmî mûsiki mektebi.

Bu kurumun açılışından önce de bu amaca yönelik bazı adımların atılmış olduğu görülmektedir. Bunlar arasında en önemlisi, İstanbul Şehremini Cemil Bey'in (Topuzlu) teşebbüsüyle Dârülbedâyi-i Osmânî'nin açılışıdır. Dârülbedâyi, özel olarak Paris'ten getirilen ünlü tiyatro adamı André Antoine'ın umum müdürlüğü altında 1914'te kuruluş çalışmalarına başladı. Bir mûsiki ve tiyatro okulu olarak düşünülen bu kurumun tiyatro bölümü müdürlüğüne Reşad Rıdvan, mûsiki bölümü müdürlüğüne de bestekâr Ali Rifat Bey (Çağatay) getirildi. Mûsiki bölümü Şark ve Garp mûsikisi olarak ikiye ayrılmıştı. Şark mûsikisi bölümünün amacı, klasik mûsikiyi unutulmaktan ve bozulmaktan kurtarmak, gelecekte tiyatroya faydalı olabilecek yolda geliştirmek, klasik eserleri aslına uygun olarak notaya almak, bu eserleri yaşatmak ve mûsiki zevkini topluma yaymak şeklinde tesbit edilmişti. Şark mûsikisi bölümünde Zekâizâde Ahmet Efendi (Irsoy), Leon Hancıyan, Hâfız Yûsuf Efendi, Rauf Yektâ Bey, Tanbûrî Cemil Bey, Abdülkadir Bey (Töre) gibi kişilerin, Garp mûsikisi bölümünde ise Zâtî Bey (Arca), Zeki Bey (Üngör), Âsaf Bey (Asal), Victor Radeglio, Henry Fourlani, Chevalier Geza de Hegey'in hocalık yapmaları kararlaştırılmıştı. Dârülbedâyi'in kuruluşunda tiyatroyu, sahne mûsikisini, Türk ve Batı mûsikilerini bir bütün olarak ele almak düşüncesi benimsenmişti. Hoca kadrolarının tesbitinin ardından giriş imtihanları yapıldı. Ancak bir süre sonra I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine Antoine ülkesine dönünce okulun resmen açılışı ertelendi, bu arada Garp mûsikisi bölümü de kapatıldı. Yaşanan savaş şartlarının, öngörülen tasarının uygulanmasına bütünüyle izin vermemesine rağmen tiyatro ve Şark mûsiki bölümü

çalışmalarını sürdürmeye gayret etti. Ancak baş gösteren malî sıkıntılar yüzünden 14 Mart 1916 tarihinde Şark mûsiki bölümü de kapandı. Bu bölüm her ne kadar pek kısa bir süre çalışma imkânı bulmuşsa da Dârülbedâyi'i, kuruluş amacıyla ve programıyla Türk mûsiki tarihinin

önemli kuruluşlarının başında zikretmek gerekir. Çabaların böylece yarım kalmasına rağmen bu konudaki çalışmalar devam etti. Nihayet Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurduğu Mûsiki Encümeni tarafından hazırlanan tâlimatnâme gereğince erkeklere ve kadınlara ayrı ayrı eğitim vermek üzere "Dârü'l-elhân" adıyla bir mûsiki okulunun açılmasına karar verildi. Dârülelhan ilk çalışmalarına Cağaloğlu'nda Himâye-i Etfâl sokağında bir konakta başlamışken faaliyeti sonraları Şehzadebaşı'nda devam etmiştir.

Washington eski büyükelçisi bestekâr Yûsuf Ziyâ Paşa'nın başkanlığındaki Mûsiki Encümeni'nin 9 Ocak 1916 tarihinde hazırladığı yönetmelik Sultan Reşad'ın emriyle yürürlüğe girdi. 1 Ocak 1917'de Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey zamanında Vekiller Heyeti kararı ile erkekler bölümünün Şehzadebaşı'nda Fevziye caddesindeki bir konakta, kadınlar bölümünün ise yine aynı semtte başka bir binada açılış merasimleri yapıldı. Dârülelhan'ın faaliyet gösterdiği son bina, Şehzadebaşı'ndaki Damad İbrâhim Paşa Külliyesi'nin arkasında bulunduğundan burası halen Dârülelhan sokağı adıyla anılmaktadır.

Mûsiki hocası yetiştirmeye yönelik bir eğitim ve öğretim programının uygulanması hedeflenen Dârülelhan tâlimatnâmesinde Garp mûsikisine de yer verilmekle beraber Türk mûsikisinin ağırlıklı olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu programda nazariyat, solfej, Türk dinî mûsikisi, Türk mûsikisi usulleri, Türk mûsikisi aletleri, gınâ (şan) gibi derslerin yanı sıra viyolonsel, piyano, kompozisyon ve mûsiki tarihi de yer almaktadır. Öğrenim süresi ilk mektepten sonra dört yıl olarak belirlenen Dârülelhan'ın ayrıca ilmî çalışmalar yapmak, değerli mûsiki eserlerini notaya alarak tesbit etmek ve yayımlamak, folklor araştırmaları yapmak gibi görevleri de vardı.

Dârülelhan, isim babası ve encümenin fahrî reisi Yûsuf Ziyâ Paşa ile ikinci reis Ali Rifat Bey, bestekâr Rahmi Bey ve Refik Talat Bey (Alpman) yönetiminde bir süre çalıştı. Bu dönemin öğretim kadrosunda Muallim İsmâil Hakkı Bey, Zekâizâde Ahmet Efendi, Leon Hancıyan, Ziyâ Bey (Santur), Refik Bey (Fersan), Dürrü Bey (Turan) gibi tanınmış sanatkârlar bilhassa dikkati çekmektedir. Faaliyete geçmesinden bir yıl sonra I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti'nin yenilgisiyle sonuçlanması, Mütareke yıllarının güçlükleri, İstanbul'un işgali, İstiklâl Savaşı gibi sebeplerle Dârülelhan canlı bir varlık gösterme imkânı bulamamıştır. Erkekler bölümü

1918’de kapatıldı, kadınlar bölümü ise sekiz kişilik bir öğretim kadrosu ile varlığını bir müddet daha devam ettirdi.

Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra İstanbul Valisi Haydar Bey’in (Yuluğ) yakın ilgisi sonucunda Vilâyet Umumi Meclisi’nin aldığı kararla Dârülelhan 14 Eylül 1923 Cuma günü törenle yeniden açıldı. Önce encümen kaldırıldı. Hazırlanan yeni yönetmelikte Batı mûsikisi de Türk mûsikisi gibi ayrı bir bölüm olarak bu kuruluşta yer aldı. Bu yeni devrede çıkan yönetmeliğe göre ilk öğretimden sonra Dârülelhan’a alınacak öğrenciler hazırlık sınıfında bir yıl okuyacak, ardından bölümlere ayrılacaklardı. Bölümlerde de birtakım ihtisas sınıfları bulunmaktaydı. Bunlar Alafranga (Batı mûsikisi) Bölümü’nde kompozisyon, şan, piyano, viyolonsel, flüt ve diğer orkestra sazları sınıfları; Alaturka (Türk mûsikisi) Bölümü’nde ise keman, kemençe, santur, ney, tanbur, ud, kanun ve tegannî sınıflarıydı. Bütün talebeler aynı zamanda mûsiki nazariyatı, solfej, armoni, füg, mûsiki tarihi dersleriyle orkestra ve koro çalışmalarına da devam etmeye mecbur tutulmuşlardı. Müdürlüğüne bestekâr Mûsâ Süreyyâ Bey’in getirildiği bu yeni dönemin Batı mûsikisi öğretim kadrosu Zeki Bey, Ekrem Besim Bey (Tektaş), Cemal Reşit Bey (Rey), Nimet Vâhid, Chevalier Geza de Hegey, Victor Radeglio, Edgar Manas, Henry Fourlani, Sadri Bey, Zâtî Bey, Nezihe Hanım, Muhyiddin Sâdık Bey, Kadri Bey, Veli Bey (Kanık), Âdil Bey, Osman Şerefeddin Bey, Seyfi ve Sezâi (Asal) kardeşler, Âlî Bey (Sezin) ve Mesut Cemil’den (Tel) oluşmaktaydı. Şark mûsikisi bölümündeki başlıca hocalar ise Nûri Bey (Duyguer), Kevser Hanım, Mustafa Bey (Sunar), Sedat Bey (Öztoprak), Hayriye Hanım (Örs), Fâika, Zehrâ, Şeref hanımlar, Muazzez Hanım (Yurcu), Ziyâ Bey (Santur), Refik Bey, Fâize Hanım (Ergin), Emin Bey (Yazıcı), Ruşen Ferit Bey (Kam), Rauf Yektâ Bey, Zekâizâde Hâfız Ahmet Bey, İsmail Hakkı Bey, Ziyâ Bey (Hoca), Zâhide Hanım idi. Bu kadroya sonraları Reşat Bey (Erer) ile Dürrü Bey de katılmıştır.

Dârülelhan’ın bu dönemi en verimli yılları olmuştur. Zira eğitim ve öğretimin yanı sıra özellikle Türk mûsikisiyle ilgili çeşitli yayın ve araştırma faaliyetlerine de yine bu devrede başlanmıştır. Halk mûsikisiyle ilgili derleme gezileri ve klasik Türk mûsikisi eserlerinin tesbiti, bu faaliyetlerin ilk çalışmalarını teşkil etmesi bakımından olduğu kadar neticesi itibariyle de önemlidir. Neşriyat alanında da çalışmalar yapılmıştır.

Dârülelhan Mecmuası adlı bir derginin yayımına başlanmış (1924), ancak bu neşriyat yedi sayı sürdürülebilmiştir (1926). Ayrıca "Dârülelhan Külliyâtı" adı altında klasik Türk mûsikisi eserlerinin nota yayımına geçilmiştir. Bu notalar, ilk 120 adedi Osmanlıca, geri kalan 60 adedi Latin harfleriyle

ve "İstanbul Konservatuarı Neşriyatı" başlığıyla yayımlandı. Bu dönemin faaliyetleri arasında, gerek Batı mûsikisi gerekse Şark mûsikisi bölümünün çeşitli zamanlarda icra ettikleri talebe konserlerini de ayrıca zikretmek gerekir. Batı mûsikisi bölümünün, daha çok Union Française'de verdiği konserlerle Dârülelhan Mecmuası'nda yayımlanan makaleler dışında araştırmaya yönelik bir çalışması görülmemektedir.

Dârülelhan faaliyetine devam ederken Mustafa Necati Bey'in Maarif vekilliği zamanında, Tâlim ve Terbiye Dairesi Sanâyi-i Nefîse Encümeni'nin 9 Aralık 1926 tarihli kararı ile yönetmeliği ve öğretim programı değiştirilerek Türk mûsikisine büyük bir darbe indirilmiştir. Bu yeni program çerçevesinde Alaturka Bölümü tamamen lağvedilerek Türk mûsikisi öğretimi kaldırıldı. Türk mûsikisi çalışmaları, yeni kurulan Türk Mûsikisi İcra Heyeti ve Tarihî Türk Mûsikisi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Heyeti adlı iki kurulun faaliyetleriyle sınırlandırıldı. Tasnif ve Tesbit Heyeti, bu ilk kuruluşunda Rauf Yektâ Bey'in başkanlığında Zekâizâde Hâfız Ahmet ve Muallim İsmâil Hakkı beylerden teşekkül etmişti. Sanâyi-i Nefîse Encümeni'nin bu kararı münasebetiyle İstanbul Şehremâneti'ne gönderilen tâlimatnâmenin 3. maddesinde, "Heyetin ilk vazifesi mahfûzâtı tesbit etmektir. Bu faaliyette de öncelik dinî eserlere verilecektir" denilerek heyetin çalışma alanı belirtilmiştir. Tesbit ve derlemede dinî eserlere öncelik verilmesi hususunun, kapatılmış olan tekkelerde gelişen dinî mûsikinin âbide eserlerinin kaybını önlemek şeklinde anlaşılması mümkündür. Fakat heyetin "katiyen tedris ve tâlim mahiyetinde olmamak şartıyla, tedrisat olmadığı günlerde konservatuvarda çalışabileceğini" bildiren cümlesinin, yaşayan Türk mûsikisinin hayatiyetini önlemeye yönelik olduğu açıktır. Dârülelhan, 22 Ocak 1927 tarihinde İstanbul Mûsiki Konservatuarı adı altında İstanbul Şehremâneti'ne bağlanmıştır. Konservatuvar daha sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı adıyla faaliyetini sürdürmüştür.

Dârülelhan'ın Yusuf Ziya Demircioğlu müdürlüğündeki bu yeni döneminde

Tasnif ve Tesbit Heyeti'nce derlenip yayımlanmaya başlanan eserler, İcra Heyeti tarafından çeşitli konserlerle takdim edildiği gibi plak yoluyla da yaygınlaştırılmıştır. Zamanının en kaliteli mûsiki yayını olarak kabul edilen bu plaklar Columbia firmasında 25 ve 30 santimetrelik 78 devirli olarak doldurulmuştur. 14 adet 25 santimetrelik normal boy ve 18 adet 30 santimetrelik büyük boy plaklarda kâr, beste gibi büyük formdaki eserlerden çeşitli şarkı ve türkülere kadar değişik formlarda eserler yer almıştır. Halk mûsikisi repertuvarı ise daha zengindir. 65 adet 25 santimetrelik ve 2 adet 30 santimetrelik plaklarda çeşitli türküler bulunmaktadır. Ayrıca Rauf Yektâ Bey başkanlığında Yusuf Ziya Demirci, Besim Tektaş ve Dürrü Turan'dan oluşan derleme heyetinin yaptığı inceleme gezilerinde notaya alınan eserlerin bir kısmı Anadolu Halk Şarkıları adı altında yedi fasikül halinde yayımlanmıştır (1926-1928). Bu neşriyat daha sonra da devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mûsikî Encümeni ve Darülelhan Talimatı Sûretidir, İstanbul 1333; Türkiye Maarif Tarihi, IV, 1531-1541, 1578-1590; M. Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), I, 82-87; "Musikî Encümeni Dârülelhan Talimatnamesi ile Dârülelhan Programı", Takvîm-i Vekāyi', nr. 2764, İstanbul 29 Rebîülevvel 1335; "Mûsikî Encümeni ve Dârülelhan Teşkili", Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1333, s. 79-80; "Dârülelhan'da Birİki Saat", Yarın, sy. 25, İstanbul 6 Nisan 1338, s. 8-9; Süleyman Cevad, "Ali Rifat Bey'le Mülâkat", Dergâh, sy. 40, İstanbul 1338, s. 55, 5759; Halide Nusret Zorlutuna, "Dârülelhan'da Bir Ders", Süs, sy. 27, İstanbul 1339, s. 3-4; "Dârülelhan Şuûnu", Dârülelhan Mecmuası, sy. 1, İstanbul 1340, s. 38, 43, 45-47; Mustafa Şekib, "Dârülelhan'da Bir Hatve", Millî Mecmua, sy. 10, İstanbul 6 Mart 1340, s. 145-146; Ethem Ruhi Üngör, "Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı Yayımlar-Yayımcılar (Nota Basımında 100. yıl)", MM (özel sayı), sy. 337 (1977), s. 16; "Dârülelhan", TA, XII, 319; Gültekin Oransay, "Cumhuriyet'in İlk Elli Yılında Geleneksel Sanat Musikisi",

CDTA, VI, 1502-1503; Bülent Aksoy, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Musiki ve Batılılaşma”, TCTA, V, 1235; Öztuna, BTMA, I, 209-210.

Nuri Özcan

DÂRÜLERKAM

دار الأرقم

Hz. Peygamber'in bi'setin ilk yıllarında Mekke'de İslâmiyet'i tebliğ ettiği ev.

İslâm tarihinde Dârülislâm diye de bilinen bu ev, ilk müslümanlardan Erkam b. Ebü'l-Erkam el-Mahzûmî'ye aitti. Mekkeli müşriklerin giderek artan zulüm ve baskıları yüzünden Hz. Peygamber Mescidi Harâm içinde Safâ tepesinin eteklerinde bulunan bu evi kendine ikametgâh olarak seçti. Burada bir yandan ashâb-ı kirâma dinî bilgiler öğretirken bir yandan da ilâhî gerçeği arayan insanları İslâm'a davet ediyor, onlara Kur'ân-ı Kerîm okuyor ve onlarla birlikte namaz kılıyordu. Hz. Peygamber'in bu evdeki faaliyetlerinin sonucunda birçok kimse müslüman olmuş, Ömer de İslâmiyet'i burada kabul etmişti. İslâm'a davet için bu evin seçilmesinde, Kâbe'nin haremine dahil oluşu, hac ve umre için Mekkeliler'le ve dışarıdan gelen pek çok kimse ile dikkati çekmeden temas kolaylığı sağlaması gibi hususlar göz önüne alınmıştır.

Hz. Peygamber'in Dârülerkam'da oturmaya başlaması ilk müslümanların İslâmiyet'i kabul tarihlerine bir esas teşkil etmiş, sahâbîlerin müslüman oluşları, Resûlullah'ın Dârülerkam'a girmesinden önce veya sonra şeklinde tarihlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in Dârülerkam'a geliş tarihi nübüvvetin 4. yılı olarak kabul edilirse de bu doğru değildir. Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın ilk müslümanlar arasında yer almasından dolayı bu tarihi bi'setin 1. yılı, hatta bu yılın ilk ayları olarak kabul etmek gerekir. Hz. Peygamber, nübüvvetin 6. yılı Zilhicce ayında Ömer'in müslüman olmasından sonra Dârülerkam'dan ayrılmıştır.

Erkam b. Ebü'l-Erkam bu evi çocuklarına bırakmış, oğulları ve torunları burada oturmuşlardır. Daha sonra Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr Dârülerkam'ı satın aldı. Ölümünden sonra ise oğlu Halife Mehdî-Billâh'a

intikal etti, o da bu evi karısı Hayzürân bint Atâ’ya bağışladı. Hayzürân çevresindeki bazı evleri ve arsaları da satın alıp Dârülerkam’ı yeniden yaptırdı. Bundan dolayı ev Dâruhayzürân adını aldı ve içinde bir de mescid yapıldı. Tarih boyunca birçok defa tamir gören Dârülerkam III. Murad tarafından mescid olarak yenilendi (999/1591).

Suudi Arabistan Krallığı’nca Harem-i şerif için yapılan çevre düzenlemesi sırasında Dârülerkam yıkılarak arsası Harem arsasına katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 280; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, III, 242-244; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), II, 260, 266; Fâkihî, Ahbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, II, 208; III, 330; IV, 12, 14, 130, 206; Belâzürî, Ensâb, I, 116; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü’l-garâm bi-ahbâri’l-beledi’l-harâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 13, 33, 34, 122, 322, 362, 440, 446, 532; Diyarbekrî, Târîhu’l-hamîs, I, 293; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 116; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Haremeyn, I, 193; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 98, 107; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 202-207; Reckendorf, “Erkam”, İA, IV, 316; M. Watt, “al-Arkam”, EI² (Fr.), I, 654.

M. Asım Köksal

DÂRÜLEYTAM

دار الأيتام

Balkan ve I. Dünya savaşlarında kimsesiz kalan çocukları barındırmak ve bir meslek edindirmek amacıyla kurulan müesseselerin adı.

“Yetimler yurdu, yetimhâne” anlamına gelen dârüleytam, Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey’in teklifiyle 12 Teşrînisâni 1330 (25 Kasım 1914) tarihinde kurulmuş ve önceleri İttihat ve Terakkî Fırkası’na bağlı olarak 1331 (1915) yılı başlarından itibaren faaliyete geçmiştir. İlk müdürü bu fırkanın İstanbul merkez başkanı Kemal Bey, ilk genel müdürü ise Kastamonu mebusu İsmâil Mâhir Efendi’dir.

Ahmed Şükrü Bey’in 1334 (1918) yılı bütçesi dolayısıyla verdiği bilgiye göre bu müesseselerin kuruluş amacı, I. Dünya Savaşı sırasında Türkiye’yi terkeden İngiliz, Fransız ve İtalyanlar’ın boşalttıkları yurt ve mekteplerdeki sahipsiz kalan çocukları himaye altına almaktı. Boşaltılan mektep, yurt vb. binalara el konularak bunlar dârüleytam haline getirildi ve savaşlar sebebiyle kimsesiz kalan çocuklar da İstanbul’da ve diğer bazı şehirlerde açılan bu müesseselere yerleştirildi. Kısa zamanda buralara alınan çocukların sayısı 16.000’e ulaştı. Yetimlere tahsis edilen bazı binalar genişletildiği gibi çocuklara meslekî eğitim verme düşüncesiyle, savaş halinde bulunulan devletlerin tebaasına ait birtakım iş yerlerine de el konuldu ve bunlar yetimlere ait atölyeler haline getirildi. Hatta Notre Dame de Sion’un üzerine bir kat eklenmiş, Yedikule’deki İtalyan Mektebi de genişletilmişti.

Savaşın uzaması, malî sıkıntı, yiyecek ve eşya temini zorluğu yanında kötü idare sebebiyle bu müesseseler 2 Nisan 1333 (2 Nisan 1917) tarihli bir kararla devletin himayesine alındı. Devlet, özel idare ve belediye bütçelerinden yapılacak yardımdan başka bir defaya mahsus olmak üzere 150.000 lira nakit ve ayrıca 500 dönüm arazi tahsis edecekti. Bundan bir gün sonra çıkarılan ek bir kararla da posta, telgraf, tütün ve içki vergilerinden sürekli gelir kaynağı ayrılmıştı. Fakat yabancılardan

devralınan yetimhânelerin sayısı 100'ü geçtiği halde bunlardan ancak altmış beşi tahsis edilen gelirler sayesinde ayakta kalabilmiş, imkânsızlıklar sebebiyle Muhâcirîn İdaresi'nin gözetimindeki yetimler alınamamıştır. Hatta çoğu Sivas'ta olmak üzere birçok yerdeki yetimhâneler kapatılmış, bu müesseselerde barınan çocukların toplam sayısı 1918'de 11.600'e düşmüştü.

1918 Mondros Mütarekesi'nden sonra İtilâf devletlerinin İstanbul'u işgali üzerine dârüleytamlara tahsis edilmiş olan binalar eski sahipleri tarafından geri alınınca buraların boşaltılması müesseseyi çok zor durumda bıraktı. Malî sıkıntı sebebiyle de yeni binalar yapılamadığından tahliye edilen yerlerdeki çocuklar boş duran bazı saraylara yerleştirildi. İstanbul içinde ve dışında, Kâğıthane'deki Çağlayan Kasrı'na kadar birçok saray bu işe ayrıldı. Kısa süre sonra da önce şehir dışındakilerden başlanmak üzere dârüleytamların tasfiyesine gidildi. Vilâyetlerde kendilerine yer bulunamayan çocukların bir kısmı İstanbul'a nakledildi. İstanbul'da toplanan yetim çocukların idaresi Şehir Yatı Mektebi'ne devredilmiş ve nihayet bunun da kapanmasıyla dârüleytamlar tarihe karışmıştır. Kabiliyetli çocuklar 1927 yılında Dârüşşafaka'ya verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Türkiye Maarif Tarihi, IV, 1548-1552; Muallim Mecmuası, sy. 17, İstanbul 15 Kânunusâni 1334, s. 585-590; TA, XII, 320.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

DÂRÜLFÜNUN

دار الفنون

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılda kurulan yüksek öğretim müessesesi.

Türkiye'de yeni bir yüksek öğretim müessesesi kurma teşebbüsleri XIX. yüzyılın ortalarına doğru başlamıştır. Bu asrın başlarından itibaren Osmanlılar'da görülen bilimde Doğu'dan Batı'ya olan yöneliş ve eğitim anlayışında meydana gelen değişmeler, Tanzimat döneminde medrese dışında yeni bir yüksek öğretim müessesesinin kurulması yolunda teşebbüslerin doğmasına vesile olmuştur.

Bu müesseseye "fenler evi" mânasına gelen "dârü'l-fünûn" adının verilmesi, o günün şartlarında medreseden ayrı bir kurum olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyma düşüncesinden doğmuştur. "Fen" kelimesi geç devir Arap edebiyatında "bir bilimin ayrıldığı dal", çoğulu "fünûn" değişik bilim dalları anlamında, Osmanlıca'da ise "cins, tür, hal, bilim dalı" mânalarında kullanılmıştır. XIX. yüzyılda müşâhede ve ispata dayalı bilimlere fen denilmiştir. Fünun kelimesi hemen her zaman "ulûm ve fünun" terkibinde kullanılırken ulûm kelimesinden (daha çok dinî ilimler) ayırt edilerek dârülfünun terkibinde tek başına kullanılmıştır. Bu da müessesenin Batı kaynaklı yeni bilimlerin eğitiminin yapılacağı bir kurum şeklinde düşünüldüğünü göstermektedir.

Dârülfünun fikri, Tanzimat devrinde halkın eğitimi meselesi içerisinde ele alınıp geliştirilmiş, daha çok her türlü ilmin okutulacağı bir müessese olarak düşünülmüştür. Tanzimat döneminde Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Osmanlı Devleti'nde yeni bir eğitim metodu hazırlamak gayesiyle, 1845 yılında ulemâ, asker ve bürokratların katıldığı yedi kişiden oluşan Meclisi Muvakkat adında geçici bir maarif meclisi kurmuştur. Meclisi Muvakkat bir yıllık bir çalışma sonunda Osmanlı eğitim reformunun temel kaidelerini tesbit etmiş ve eğitim sistemini ilk, orta ve yüksek eğitim olarak üçe ayırmıştır. Bu üç eğitim seviyesinde dârülfünun kurulması yüksek eğitim programında yer almıştır. Meclisi Muvakkat, eğitim işlerini takip etmek

üzere Meclisi Maârif-i Umûmiyye adında bir dâimî meclisin kurulmasını da öngörmüştür.

1846'da faaliyetlerine başlayan Meclisi Maârif-i Umûmiyye, dârülfünun kurulması yolunda ilk adımı atmıştır. Ancak dârülfünunun nasıl bir müessese olacağı ve bununla neyin kastedildiği açık olarak belirlenmemiştir. İlk hedef devlet hizmetini iyi bir şekilde yürütecek memur yetiştirmek olduğu için "Bâbıâli ketebesinden ve başkalarından tertip edilerek Bâbıâli'de yahut başka münasip bir mahalde dârülfünun teşkiliyle" yeni bir tahsil müessesesinin kurulması

istenmektedir. Daha sonra 21 Temmuz 1846'da dârülfünun, "mâlumat ve hüsn-i ahlâkça mükemmel olmak isteyen ve bütün ilim ve fenleri okumaya hevesli veya devlet dairelerinde çalışmak isteyen herkese gerekli bilgileri sağlayacak bir kurum" olarak tarif edilmiştir. Ayrıca dârülfünun, bütün masraflarının devlet tarafından karşılanacağı, talebelerin gece gündüz barınabilecekleri ve çalışacakları bir yer olarak düşünülmüştür.

Kasım 1846'da, İtalyan asıllı mimar Fossati ile İstanbul'da bir dârülfünun binasının inşası için mukavele yapılmış ve Ayasofya civarında tesbit edilen büyük arsa üzerine üç katlı, 125 odalı, gösterişli, Avrupa üniversitelerine benzer şekilde büyük bir bina yapılması istenmiştir. Ancak inşasına hemen başlanan dârülfünun binası uzun yıllar tamamlanamamıştır. 8 Mart 1865'te inşaat bittiğinde de dârülfünun olarak kullanılmamıştır.

Dârülfünun binasının inşası devam ederken geçen süre içerisinde dârülfününa ders kitabı hazırlamak için 1851'de Encümen-i Dâniş adıyla bir kurul oluşturulmuştur. Büyük merasimlerle açılan Encümen-i Dâniş, kendisinden beklenen vazifeyi yerine getirememiş ve 1863'te dârülfünunda derslere başlandığında burada okutulmak üzere hazırlanmış bir tek kitap bile bulunamamıştır.

1863 yılında dönemin sadrazamı Keçecizâde Fuad Paşa'nın, dârülfünun binasının tamamlanmasını beklemeden binanın bitmiş olan bazı odalarında halka açık serbest konferans şeklinde dersler verilmesini uygun görmesiyle ilk dârülfünun tedrisatı başlamış oldu. 13 Ocak 1863'te İbrâhim Edhem Paşa'nın nezâreti altında kimyager Derviş Paşa fizik ve kimyaya dair

konuşmasıyla ilk dersi verdi. Büyük ilgi uyandıran bu konferanslar halk ve devlet ileri gelenleri tarafından takip edilmekteydi. 1863 yılı boyunca bu şekilde fizik, kimya, tabii ilimler, tarih ve coğrafya konularında serbest dersler verilmiştir.

Yapımına on dokuz yıl önce başlanan dârülfünun binasının, 1865 yılında tamamlandıktan sonra dârülfünun için fazla geniş bulunarak Maliye Nezâreti'ne verilmesi üzerine yeni ve daha küçük bir binanın inşası kararlaştırıldı. Bu bina tamamlanıncaya kadar serbest derslere geçici olarak Çemberlitaş civarındaki Nûri Paşa Konağı'nda devam edildi. Ancak 8 Eylül 1865'te çıkan büyük Hoca Paşa yangınında muhtemelen bu konağın da tamamen yanması dârülfünunda derslerin tatil edilmesine yol açmıştır.

1869'da dârülfünunun bugün Basın Müzesi olarak kullanılan yeni binası tamamlandı. Aynı yıl Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın gayretleriyle, altı defa Maarif nâzırlığı yapan Ahmed Kemal Paşa'nın başkanlığında Şûrâ-yı Devlet Maarif Dairesi başkan yardımcısı Sâdullah Paşa, Recâizâde Ekrem, Ebüzziyâ Tevfik gibi tanınmış kişiler tarafından Fransız eğitim sisteminden faydalanılarak hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ile (nizamnâme için bk. Düstûr, Birinci tertip, II, 184-219) ilk defa Batı sistemine uygun bir eğitim modeli ortaya konulmaya çalışıldı. O zamana kadar Osmanlı eğitiminin temel müessesesi olan medreseleri ve son dönemlerde kurulan askerî ve teknik yüksek okulları içine almayıp yeni kurulan veya kurulması öngörülen Osmanlı eğitim müesseselerini kendi içinde bir bütün olarak ele alan ve II. Meşrutiyet'in ilânına kadar (1908) yürürlükte kalan 198 maddelik bu nizamnâmede elli bir madde ile en çok dârülfününa yer verilmişti. Buna göre yeni adıyla Dârülfünûn-ı Osmânî üç ayrı şubeden (fakülte) oluşmaktaydı. Bunlar Hikmet ve Edebiyat, Ulûm-i Tabîiyye ve Riyâziyyât, Hukuk şubeleriydi. Üç yılı öğretim, bir yılı bitirme tezi için olmak üzere toplam dört yıllık eğitim verecek olan dârülfünuna on altı yaşını doldurmuş, idâdî mezunu veya o derecede mâlumatı olan talebeler alınacaktı. Ancak bu kararlar bazı aksaklıklar sebebiyle tam olarak uygulanamamış, başta yeterli sayıda hoca ve bu yeni yüksek öğretime uygun formasyonda yetişmiş talebenin bulunmaması yüzünden bu ikinci teşebbüste de arzu edilen sonuca ulaşılamamıştır.

Her şubenin ayrı ayrı detaylı ve kapsamlı ders programları hazırlanan,

mezuniyet tezi, müderrislik tezi gibi araştırmaya dayalı çalışmalara da yer verilmiş olan dârülfününda müze, kütüphane, laboratuvar gibi birimlerin de açılması öngörülmüştü. Dersler Fransız modeli üzerine kurulmuş olmasına rağmen Felsefe ve Edebiyat şubesinde Şark dillerinden Arapça, Farsça yanında Batı dillerinden Fransızca, Yunanca ve Latince dersleri programda yer almıştı. Hukuk şubesinde de İslâm hukuku yanında Fransız medenî kanunu, Roma hukuku ve milletlerarası hukuk derslerinin bulunması, İslâm ve Batı'yı telif etme gayretlerinin varlığını göstermektedir.

8 Nisan 1869'da padişahın irâde-i seniyyesiyle kuruluşu tasdik edilen Dârülfünûn-ı Osmânî'ye Ekim 1869'da talebe kaydına başlandı ve müracaat eden 1000 kişiden imtihanla 450 talebe seçildi. Bu süre zarfında dârülfünunun eksikliklerinin tamamlanmasına çalışıldı. Kütüphane için Avrupa'dan kitap ve ilmî dergiler sipariş edildi; ancak araştırma sonuçlarının yayımlandığı bu dergilerin alımından vazgeçilerek sadece kitap alımı gerçekleştirilebildi. Bu arada fizik laboratuvarı için çeşitli alet ve edevat sipariş edilmişti. Paris'ten satın alınan kitapların listesi incelendiğinde, o dönemde Batı'daki en yaygın akımlar olan hümanizmin ve pozitivist felsefenin belli başlı eserlerinin bu listede yer aldığı görülür. Birinci dârülfünun teşebbüsü sırasında ders kitaplarının telifi için Encümen-i Dâniş kurulmuşken bu defa dârülfünunda okutulacak kitapları Batı dillerinden tercüme ettirmek için bir tercüme heyeti oluşturulmuş ve bu heyet hemen göreve başlamıştır (Takvîm-i Vekāyi', sy. 1144). Ancak bir yıl sonra Maarif Nezâreti'nin dârülfünun için kimya, fizik ve tabiat ilimleri alanında kitap tercüme ettireceğini duyuran bir ilân neşretmesinden (Basîret, sy. 130) bu heyetin de kendisinden bekleneni yerine getirmediği anlaşılmaktadır.

Dârülfünûn-ı Osmânî, 20 Şubat 1870'te Sadrazam Âlî Paşa, Maarif Nâzırı Saffet Paşa ve diğer ileri gelen devlet adamlarının da hazır bulunduğu büyük bir merasimle açıldı. Müdürlüğüne de 1857 yılında Paris'teki Mektebi Osmânî'de hocalık yapmış olan Tahsin Efendi (Hoca veya Gâvur Tahsin) getirildi. Ancak nizamnâmede belirtilen esaslara aykırı olarak ders programı o günün imkânlarına göre yeniden düzenlenip her üç şubenin de aynı programı takip etmesi yoluna gidildi ve böylece fiilen şubeler kaldırılarak tek tip ders yapıldı. Dârülfünunun, Ağustos ayına kadar sürecek olan 1870 yılı birinci sınıf ders programı ve hocaları 1 Zilkade 1286 (2

Şubat 1870) tarihli Takvîm-i Vekāyi'de (sy. 1184) şöyle gösterilmiştir: Edebiyat, Selim Efendi; Fransızca, Konstantini (Konstantinidi) Efendi; târîh-i umûmî, Mahmud Efendi; coğrafya, Hâlid Bey; hikmeti tabîiyye (fizik), Aziz Efendi; hesap (matematik), Tevfik Bey; resim, Mösyö Giz; ilm-i hukuk, Ahmed Kâmil Efendi; mantık, Kerim Efendi.

Birinci ders yılı sonunda talebeler imtihan edilerek başarılı olanlara birer şehâdetnâme verildi. İkinci ders yılı başlamadan önce, ramazan ayı olması münasebetiyle ders yapılamadığından, dârülfünun müdürü Tahsin Efendi umuma açık konferanslar (ders-i âm) tertip etti. O tarihte İstanbul'da bulunan ve dârülfünunun açılış merasiminde de bir konuşma yapmış olan Cemâleddîn-i Efgānî'nin sanayi, edebiyat ve teknoloji konularındaki bu konferansların birinde sanat hakkında yaptığı bir konuşmasında, sanatı tarif ederken ve kısımlarını sayarken peygamberliği de bir tür sanat olarak zikretmişti. Bu sözlerin konferansa katılanlar arasında tepkiye yol açması ve çeşitli çevrelerin şiddetli itirazı sebebiyle konferanslar iptal edildi. Cemâleddîn-i Efgānî İstanbul'dan uzaklaştırıldığı gibi Dârülfünûn-ı Osmânî Müdürü Tahsin Efendi azledilerek yerine geçici olarak Maarif Nezâreti muavinlerinden Kâzım Efendi getirildi. Türk maarif tarihiyle ilgili yazılarda genel olarak Dârülfünûn-ı Osmânî'nin bu hadise sonucu kapatıldığı belirtilmekteyse de dârülfünunda dersler 1872-1873 öğretim yılına kadar kesintisiz devam etmiştir. Bu müesseseden mezun talebe bulunup bulunmadığı hakkında ise herhangi bir bilgi yoktur. Ayrıca Dârülfünûn-ı Osmânî'nin niçin ve nasıl kapatıldığı da tam olarak anlaşılamamıştır.

Ülkenin Batı tarzında bir üniversiteye ihtiyacı bulunduğuna inanan idareciler, başarısız iki teşebbüsten sonra farklı bir tavırla dârülfünun kurma gayretlerini sürdürdüler. 1873'te dönemin Maarif Nâzırı Saffet Paşa, Galatasaray'daki Mektebi Sultânî Müdürü Sava Paşa'yı hazineye yük olmamak şartıyla yeni bir dârülfünun kurmakla görevlendirdi. Kurulması tasarlanan dârülfünun, bu defa 1868'den beri faaliyette bulunan ve bir orta öğretim kurumu olan Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi temeli üzerine oturtulmaya çalışıldı. Dârülfünûn-ı Sultânî adıyla anılan bu yeni kurum Hukuk, Fen ve Edebiyat yüksek mekteplerinden oluşmakta ve resmî yazışmalarda üçüne birden "mekâtib-i âliye" denilmekteydi. 1874-1875 öğretim yılında öğretime başlayan Dârülfünûn-ı Sultânî, ilk açıldığında Hukuk ve (Fen Mektebi yerine) Mühendisîn-i Mülkiyye mekteplerinden

meydana geliyordu. Mühendisîn-i Mülkiyye Mektebi'nin adı birinci öğretim yılı sonunda Turuk u Maâbir Mektebi olarak değiştirildi.

1876 yılında üçüncü öğretim yılının başlarında Hukuk Mektebi, Turuk u Maâbir Mektebi ve Edebiyat Mektebi nizamnâmeleri Düstûr'da yayımlanarak yürürlüğe girdi. Bunların açılışı, önceki dârülfünun açılışlarına nazaran daha temkinli ve gösterişsiz bir şekilde yapılmış, hatta bu okullar 1876 yılına kadar halka tanıtılmamıştır. Sava Paşa, bu mekteplerin de daha önceki dârülfünunların âkıbetine uğramaması için kendisinden ihtiyatlı davranmasının özellikle istendiğini belirtmiştir.

Dârülfünûn-ı Sultânî'de dört yıllık öğretim süresi sonunda bir tez hazırlayıp başarıyla savunan talebeler "doktor" unvanıyla mezun olacak ve ihtisaslarına göre ya Adliye Nezâreti'nde veya Nâfia Nezâreti'nde istihdam edileceklerdi. Tez hazırlayamayanlar ise doktoradan daha kolay bir imtihana tâbi tutulacak ve bunlardan Hukuk Mektebi mezunları dava vekilliği, Turuk u Maâbir Mektebi mezunları kondüktörlük, Edebiyat Mektebi mezunları da öğretmenlik yapabileceklerdi. Daha önceki dârülfünunda herhangi bir ihtisaslaşma ve bunun sonucunda belirli meslek sahiplerinin yetişmesi ve bunların belli alanlarda istihdam edilmesi düşünülmemiş olduğu halde Dârülfünûn-ı Sultânî'de devletin o günkü ihtiyacına göre ihtisaslaşmaya doğru bir yöneliş görülmektedir.

1874-1875 öğretim yılında Hukuk Mektebi'nde yirmi bir, Turuk u Maâbir Mektebi'nde yirmi altı talebe derslere devam edip yıl sonunda imtihanlara katılarak başarılı oldu. Edebiyat Mektebi'nde ise eğitime başlanıp başlanmadığı bilinmemektedir. Hukuk Mektebi'nde okutulan dersler arasında İslâm hukuku, Roma hukuku ve ticaret hukuku ağırlıktaydı. 1875-1876 öğretim yılında ders ve hoca sayısı arttırıldı. Bu arada Hukuk Mektebi'nin Bâbıâli yakınlarına taşınması tartışmaları ortaya atılmış, Sava Paşa'nın itirazları üzerine mektep eski yerinde kalmıştır. 1877-1878 yılında öğretime ara verildi. Turuk u Maâbir Mektebi de aynı şekilde tatil edildi. Ekim 1878'de tekrar eğitime başlayan Dârülfünûn-ı Sultânî ilk mezunlarını 1879-1880 öğretim yılında verdi. Bu dönemde Hukuk Mektebi'nden yedi kişi mezun oldu. Turuk u Maâbir Mektebi'nden mezun olanların sayısı bilinmemektedir. 1880-1881 yılında ikinci mezunlarını veren Hukuk ve Turuk u Maâbir mekteplerinin daha sonraki faaliyetleri hakkında bilgi

yoktur.

Daha önceki ilk iki teşebbüste dârülfünunun malî kaynakları sağlam bir zemine oturtulmamış, dârülfünun daha çok talebe harçları, vakıfların ve devletin belli ölçüdeki yardımlarına bağımlı kalmıştı. Bu durum dârülfünunun başarısızlığına yol açan en büyük âmillerden biri oldu. Dârülfünûn-ı Sultânî'de ise giderler daha çok Galata Sarayı Mektebi Sultânîsi'nin gelirlerinden karşılanmaya çalışılmıştır. İlk yıllarda Mektebi Sultânî'de tam ücret ödeyerek okuyan talebe sayısının fazla olması müessesenin harcamalarını karşılamaya yeterken 1877 yılında mektebin müdürü olan Ali Suâvi, gayri müslim talebelerin büyük çoğunluğunun burslu olarak okuduğunu, dolayısıyla müessesenin gelirlerinin çok azaldığını belirtmekte ve devletin her yıl bu müesseseye külliyetli miktarda para tahsis ettiğini açıklamaktadır. Zamanla Dârülfünûn-ı Sultânî de devlete bağımlı olmak zorunda kalmıştır.

Kısa bir müddet sonra devlet, tamamen kendi kontrolünde olan ve müslüman talebeler aleyhindeki eşitsizliği de ortadan kaldırmak üzere ilgili bakanlıklarla organik bir bağ oluşturan, birbirinden bağımsız yüksek mektepler açma yoluna gitmiştir. Böylece Osmanlı hukuk ve mühendislik öğretimi XX. yüzyılın başına kadar Mektebi Hukuk ve Mektebi Mülkiyye ile Mühendis Mektebi'nde müstakil olarak devam etmiştir. Bu döneme kadar bir külliye içinde birkaç bölümden oluşan dârülfünun kurma çalışmaları başarısızlıkla sonuçlanırken II. Abdülhamid döneminde kuruluşu hızlanan orta ve yüksek öğretim müesseseleri

yaygınlaşmıştır. Dârülfünûn-ı Sultânî'nin faaliyetleri sona erdikten sonra, Osmanlı Devleti'nde 1900 yılına kadar ülkenin ilim ve eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması çalışmaları arasında yeni bir dârülfünun kurma teşebbüsüne rastlanmamıştır. İlk ve orta öğretim kurumları sayıca artmış ve eğitim seviyeleri yükselmiş; bunun yanında devletin ihtiyaçlarına cevap vermek üzere mülkiye, tıp, hukuk, ticaret, sanayi, mühendislik ve mimarlık sahalarında ihtisaslaşmaya yönelik yüksek öğrenim okulları açılmıştır.

Meslekî eğitim veren bütün bu yüksek okullar dışında özellikle ilim adamı yetiştirmeye yönelik bir müessese kurulması konusunda Sadrazam Küçük Said Paşa, 2 Şubat 1310 (14 Şubat 1895) tarihinde II. Abdülhamid'e

sunduğu arîzasında, Amerika ve Avrupa üniversitelerinin fonksiyonlarına sahip ve ilim adamı yetiştirmeye yönelik beş fakülteden (dârülicâze) oluşan bir dârülfünun kurulmasının gerekliliğini arzetmişti. 1900'de elli beş yıllık tecrübelerin ışığında, artık yerleşmiş bir hukuk mektebinin de bulunduğu birkaç fakülteden oluşan ve bugünkü Türk üniversitesinin temelini oluşturan Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin kurulması kararlaştırılmıştır. Bu müessesenin resmî açılışı, II. Abdülhamid'in 25. cülûs yıl dönümüne rastlayan 31 Ağustos 1900 tarihinde yapılmıştır. Dârülfünûn-ı Şâhâne Edebiyat ve Hikmet (Felsefe) şubesi, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye (Fünun) şubesi ve Ulûm-i Âliye-i Dîniyye (İlâhiyat) şubesi adlı üç fakülteli bir üniversite olarak planlanmış, Hukuk ve Tıbbiye mekteplerinin de resmen bağlanmamakla birlikte dârülfünunun tabii kolları sayılmasıyla beş fakülteli modern Osmanlı üniversitesinin ilk sağlıklı kuruluşu gerçekleştirilmiştir.

Dârülfünûn-ı Şâhâne'de 1 Eylül 1900 tarihinden itibaren kayıt yaptırıp imtihana giren ve kabul edilen talebeler, Mektebi Mülkiyye'nin boşaltılan bazı odalarında öğrenime başladılar. Ulûm-i Âliye-i Dîniyye'ye onu imtihansız otuz talebe alınırken Edebiyat şubesine onu imtihansız yirmi beş, Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye şubesine ise altısı imtihansız yirmi beş talebe kabul edilmişti. Öğrenim süresi Ulûm-i Âliye-i Dîniyye'de dört, diğer iki şubede üçer yıldı. Edebiyat şubesinde Türkçe, Arapça ve Farsça'dan başka Fransızca, İngilizce ve Rusça'nın okutulacağı bir dil şubesi açılırken Ulûm-i Tabîiyye ve Riyâziyye şubesi 1903 yılından itibaren ikinci sınıfında riyâziye ve tabiiye kollarına ayrıldı.

Dârülfünûn-ı Şâhâne açıldığı zaman, daha önce kurulmuş olan dârülfünunların karşılaştığı ve birçok açıdan onların başarısızlıklarına sebep olan hoca, yetişmiş talebe ve Türkçe ders kitaplarının yetersizliği gibi olumsuzluklar kısmen ortadan kalkmıştı. Ancak çok sayıda müracaat olmasına rağmen belli sayıda talebe alınması, sıkı bir idarî kontrolün bulunması ve derslerin daha çok teorik safhada kalması, dârülfünunun olumsuz yönleri olarak kabul edilmelidir. II. Meşrutiyet'in ilânına kadar geçen süre içerisinde birçok mezun veren Dârülfünûn-ı Şâhâne, Meşrutiyet döneminde daha sistemli bir eğitime geçti. Meşrutiyet'in ilânıyla adı İstanbul Dârülfünunu şeklinde değiştirilen Dârülfünûn-ı Şâhâne, Tıp ve Hukuk şubelerini de bünyesine katmak suretiyle resmen beş şubeli olarak

yeniden teşkilâtlandırıldı. 21 Ağustos 1909'da Vezneciler'de şimdiki İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi binasının bulunduğu yerde Zeyneb Hanım Konağı'na yerleştirilen İstanbul Dârülfünunu'na binlerce talebe kayıt için başvurmuştu.

Maarif Nâzırı Emrullah Efendi zamanında 1912'de dârülfünunda yeni bir ıslahat programı uygulandı. Bu dönemde Eczacı ve Dişçi mektepleri Tıp Fakültesi'ne bağlanırken Şam vilâyetindeki Tıbbiye Mektebi de İstanbul Dârülfünunu'na bağlandı; şubeler fakülte adını aldı ve muallimlere müderris unvanı verildi; talebe ve müderrislerin devam ve disiplin kuralları düzene sokuldu. I. Dünya Savaşı yıllarında Avrupa'dan gelen çok sayıdaki yabancı öğretim elemanının da çalışmalarıyla dârülfünun önemli gelişmeler gösterdi ve modern bir üniversite fonksiyonu icra etmeye başladı. Dârülmesâî adıyla çeşitli alanlarda araştırma enstitüleri kuruldu, bunlar için kütüphaneler ve laboratuvarlar hazırlandı. Dârülfünun binası kâfi gelmediği için yeni binalar kiralandı; ilmî yayın faaliyetine girişildi. Ayrıca 1914'te hazırlanan Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ile İstanbul medreselerinin Dârü'l-hilâfeti'l-Aliyye adıyla tek bir medrese haline getirildi ve dârülfünun bünyesindeki Ulûm-i Âliye-i Dîniyye şubesi kapatılarak öğrencileri Dârülhilâfe'nin Âliye kısmına devredildi. 12 Eylül 1914'te kız talebeler için Edebiyat, Riyâziyyât ve Tabîiyyât şubelerinden oluşan İnâs Dârülfünunu kuruldu. 1917'de ilk mezunlarını veren İnâs Dârülfünunu 1920'de lağvedildi. Bunun üzerine 1921'den itibaren önce Edebiyat ve Fen fakültelerinde, ardından da Hukuk Fakültesi ile Tıp Fakültesi'nde birer yıl ara ile karma öğretime geçildi.

Millî Mücadele yıllarında (1918-1923) ülkedeki bütün kurumlar gibi dârülfünun da ciddi sıkıntılar yaşadı. 1918-1919 öğretim yılı başında yabancı hocalar ülkelerine döndüler. Bütçe tasarrufları sebebiyle fakülteler için kiralanan binaların hemen hepsi boşaltıldı; savaş sonunda terhis edilen talebelerin de dönmesiyle geniş ölçüde yer ve hoca sıkıntısı ortaya çıktı. İstanbul Dârülfünunu 1919'da hazırlanan bir ıslahat programı ile Osmanlı Dârülfünunu adıyla yeniden canlandırılmaya çalışıldı. 11 Teşrînievvel 1335 (11 Ekim 1919) tarihli bu nizamnâmede (Düstûr, İkinci tertip, XI, 401-409) fakültelere "medrese" denmeye başlanmış ve önemli bir gelişme olarak da dârülfünunun ilmî muhtariyeti tasdik edilmiştir. Ayrıca dârülfünunun başına müderrislerin seçtiği bir dârülfünun emininin getirilmesi ve bu eminin

başkanlığında fakülte reislerinin temsilcilerinden oluşan bir dârülfünun divanının kurulması sağlanmıştır. Bu nizamnâme ile aynı zamanda “devre-i dersiyye” (sömestr) usulü uygulamaya konulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti kuruluncaya kadar dârülfünun bu hüviyetiyle eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Lozan Antlaşması’ndan hemen sonra İngilizler’in boşalttığı Harbiye Nezâreti binası (bugün İstanbul Üniversitesi merkez binası) dârülfününa tahsis edilerek yer darlığı büyük ölçüde halledilmiştir. 1923’te Ankara’da toplanan birinci ilmî heyette dârülfünun ve yüksek okullar ele alınmıştır. 3 Mart 1924 tarihinde yürürlüğe giren tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile

lağvedilen medreselerin yerine yeniden İlâhiyat Fakültesi kurulmuş (bk. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ) ve 1 Nisan 1924’te Türkiye Büyük Millet Meclisi dârülfününa hükmî şahsiyet tanıyarak katma bütçe ile idare edilmesine karar vermiştir. Böylece dârülfünun ilmî, idarî ve malî bakımdan muhtar bir hüviyet kazanmıştır. Bu kanuna dayanarak vekiller heyetinin 21 Nisan 1924 tarihinde kabul ettiği şekil ve esaslar, dârülfünunun lağvedilip İstanbul Üniversitesi’nin kurulduğu 1933 yılına kadar yürürlükte kalmıştır.

Dârülfünun içinde ve dışında yürütülen çalışmalarla bu kurumun ıslahı için bazı projeler geliştirilmiştir. Nitekim dârülfünun divanının 14 Mayıs 1929’da tesbit ettiği bir raporda “Avrupa mümâsili müesseselerde mevcut tekâmülü nazarı itibara alarak” bir ıslahat projesi hazırlanmış, daha sonra bu proje doğrultusunda düzenleyici kararlar alınmıştır. Bu arada Tıp, Edebiyat, Hukuk, Fen ve İlâhiyat fakültelerine ilâveten Eczacılık ve Dişçilik fakülteleriyle Gazetecilik Mektebi’nin kurulması için gerekli çalışma ve hazırlıkların yapılmasına rağmen Maarif Vekâleti’nin ilgisizliği yüzünden bu birimler açılamamıştır. Maarif Vekâleti söz konusu projeyi yetersiz bularak daha geniş bir ıslahat yapmak gerekçesiyle bunu reddetmiştir.

1930 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi’nce hükümete verilen yetkiye dayanılarak Cenevre Üniversitesi pedagoji profesörü Albert Malche İstanbul’a davet edilmiş ve kendisinden dârülfünunun yeniden düzenlenmesi hususunda bir rapor hazırlaması istenmiştir. Malche, geniş bir inceleme sonunda dârülfünunun mevcut durumunu ortaya koyan ve yapılması gereken ıslahatı içeren bir rapor hazırlayarak 29 Mayıs 1932’de

hükümete sunmuştur (İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor, İstanbul 1939). Malche ders programlarında fazla değişikliğe gerek görmemiş, daha çok uygulamaya yönelik tedbirler önermiştir. Raporda ayrıca tek parti yönetiminin eğilimine uygun olarak dârülfünunun muhtariyetini kısıtlayan teklifler de yer almıştır.

Bu raporun tesliminden sonra basında dârülfünunun kapatılacağı yolunda haberlerin çıkması üzerine dönemin Maarif Vekili Reşid Galib, 9 Ekim 1932'de Cumhuriyet gazetesinde çıkan bir beyanatında bu haberleri yalanlamıştır. Buna rağmen hükümetin 5 Mayıs 1933 tarihli toplantısında, dârülfünunun kapatılarak yerine yeni esaslara göre İstanbul Üniversitesi'nin kurulması kararlaştırılmıştır. Hükümetin bu yöndeki teklifi üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 31 Mayıs 1933 tarihli oturumunda dârülfünun ve bağlı kuruluşlarının bu tarihten geçerli olmak üzere lağvedilmesi kararlaştırılmış, Maarif Vekâleti 1 Ağustos'tan itibaren İstanbul Üniversitesi'ni kurmakla görevlendirilmiştir. Yeni üniversitenin kadro işleriyle bizzat Reşid Galib meşgul olmuştur. Dârülfünun kadrosundan toplam olarak altmış bir öğretim elemanı yeni üniversite kadrosuna alınırken seksen iki öğretim elemanı dışarıda bırakılmıştır. Bu uygulamada hangi ölçülerin esas alındığı açıkça belirtilmemekle beraber bizzat Maarif Vekili Reşid Galib'in 12 Eylül 1933 tarihli Milliyet gazetesinde yer alan bir tebliğinde "ilimden ziyade idealistliğin ön planda tutulduğu" belirtilmiştir. Ayrıca kadro dışı bırakılanlar arasında Avrupa'da öğrenim görmüş veya ihtisas yapmış, milletlerarası ilmî kuruluşlara üye olmuş, mükâfat almış, ilmî eserler telif etmiş, ülkede modern araştırma kurumları tesis etmiş veya bunlara katkıda bulunmuş, nihayet bir kısmı daha sonra üniversiteye davet edilmiş olan M. Fuad Köprülü, Ahmet Ağaoğlu, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Şekip Tunç, Ö. Ferit Kam, Ahmed Refik Altınay gibi ilim adamlarının da bulunduğuna bakılırsa siyasî ve hissî sebeplerin de rol oynadığı düşünülebilir (dârülfünundan İstanbul Üniversitesi'ne alınan, bu arada kadro dışı bırakılan hocaların isimleri için bk. Arslan, s. 312-325). Maarif Vekili Reşid Galib, İstanbul Üniversitesi'ni açış konuşmasında dârülfünunun kapatılmasının sebeplerini açıklarken ağırlığı bu kurumun "siyasî, içtimaî büyük inkılâplar karşısında bîtaraf bir müşahid olarak kalmasına" veriyor, İstanbul Üniversitesi'nin "en esaslı vasfının millîliği ve inkılâpçılığı olacağını" ifade ediyordu.

BİBLİYOGRAFYA

Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289, II, 184-219; İkinci tertip, XI (1334-35), s. 401-409; Cevdet Paşa, Tezâkir, IV, 53-55; Said Paşa'nın Hatırâtı, İstanbul 1328, tür.yer.; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraatı, İstanbul 1338, tür.yer.; Mehmed Ali Aynî, Dârülfünun Tarihi, İstanbul 1928; Türkiye Maarif Tarihi, I, 545-563, 697-708; Faik Reşit Unat, Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, tür.yer.; Ali Arslan, Dârülfünun'dan Üniversite'ye Geçiş (doktora tezi, 1991), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı; Takvîm-i Vekāyi', sy. 1144 (Rebîülevvel 1286); sy. 1184 (1 Zilkade 1286); Basîret, sy. 130 (İstanbul 1285); Mete Tunçay – Haldun Özen, "1933 Darülfünun Tasfiyesi", TT, II/6 (1984), s. 222-237; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Dârülfünun Tarihçesine Giriş", TTK Belleten, LIV/210 (1990), s. 699-738; a.mlf., "Dârülfünun Tarihçesine Giriş II, Üçüncü Teşebbüs Dârülfünûn-ı Sultânî", a.e., LVII/218 (1993).

Ekmeleddin İhsanoğlu

DÂRÜLFÜNUN EDEBİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI

İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi tarafından 1916-1933 yılları arasında çıkarılan ilmî mecmua.

Felsefe, içtimaiyat, tarih, coğrafya ve edebiyat konularında yapılmış araştırma ve incelemelerin yer aldığı derginin ilk sayısı Mart 1332'de (1916), son sayısı Kânunusâni (Ocak) 1933'te çıkmıştır.

Tamamı kırk dokuz sayı ve sekiz cilttir. III. cildin 2-3, 4-5. sayılarıyla V. cildin 1-2, 3-4 ve 4-5. sayıları bir arada yayımlanmıştır. V. ciltte 4. sayı mükerrer görünmekle beraber muhtevaları farklıdır. Başlangıçta düzenli olarak iki ayda bir neşredilen mecmuanın I. cildinin 6. ve son sayısı Kânunusâni 1332 (Ocak 1916) tarihlidir. Bu sayıdan iki ay sonra yayımlanan ve üzerinde "sene 2, Mart 1333/1917, sayı 7" ibaresi bulunan nüshadan sonra mecmuanın 1. serisinin yayımı Mart 1922 tarihine kadar durdurulmuştur. Bu tarihte çıkan 1. sayı ile II. cilde ve 2. seriye başlandığından Mart 1333/1917'de yayımlanan ve 1. serinin son sayısı olan nüsha herhangi bir cilde dahil edilememektedir.

1. sayıda kapağın iç yüzünde "Tahrir Hey'et-i İdâresi" başlığı altında Mehmet Ali Aynî, Leiman Haupt, Gize, Ziya Gökalp'in, kâtip olarak da Kâzım Şinâsi'nin adları zikredilmiştir. Mecmuanın yazı kadrosu, az sayıdaki yabancı ilim ve fikir adamı dışında hemen hemen İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi müderrislerinden meydana gelmektedir. İlk serisi büyük boy, daha sonra orta boy olarak neşredilen mecmuanın her sayısı 80-120 sayfa arasında değişmektedir. Az olmakla birlikte bilhassa ilk sayılarda resim, harita ve çeşitli şekillere de yer verilmiştir.

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, yayımlandığı ilk yıllarda üzerinde fazlaca durulan Türkçülük akımının ilmî doğrultudaki yayın organlarından biri durumundaydı. Bundan dolayı mecmuada Türk tarihiyle Türk edebiyatı ve inançlarına ait çoğu monografi mahiyetinde uzun

incelemeler yer almaktadır. 1926 yılına kadar bu özelliğini koruyan mecmua, felsefe konularının ağırlık kazanmasıyla giderek bir felsefe mecmuası görünümüne bürünmüştür.

Mecmuanın belli başlı yazarları ve önemli yazıları şunlardır: M. Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerinde Tesirleri” (II, sy. 1 [Mart 1338], s. 1-30), “Gevherî” (VII, sy. 1 [Temmuz 1929], s. 84-126), “Habîbî” (VIII, sy. 5 [Eylül 1932], s. 86-133); Ziya Gökalp, “Türk İli-Eski Türklerde Din” (I, sy. 5 [Teşrînisâni 1332], s. 458-474); İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm İçtimaiyyatı” (II, sy. 3 [Temmuz 1338/1922], s. 177-186), “Sanat ve Metafizik” (a.y., s. 223-259), “Türk Feylesofu Fârâbî” (V, sy. 3-4 [Kânunuevvel 1927], s. 235-277); Avram Galanti, “Türkiye ve Elsine-i Sâmiyye” (I, sy. 6 [Kânunusâni 1332], s. 567-580); Ahmed Refik, “Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektaşîlik (1558-1591)” (VIII, sy. 2 [Nisan 1932], s. 21-59), “Hicrî On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı” (VIII, sy. 4 [Temmuz 1932], s. 3-35), “Türk İdaresinde Bulgaristan” (VIII, sy. 6 [İkinciteşrin 1932], s. 62-96); Yusuf Şerif, “Fransız Natüralizmi, Natüralizmin Menşeleri, Nazariyesi” (VIII, sy. 5 [Eylül 1932], s. 54-85) ve bu makalenin devamı olan “Natüralist Hareket” (VIII, sy. 6 [İkinciteşrin 1932], s. 97-118); Ferid Bey, “Kınalızâde Ali Çelebi” (I, sy. 4 [Eylül 1332], s. 357-379); Ali Macit, “Beşerî Coğrafyada Yaşama Tarzları” (VII, sy. 1 [Mayıs 1929], s. 1-37); Halil Nimetullah, “İptidai Zihniyet” (V, sy. 3-4 [Kânunuevvel 1927], s. 151-208); Mustafa Şekip, “Froydizm” (IV, sy. 6 [1926], s. 365-415).

Mecmuanın bilhassa ilk sayılarının sonunda “Tercüme Kısmı” başlığı altında zaman zaman Batılı ilim ve fikir adamlarından tercüme edilen ilmî ve fikrî yazılara da yer verilmiştir. Bunlar arasında bilhassa Ahmed Naim’in Paul Janet’den çevirdiği “Felsefe Bir İlim midir?” (I, sy. 1 [Mart 1332], s. 71-97), “Felsefenin Birkaç Yeni Tarifi” (I, sy. 2 [Mayıs 1332], s. 198-221) ve George Simel’den tercüme ettiği “İçtimaiyyatın Ülkesi” (VIII, sy. 4 [Temmuz 1932], s. 54-73) adlı yazıları önemlidir. Mecmuada “Kitâbiyat Tahlilleri”, “Bibliyografya”, “Yeni Neşriyat”, “Tenkit”, “Yeni Neşrolunan Kitaplar” adı altında kitap tanıtma yazıları da bulunmaktadır.

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası harf inkılâbı üzerine Mayıs 1929’dan itibaren (c. VII, sy. 1) yayımına Latin harfleriyle devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası [koleksiyonu], DİA Ktp., nr. 28; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul 1966), İstanbul 1979, s. 428; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 391; Hasan Duman, Katalog, s. 78-79; TDEA, II, 440.

Nurettin Albayrak

DÂRÜLFÜNUN İLÂHİYAT FAKÜLTESİ MECMUASI

İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi tarafından 1925-1933 yılları arasında çıkarılan ilmî mecmua.

Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi kapatılıp yerine Haziran 1924'te Dârülfünun'da İlâhiyat Fakültesi kurulmuş, fakültenin idare heyetince bir yıl sonra mecmuanın yayımına başlanmıştır. İlk sayısı Teşrînisâni (Kasım) 1925'te, son sayısı Şubat 1933'te çıkan mecmuanın tamamı yirmi beş sayıdır. Başlangıçta her yıl dört sayı çıkarılması kararlaştırılmış, ancak mecmuanın periyodik düzeni beşinci yılda yedi sayının yayımlanması ile bozulmuştur. Harf inkılâbına kadar Arap alfabesiyle on sayı (1-10), 1928'den sonra Latin alfabesiyle on beş sayı (11-25) çıkarılmıştır. Her iki dönemde de mecmuanın ebadı, yazı puntosu ve kapak düzeni aynen korunmuş, 11. sayıda Dârülfünun amblemi kaldırılarak yerine birtakım geometrik şekiller konmuş, 19. sayıdan itibaren yeni harflerle aynı amblem tekrar kullanılmıştır. Mecmuanın 5 ve 6. sayıları birlikte basılmıştır. Harf inkılâbından önce çıkarılan sayılarda belirli bir sayfa ve forma düzeni olmayıp ilk on bir sayıdaki sayfa sayıları farklıdır (Meselâ 1. sayı 192 sayfa, 2. sayı 220 sayfa, 3. sayı 314 sayfadır). Dergi 11. sayıdan 21. sayıya kadar seksen sayfa, 21. sayıdan sonra da altmış dört sayfa çıkmıştır. Mecmuanın Arap alfabesiyle neşredilen sayıları 1958, Latin alfabesiyle çıkarılan sayıları da 1171 sayfa olup tamamı 3129 sayfadır.

Mecmuanın yayın politikasında, içinde bulunulan dönemin şartlarından doğan siyasî polemiklere girilmeden objektif bir yol takip edilmiştir. Ancak yazarlar yine de dinî, tarihî, içtimaî ve felsefî problemlere akademik ve ilmî bir yaklaşımla, dikkati çekmeyecek şekilde makalelerin içinde cevap vermeyi uygun bulmuşlardır.

Derginin sürekli yazar kadrosu Mehmed Ali (Ayni), İzmirli İsmail Hakkı, Mehmed Şerefeddin (Yaltkaya), Yusuf Ziya (Yörükan), Mehmed Emin (Erişirgil), Mehmed Şemseddin (Günaltay), Halil Nimetullah (Öztürk) ve

Hilmi Ömer (Budda) başta olmak üzere Abdülkadir (İnan), Abdülbaki (Baykara), Halil Hâlid (Çerkes Şeyhîzâde), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Kıvâmüddin (Burslan), Mehmed İzzet (Mete), Mustafa Şekip (Tunç), Necmeddin Sâdık (Sadak), Nûreddin (Selçuk) ve Zâkir Kādirî'den (Ugan) oluşmaktadır. Bunlardan hayatta kalanlar, 1949'da kurulan Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde aynı çizgiyi takip eden ilmî bir derginin (Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi) yayımını gerçekleştirmişlerdir.

Mecmuada yayımlanan makalelerde, derginin alt başlığında belirtilen tarihî, içtimaî, dinî ve felsefî kaydına bağlı kalındığı görülür. Dergide İslâm felsefesine geniş yer ayrılmış olup bunun yanında İslâm tarihi, Türk ve İslâm sanatları tarihi, dinler tarihi ve kelâm konularına da öncelikle yer verilmiştir. Buna karşılık tefsir, hadis, fıkıh gibi şer'î ilimlerle doğrudan ilgili yazılar yok denecek kadar azdır. İzmirli İsmail Hakkı'nın İslâm felsefesi, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın kelâm ve Yusuf Ziya Yörükan'ın mezhepler tarihine dair kaleme aldıkları makalelerin o günkü Türk toplumunun içinde bulunduğu dinî-siyasî kargaşalıklarla yakından ilgili olduğu görülmektedir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın felsefe tarihi açısından büyük önem taşıyan "İslâm'da Felsefe Cereyanları" (sy. 12-25, 1929-1933) adlı kitap hacmindeki makalesinin yayımı on dört sayı devam etmiştir. Burada, Grek-Roma düşünce sistemlerinin desteklendiği bir dönemde İslâm düşünce sisteminin menşeini teşkil eden Selefîler, mütekellimler, felsefeciler, mutasavvıflar ve Bâtınîler'den başlayarak VII. (XIII.) yüzyıla kadar olan felsefe akımları ele alınmıştır. İzmirli'nin bunun dışında, İslâm dünyasında fikirleriyle uzun süre etkili olan İbnü'l-Heysem (sy. 4, 1926), Ebû Bekir el-Bâkıllânî (sy. 5-6, 1927), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (sy. 9, 1928) ve Ebû Ali Miskeveyh (sy. 10-11, 1928-1929) gibi düşünürlerin biyografilerini ve felsefî görüşlerini ele alan incelemeleri de yayımlanmıştır.

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın "Mu'tezile ve Hüsn-Kubh" (sy. 2, 1926), "Yezîdîler" (sy. 3, 1926), "Fâtımîler ve Hasan Sabbâh" (sy. 4, 1926), "Nâsır-ı Husrev" (sy. 5-6, 1927), "Karâmita ve Sinan Reşîdüddin" (sy. 7, 1928), "Bâtınîlik Tarihi" (sy. 8, 1928), "Kerrâmîler" (sy. 11, 1929) gibi bâtınî düşünceyi işleyen makaleleri dikkati çekmektedir. Bu düşüncenin bir

başka cephesini oluşturan, Yusuf Ziya Yörükan'ın "Anadolu Alevîleri ve Tahtacılar" (sy. 8, 1928) ile "Tahtacılar" (sy. 12, 13, 14, 15, 19, 20, 1929-1931) adlı makaleleri diğerleriyle bir bütün oluşturmakta, bu da mecmuanın belli bir yayın politikası takip ettiğini göstermektedir. Yörükan'ın "Ebû Dülef Seyahatnâmesine Göre Orta Asya Türk Boyları" (sy. 22, 23, 24, 1932) adlı seri makalesi Orta Asya'daki Türk toplulukları bakımından önem taşımaktadır.

İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Türk Sanatlarının Tedkikine Medhal" (sy. 2, 1926) ve "Türk Yazılarının Tedkikine Medhal" (sy. 5-6, 1927) adlı makaleleri konularında önemli çalışmalardır. Halil Hâlid Bey'in W. Ricwey ve Yâkub Artin Paşa'dan çevirdiği "Türk Hilâlinin Aslı" (sy. 2, 3, 1926) adlı iki ayrı makalede, Türk-İslâm dünyası için amblem olan hilâl-yıldız ile ilgili dikkate değer bir iddiaya yer verilmiştir. Mecmuada yer alan diğer bir makaleler grubu ise psikoloji, sosyoloji ve kültür antropolojisi içerisinde ele alınabilir.

Dergide Mösyö Dumézil, Durkheim, Frazer, Theodule Goumperte, F. Leroux, Lévy-Bruhl, T. Noldecke, Dominique Parodi, Theodore Ribot, William Ricwey, A. A. Semenow, Sir Thomas Arnold ve Yâkub Artin Paşa gibi yabancı ilim adamlarının çalışmalarından da tercümeler yer almaktadır.

Aynı dönemde yayımlanan Dârülfünun'un diğer fakültelerine ait mecmualar arasında (Fen, Edebiyat, Tıp ve Hukuk fakülteleri) oldukça önemli bir yeri bulunan bu derginin 1933'te İlâhiyat Fakültesi'yle birlikte kapanması büyük bir kayıp olarak nitelendirilmiştir.

Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası bir yüksek lisans tezi çalışmasına konu olmuş, 1992 yılında tamamlanan araştırma yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Cihat Tunç, "Cumhuriyetin 50. Yılında Kelâm İlmi Sahasındaki Çalışmalar", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi 50. Yıl, Ankara 1973, s.

294; İbrahim Agâh Çubukçu, “İslâm Felsefesi ve Bu Alanda Cumhuriyet Devrinde Çalışmalar”, a.e., s. 191-198; Ahmet Koca v.dğr., Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları Bibliyografyası (1949-1975), Ankara 1978, s. 135-150; H. Widmann, Atatürk Üniversite Reformu (trc. Aykut Kazancıgil – Serpil Bozkurt), İstanbul 1981, s. 35; Ali Arslan, Dârülfünun’dan Üniversite’ye Geçiş (doktora tezi, 1991), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı; Hamit Er, İstanbul Dârülfünûnu İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Hoca ve Yazarları: 1924-1933, İstanbul 1993; Z. Fahri Fındıkoğlu, “İlâhiyat Fakültesi Kurmak”, Selâmet Mecmuası, sy. 57, İstanbul 1948, s. 15.

Hamit Er

DÂRÜLHADİS

دار الحديث

Hadis öğrenimi için kurulan medrese.

“Yer, mekân, ev” gibi anlamlara gelen dâr ile hadîs kelimesinden oluşan dârü’l-hadîs “hadis okutulan yer” demektir. Bu müesseselere “dârü’s-sünne”, “dârü’s-sünneti’nnebeviyye” veya “dârü’s-sünneti’l-Muhammediyye” adı da verilmiştir.

Hz. Peygamber’in Mekke döneminde ilk dersleri verdiği Erkam b. Ebü’l-Erkam’ın

evi sonraki yıllarda da öğretim için bir müddet kullanılmıştır. Mahreme b. Nevfel’in Mescidi Nebevî yanında bulunan evine “dârülkurrâ” denilmesi ve “kurrâ” kelimesinin genel olarak Kur’an ve Sünnet’i bilen ilim ehlini ifade etmesi (Aynî, XX, 208), hicretten sonra da bazı evlerin birer mektep gibi kullanıldığını göstermektedir. Ebü’l-Hasan el-Huzâî’ye göre bu ev medreselerin doğmasına öncülük etmiştir (Tahrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 80). Daha sonraki dönemlerde bazı hadis âlimleri evlerinde oluşturdukları meclislerde hadis öğrenimini sürdürmüşlerdir. Medreselerin kurulmasından önce eğitim ve öğretim için en çok kullanılan mekânlar mescidlerdi. Hz. Peygamber’in kadın erkek herkese ders verdiği Mescidi Nebevî, dâimî talebeleri olan ehl-i Suffe ile âdeta bir medrese hüviyetini taşıyordu. Mescidler zaman içinde bilhassa hadis öğrenimi için çok önemli görevler yüklendiler (bk. CAMİ). Mescidlerde değişik ilimlerin okutulduğu meclisler kurulurdu. Genel olarak hadislerin müzakere edilip yazdırıldığı meclislere “meclisü’l-ilm” ve “meclisü’l-imlâ” denirdi. Bu meclislere, talebelerin hocanın etrafında toplanması sebebiyle Hz. Peygamber döneminden başlayarak “halka” da denilmiştir. Ders veren hocanın şöhretine göre halkalar büyür, verilen dersin daha iyi duyulabilmesi ve metinlerin doğru bir şekilde yazılması için hocanın sözlerini tekrarlayan ve kendilerine “müstemlî” denilen yardımcılar tayin edilirdi (bk. İMLÂ).

Mescidlerde o şehrin muhaddisleri ders verdiği gibi buralar, ilmî seyahatleri dolayısıyla şehre gelen meşhur muhaddislerin hadis derslerine de tahsis edilirdi. İmam Buhârî, III. (IX.) yüzyılın başlarında Basra'ya geldiğinde mescidde binlerce talebenin iştirak ettiği ilim meclislerinde hadis okuttu (Hatîb, II, 16-17). Kendi alanında otorite olan ilim ehlinin ders vermesi serbest olmakla beraber genellikle siyasî otoriteden de izin alınırdı. Hatîb el-Bağdâdî Mansûr Camii'nde ders vermek için bizzat halifeye başvurmuş, halife de hocanın farklı görüşlerine gösterilecek muhtemel tepkilere karşı güvenliğin sağlanması için nakîbü'n-nükabâya (nakîbü'l-Hâşimiyyîn) gerekenin yapılmasını emretmişti (G. Makdisi, s. 14-15).

Ders halkalarının ve onlara iştirak eden öğrencilerin çoğalması sebebiyle camiler dışında yeni müesseselere ihtiyaç duyuldu. Önceleri dârüssünne diye anılan bu medreselerin doğmasında Nîşâbur'un öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Müftü ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgī'nin (ö. 342/954), kendisine ait olan dârüssünnenin işlerini yürütmesi ve vakıflarını yönetmesi için talebesi Hâkim en-Nîsâbûrî'ye vasiyette bulunması (Sübkî, IV, 159), Nîşâbur'da IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında dârüssünnenin kurulmuş olduğunu ortaya koymaktadır. Dârüssünneye birtakım vakıfların tahsis edilmesi bu müessesenin geniş ve teşkilâtlı olduğunu, her bir mecliste "bin mürekkep hokkası sayılabilmesi" de (a.g.e., III, 149; Safedî, II, 373) hadis derslerine devam eden öğrencilerin çokluğunu göstermektedir.

Nîşâbur'da tesis edilen dârüssünnelerden farklı olmamakla birlikte dârülhadis adıyla müstakil bir öğretim müessesesi ilk defa Dımaşk'ta (Şam) kurulmuştur. Kurucusu olan Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'ye (1146-1174) nisbetle Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye diye adlandırılan bu müessese, büyük muhaddis ve tarihçi İbn Asâkir (ö. 571/1175) adına yaptırılmıştır (Ebû Şâme, I, 23; Makrîzî, II, 375; Nuaymî, I, 98-100). Dârülhadisin Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin zevcesi İsmet Hatun tarafından inşa ettirildiği görüşü tarihî gerçeklere uymamakla birlikte muhtemelen onun da bu müesseseye bazı hizmetleri olmuştur. Binanın kitâbesi mevcut olmadığı için yapılış tarihi belli değildir. Nûreddin Mahmud Zengî'ye ait tarihî binalar üzerine bir çalışma yapan Fransız müsteşriki Nikita Elisséeff'e göre dârülhadis 566 (1170) tarihinde inşa edilmiştir (Bulletin [1949-1951], s. 25). İbnü'l-Esîr, Nûreddin Mahmud Zengî'nin bu dârülhadis ve ayrıca

hadisle meşgul olanlar için büyük vakıflar tesis ettiğini söyler (et-Târîhu'l-bâhir, s. 172). 16,30x17,20 m. ebadında bir bina olan Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye, 1893'te geçirdiği yangın sonucunda kuzey ve güney cephesindeki birkaç duvar dışında tamamen harap olmuştur.

Eyyûbîler ve Memlükler devrinde Dımaşk'ta yeni dârülhadisler kuruldu. Bunlar arasında, Vezir Kādî el-Fâzıl tarafından tesis edilen Fâzıliyye (593/1196 civarı), Emeviyye Camii bünyesinde yer alan Urviyye (617/1220), el-Melikü'l-Eşref Mûsâ tarafından kurulan el-Eşrefiyyetü'l-Cevvâniyye (630/1232) ve el-Eşrefiyyetü'l-Berrâniyye (634/1236), Dımaşk beytülmâlinde görevli Cemâleddin b. Kürûs'un tesis ettiği Kürûsiyye (641/1243), el-Melikü'n-Nâsır II. Selâhaddîn tarafından kurulan Nâsıriyye (654/1256), İbn Şükayşika tarafından tesis edilen Şükayşakiyye (657/1259), Sultan Baybars tarafından yenilenen Sükkeriyye (674/1275), Nefîs İsmâil el-Harrânî'nin kurduğu Nefîsiyye (696/1297), Seyfeddin es-Sâmerrî'nin kurduğu Sâmerriyye (696/1297) ve Alemüddin Sencer'in kurduğu Devâdâriyye (698/1299) dârülhadisleri zikredilebilir.

Bunların bir kısmı dârülhadis olarak vakfedilmiş zengin konaklarıydı. Dımaşk'ın tarihî evlerinden bazıları, genellikle ortada havuzlu bir avlu etrafında dizilen odalar şeklindeki planlarıyla Nûriyye Dârülhadisi'ni andırmaktadır. Nuaymî, Dımaşk'ta kurulan on altı dârülhadisin adını vermektedir. Onun medreseler arasında saydığı Ziyâiyye'yi Şemseddin İbn Tolun dârülhadis olarak zikrettiğine göre bu rakamı ihtiyatla karşılamak gerekir (Nuaymî, II, 89-98; İbn Tolun, I, 130-140). Dımaşk'ta kurulan dârülhadisler içinde el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın yaptırdığı Eşrefiyye dârülhadislerinin ayrı bir önemi vardır. Bunlardan Cevvâniyye 15 Şâban 630'da (27 Mayıs 1233) öğrenime açılmış, meşihatına tayin edilen büyük muhaddis İbnü's-Salâh, sultanın da hazır bulunduğu mecliste hadis dersi takrir etmiştir. Kısa zamanda büyük üne kavuşan dârülhadisin hocaları arasında İbnü's-Salâh'tan başka İbn Rezîn, Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, İbn Hallikân, Ebû Şâme el-Makdisî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi meşhur âlimler de bulunuyordu.

Nûriyye Dârülhadisi'nin ardından Suriye ve Mısır'da bu müesseselerin sayısı artmaya başladı. el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddin, Nûriyye Dârülhadisi'nden esinlenerek Kahire'de bir dârülhadis yaptırdı. Kurucusuna

nisbetle Dârü'l-hadîsi'l-Kâmiliyye adıyla anılan ve 621'de (1224) tamamlanan bu müessesenin başına Ebü'l-Hattâb b. Dihye getirilmişti. Ondan sonra birçok meşhur âlim burada hocalık yaptı (Süyûtî, Hüsnü'l-muhâdara, II, 262).

VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında Kahire'de bulunan yetmiş üç medresenin ikisi dârülhadisti. Kudüs'te de bir dârülhadis vardı. Bunların sayısının daha sonraki asırlarda arttığı muhakkaktır. Evliya Çelebi Mısır'da 860, sadece Ezher Camii etrafında ise kırk dârülhadisten söz eder (Seyahatnâme, X, 232-233). Mübalağalı gibi görünen bu rakama camilerdeki hadis meclisleri de dahil edilmiş olmalıdır. Nitekim Evliya Çelebi İstanbul'dan söz

ederken bütün selâtin camilerinde Buhârî, Müslim ve Meşârıḳ'taki (Meşâriku'l-envâr) hadislerin okutulduğunu söyler ve medrese dışında kaydıyla üç dârülhadisin adını verir (Seyahatnâme, I, 318).

Dârülhadisler ya müstakil veya dârülkur'ânla müşterek olarak faaliyet gösteriyordu; bazıları ise bir medrese bünyesinde bulunuyordu. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin (ö. 629/1231) Musul'da İbn Muhâcir Medresesi'nin alt katında açtığı dârülhadis medrese bünyesindeki dârülhadislere bir örnek teşkil eder. Bağdat'ta kurulan ünlü Müstansıriyye Medresesi'nin ayrı bir bölümü de dârülhadis olarak planlanmıştır. Medreseye tayin edilen dört müderristen biri "şeyhü'l-hadîs" idi (Zehebî, s. 6; İbn Kesîr, XIII, 139, 159).

Günümüze ulaşan vakıf belgeleri dârülhadislerin idaresi hakkında genel bir fikir vermektedir. Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyyeti'l-Cevvâniyye'de çalışanların başında, İmam Sübkî'nin naklettiği vakfiyesine göre (Fetâvâ, II, 108-115) nâzır adı verilen bir görevli bulunmaktaydı. Nâzırın müesseseyi idare etmek, vakfedilen mülklerin gelirlerini toplayıp gereken yerlere harcamak, dersleri kontrol etmek, maaşları dağıtmak gibi görevleri vardı. Dârülhadisin imarı, tefrişi, temizliği, aydınlanması ve diğer ihtiyaçlarının temini, bunun yanında vakıf gayri menkullerinde çalışanların geçiminin sağlanması da nâzırın görevleri arasındadır.

Öğretim üyeliği derecelerinin en yükseği olan dârülhadis meşihatına bilhassa hadis ilminde en üst seviyede olanlar, rivayet ve dirayet ilmini en

iyi bilenler tayin edilirdi. Bunların aldığı maaş (aylık 90 dirhem) diğer müderrislerin maaşından fazla idi.

Dârülhadis mescidinde namaz kıldırmak ve şartlarını haiz ise kırâat-i seb'a okutmak üzere bir imam tayin edilirdi. Bazan bu görevi "mukrî" denilen kıraat hocası da yapabilirdi. Bu takdirde onun maaşı aylık 60 dirhem olurdu. İmamlık ve mukrîlik için ayrı kişilerin görevlendirilmesi halinde bu para aralarında taksim edilirdi. Mescidde 20 dirhem maaş alan bir de müezzin vardı. Dârülhadiste ayrıca hadis kārii bulunurdu ki kendisine 24 dirhem maaş ödenirdi.

Suriye bölgesi dışından "âlî isnad" elde etmek için gelen şeyhler dârülhadiste misafir edilir ve kendilerine her gün için 2 dirhem verilirdi. Ayrıca hadis alma işini tamamladıklarında da 30 dinar alırlardı. Suriye bölgesinden veya Dımaşk'ın içinden olanlara ise daha az ücret ödenirdi.

Hadis öğrencilerinin aylık 8 dirhem olan bursları gayretleri oranında arttırılır, hadis kitaplarından birini ezberleyecek kadar çalışkan olanlar nâzır tarafından ödüllendirilirdi. Hadis dinleyenlere de teşvik için ayda 3-4 dirhem verilmekle beraber kabiliyetlerine göre bu miktar 8 dirheme kadar çıkabilirdi. Buna karşılık vakfiyelerde sayıları onla sınırlandırılmış olan kırâat-i seb'a öğrencilerine aylık 10 dirhem burs verilirdi.

Dârülhadis kütüphanesindeki kitapları muhafaza etmek, bunları okuyuculara çıkarmak, eserlerin tamiri ve yeni kitap sağlanması için nâzıra bilgi vermek gibi görevleri olan memurun (hâzin) maaşı 18 dirhemdi. Dârülhadiste ayrıca 18'er dirhem maaş alan mürettip ve nakîb denilen görevlilerle 15'er dirhem maaşı olan kapıcı ve iki müstahdem görev yapmaktaydı.

Dımaşk dârülhadislerinde Sahîhayn, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin sünenleri, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i gibi meşhur hadis kitapları yanında fıkıh, tefsir ve kırâat-i seb'a da okutulurdu. Buralarda okuyan öğrencilerin arasına girebilmek için genel eğitim veren medreselerde belli bir seviyeye kadar çıkmak gerekiyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Hatîb, Târîhu Bagdâd, II, 16-17; İbn Cübeyr, er-Rihle, Beyrut 1980, s. 248; İbnü'l-Esîr, et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (nşr. Abdülkadir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 172; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravzateyn, I, 23; Zehebî, Târîhu'l-İslâm: sene 631-640, s. 6; Safedî, el-Vâfî, II, 373; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 139, 146, 159, 180, 206, 231, 294, 372; XIV, 5; Takıyyüddin es-Sübkî, Fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Maârif), II, 108-115; Sübkî, Tabakāt, III, 78, 149; IV, 128, 159, 313-314; İbnü'l-Attâr, Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî, İskenderiye 1991, s. 26; Huzâî, Tahrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 80; Makrîzî, el-Hıtat, I, 195; II, 375; Aynî, ʿUmdetü'l-kārî, Kahire 1392/1972, XX, 208; Süyûtî, el-Minhâcü's-sevî fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî (nşr. Ahmed Şefik Demc), Beyrut 1988, s. 34-35; a.mlf., Hüsnü'l-muhâdara, II, 262; Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 19-122; II, 89-98; İbn Tolun, el-Kalâʾidü'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye, Dımaşk 1368/1949, I, 130-140; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 9; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 318; X, 232-233; Türkiye Maarif Tarihi, I, 122; Ulmevî, Muhtasaru Tenbîh, Dımaşk 1947, s. 15, 24; Abdülkādir Bedrân, Münâdemetü'l-etlâl ve müsâmeretü'l-hayâl, Dımaşk 1960, s. 25-28, 36, 44, 57-58; Nâcî Maʻrûf, Neşʾetü'l-medâris, Bağdad 1966, s. 15; a.mlf., Medâris kable'n-Nizâmiyye, Bağdad 1973, s. 7-61; M. Kürd Ali, Hıtatü'ş-Şâm, Beyrut 1971, IV, 72, 73; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, II, 80-82, 108-109; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 11-23; Ekrem Hasan el-Ulebî, Dımaşk beyne ʿasri'l-Memâlik ve'l-Osmâniyyîn, Dımaşk 1982, s. 80; a.mlf., Hıtatu Dımaşk, Dımaşk 1989, s. 81; M. Ahmed Dehmân, Fî Rihâbi Dımaşk, Dımaşk 1982, s. 132-136; Ahmed Çelebi, İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, s. 109; Muhammed Accâc el-Hatîb, el-Muhtasarü'l-vecîz fî ʿulûmi'l-hadîs, Beyrut 1987, s. 75; N. Elisséeff, "Les Monuments de Nur Ad-din", Bulletin (1949-51), s. 25; J. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, s. 51; a.mlf. – [G. Makdisi], "Madrasa", EI² (İng.), V, 1126; F. Sezgin, "Dār al-Hadīth", a.e., II, 125; S. Ory, "Dār al-Hadīth", EI² Suppl. (İng.), s. 195-197.

Nebi Bozkurt

Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'da Dârülhadis.

Anadolu dışındaki İslâm dünyasında dârülhadislerin ardarda çoğalmaya başladığı devirler, Anadolu Selçuklu Devleti'nin iki ünlü hükümdarının, I. Alâeddin Keykubad ile (1220-1237) II. Gıyâseddin Keyhusrev'in (1237-1246) iktidarları zamanına rastlamaktadır. Bu iki hükümdar döneminde Anadolu'da pek çok medresenin yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu medreseler ve özellikle dârülhadislerle ilgili yeterli araştırma henüz yapılmamıştır. Nitekim Anadolu Selçukluları döneminin dârülhadisleri söz konusu edilirken yalnız Konya İnce Minare Dârülhadisi'nin ele alınıp arkasının getirilemeyişi bunu açıkça göstermektedir. Halbuki İnce Minare Dârülhadisi'nden yaklaşık otuz beş yıl önce yapılan Çankırı Dârülhadisi bu dönemin en eski dârülhadis müessesesidir. Günümüzde Taşmescid diye anılan bu müessese, Osmanlı dönemi kaynaklarında Cemâleddin Medresesi (Atâî, II, 231) veya Çankırı Medresesi (a.g.e., I, 184) adıyla kaydedilmektedir. Orijinal kitâbesiyle günümüze kadar gelebilen bu dârülhadis, Selçuklu atabeglerinden Cemâleddin Ferruh b. Abdullah tarafından 640 (1242) yılında

yaptırılmıştır. Bu tarih, Dımaşk ve Kahire'deki ilk dârülhadislerin ve ünlü Müstansıriyye Medresesi'nin yapılış tarihlerine oldukça yakındır. Altı türbe, üstü dârülhadis olarak yapılan binanın dört satır halinde mermer zemine kabartma olarak sülüs hatla yazılmış bulunan kitâbesinde yapım tarihi ve bânisinin adı açıkça görülmektedir. Çankırı Dârülhadisi Dımaşk, Kahire ve Bağdat gibi kültür merkezlerinde dârülhadislerin yaygınlaşmaya başladığı yıllarda Anadolu'da yine bir başka Selçuklu atabeginin himayesinde aynı müesseselerin kurulduğunu gösterir. Bu bina hatalı bir tanıtımla bazı literatüre "Çankırı Dârüşşifâsı" başlığı altında veya dârüşşifâ ile irtibatlandırılarak geçmektedir.

Çankırı Dârülhadisi'nden otuz yıl sonra ikinci bir dârülhadis Sivas'ta yaptırılmıştır. Sivas'ta Anadolu Selçukluları devrine ait Şifâiye (616/1219), Burûciye (670/1271-72), Çifte Minareli (670/1271-72) ve Sâhibiye (670/1271-72) olmak üzere dört büyük medrese bulunmaktadır. Bunları konu edinen çalışmalarda eserlerin fonksiyonları anlatılırken umumiyetle

Çifte Minareli Medrese dârülhadis şeklinde tanıtılmaktadır (Uzunçarşılı-Rıdvan Nâfiz, I, 113; Baltacı, s. 12). Sivas'ta dârülhadis olarak yapılan medrese Çifte Minareli değil Sâhibiye Medresesi (Gökmedrese) olmalıdır. Zira Çifte Minare'nin dârülhadis olduğunu gösteren bir vesika yoktur; bu tanıtım Uzunçarşılı'nın, "Vezir Şemseddin Medresesi de denilen ve halk arasında dârülhadis veya Çifte Minare diye mâruf olan bu medrese" (Uzunçarşılı-Rıdvan Nâfiz, I, 113) ifadesine dayanmaktadır. Medrese portalinin alınlığındaki fıkıh öğrenimine dair âyetle (et-Tevbe 9/122) taçkapı ana nişinin sağ ve solundaki mihrâbiyelerin üstündeki yine fıkıh öğrenimiyle ilgili hadislerden hareketle burasının fıkıh ağırlıklı bir genel medrese olduğu söylenebilir. Gökmedrese ise odaların fonksiyonlarına uygun olarak binanın değişik yerlerine yazılmış bazı âyetlerle hadislerden ve Hz. Ali'nin sözlerinden seçilmiş kitâbelerinin yanında dârülkurrâ ve mescidiyle de tam bir dârülhadis hüviyetini taşımaktadır. Bir başka husus da Gökmedrese'nin bânisiyle Konya İnce Minare Dârülhadisi'nin kurucusunun aynı Selçuklu veziri oluşudur. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin (ö. 684/1285) her iki şehirde benzer iki müessese kurmuş olması daha mâkul görünmektedir.

Anadolu'da tesis edilen üçüncü dârülhadis Konya'daki İnce Minare Dârülhadisi'dir. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılan bu müessesenin bir sanat şaheseri olan binası günümüze kadar gelmiştir. Kitâbesi mevcut olmadığından yapılış tarihi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan 675 (1276) ve 678 (1279) yılları gerçeğe daha yakın görünmektedir. Medresenin dârülhadis olarak yapıldığı vakfiyesinden anlaşılmaktadır (Konyalı, Konya Tarihi, s. 813).

Bu dârülhadisten yaklaşık kırk yıl sonra Erzurum'da İlhanlılar tarafından bir başka dârülhadis yaptırılmıştır. Ahmediye Medresesi adıyla bilinen bu eserin 714 (1314) tarihli kitâbesi günümüze kadar gelmiştir. Murat Paşa Camii'nin hemen bitişiğinde bulunan binanın kitâbesinde yer alan, kırk hadis ezberlemenin faziletine dair hadisten binanın bir dârülhadis olduğu anlaşılmaktadır. Kitâbede yapım tarihi ve bânisinin adı da açıkça görülmektedir.

Anadolu Selçukluları devrinde yapılan diğer dârülhadisler hakkında henüz yeterli bilgi elde edilememiştir.

Osmanlı döneminde ilk dârülhadisin I. Murad devrinde (1360-1389) Çandarlı Hayreddin Paşa tarafından İznik'te yaptırıldığı bilinmektedir; ancak bu eserden bugün hiçbir iz kalmamıştır. Öte yandan kaynaklarda, Bursa'da Kale içinde Yerkapı yakınındaki dârülhadis sahasından bahsedilmiş olması (Şeyhî, III, 144), bu bölgede de devletin kuruluş döneminde bir dârülhadis yapıldığını gösterir.

İlk devir Osmanlı dârülhadislerinin en meşhuru, II. Murad'ın 828'de (1425) Edirne'de yaptırdığı Dârülhadis Medresesi'dir. Bu dârülhadis Osmanlı medrese teşkilâtında bir dönüm noktası oluşturur. Bugün binasından hiçbir iz kalmayan dârülhadisin ilk müderrisi Fahreddîn-i Acemî'dir. Tabakat kitaplarının verdiği bilgiler ışığında bu medresenin başlangıcından XVIII. yüzyıla kadarki müderris kadrosunu tesbit etmek mümkündür. Günümüzde ise Dârülhadis Camii, Dârülhadis mahallesi, Dârülhadis caddesi gibi adlar altında ismen de olsa namını sürdürmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra yaptırılan Fâtih Külliyesi bünyesinde dârülhadis bulunmamaktadır. Fâtih muhtemelen, babası II. Murad'ın Edirne'de yaptırıp yüksek bir pâye verdiği Dârülhadis Medresesi'ni ikinci plana düşürmemek için İstanbul'da kurduğu külliyesinde dârülhadise yer vermemiştir. Nitekim bu devirde Edirne Dârülhadisi ile Fâtih Semâniye medreselerinin (Sahn-ı Semân) müderrisleri aynı pâyeye sahip olup her ikisi de günde 50 akçe alıyordu. Bizzat Fâtih Sultan Mehmed, daha sonra kendisine hoca edindiği ünlü âlim Sinan Paşa'yı Edirne Dârülhadisi'ne müderris tayin etmiş (Mecdî, I, 194), II. Bayezid de kadrosunu günlük 100 akçeye yükseltmiştir (a.g.e., I, 195). Ancak Fâtih Sultan Mehmed devrinde başka dârülhadislerin yapıldığı görülmektedir. Bursa'da Lutfullah Çelebi Dârülhadisi ile (875/1471) İstanbul'da Vefa semtinde Molla Gürânî Dârülhadis Medresesi (889/1484) bunlar arasındadır (Ayverdi, III, 120, 459-460). Öte yandan muhtemelen daha önce yapılmış olan, fakat varlığından Fâtih devrinde yazdırılan 859 (1455) yılına ait Tokat Tahrir Defteri yoluyla haberdar olunan Tokat Kadı Hasan Dârülhadisi ile Mevlânâzâde Dârülhadisi de bu dönemin eserleri içinde zikredilebilir (İA, XII/1, s. 405).

II. Bayezid devrinde Amasya'da kurulan Abdullah Paşa Dârülhadisi

(890/1485), kitâbesi ve orijinal yapısı ile bugüne ulaşabilmiştir. Sofular Camii diye bilinen, dört hücreli orta seviyede bir dârülhadis olan bu binanın kitâbesinde dârülhadis ibaresi açık olarak görülür. Yavuz Sultan Selim döneminde yapılmış herhangi bir dârülhadis adına rastlanmamıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde dârülhadis sayısında artış oldu. Amasya'da Osman Çelebi (933/1526), Eyüp'te Defterdar Mehmed Çelebi (948/1541), Beyazıt'ta Koska semtinde Papasoğlu (949/1542), İstanbul Vilâyet Konağı civarında Sofu Mehmed Paşa (950/1543'ten önce), Demirkapı'da Mehmed Ağa dârülhadisleri (961/1553'ten önce), Süleymaniye Camii ve Külliyesi bünyesinde bizzat Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı Süleymaniye Dârülhadisi (964/1557) ve Vefa'da Hüsrev Kethüdâ Dârülhadisi (973/1565 civarı) bu devirde hizmete açılmıştır.

II. Selim döneminde de dârülhadis yaptırma geleneği sürdürüldü. Bu dönemde II. Selim'in hocası Atâullah Efendi doğum yeri olan Birgi'de, çağdaşı ve hemşehrisi Birgivî Mehmed Efendi'nin ders okutması için Ulucami önündeki yedi hücreli Atâullah Efendi Dârülhadisi'ni yaptırdı (979/1571). Bu devirde tesis edilen Kasımpaşa Kozludere semtindeki Piyâle Mehmed Paşa Dârülhadisi (981/1573) Mimar Sinan yapısıdır. Üsküdar'da vapur iskelesi yakınında zarif görünüşlü Şemsî Paşa Dârülhadisi de (988/1580) Sinan'ın eseri olup binası günümüzde kütüphane olarak kullanılmaktadır. Edirne Selimiye Külliyesi içinde yer alan Sinan yapısı Selimiye Dârülhadisi bizzat Sultan II. Selim tarafından inşa ettirilmiştir (982/1574). Bu dârülhadis, Selimiye Camii'nin kıble istikametinde güneydoğu tarafında yer almakta ve bugün Türk ve İslâm Eserleri Müzesi olarak kullanılmaktadır. Evliya Çelebi bu binadan, kurşun kaplı kubbesi ve kâgir binasıyla Edirne'de bulunan dârülhadislerin en mükemmeli diye bahseder (Seyahatnâme, III, 449).

Yüksek pâyeli dârülhadislerin yapıldığı III. Murad devrinin başlıca dârülhadisleri şöyle sıralanabilir: Nurbânû Sultan'ın Üsküdar Toptaşı'nda yaptırdığı muhteşem külliyesi içinde yer alan Atik Vâlide Dârülhadisi (990/1582) (bugün Üsküdar İmam-Hatip Lisesi), III. Murad devri ricâlinden Câfer Ağa'nın Eyüp'te Kızıl Mescid yakınında yaptırdığı Câfer Ağa Dârülhadisi (990/1582), aynı dönemin önemli şahsiyetlerinden Mehmed

Ağa'nın Çarşamba semtindeki Mehmed Ağa Dârülhadisi (993/1585), III. Murad devri vezîriâzamlarından Koca Sinan Paşa'nın Divanyolu'ndaki Sinan Paşa Dârülhadisi (1001/1592-93), Osmanlı şeyhülislâmlarından Zekeriyyâ Efendi'nin Sultan Selim Camii yakınındaki Zekeriyyâ Efendi Dârülhadisi (1001/1592-93'ten önce).

Sultan III. Mehmed'in Vefa'da babası III. Murad adına yaptırdığı Hâkāniye Dârülhadisi ile (1003/1595'ten önce) Sultan I. Ahmed'in meşhur külliyesi içinde yer verdiği Sultan Ahmed Dârülhadisi de (1026/1617) kendi devirlerinde yapılan yeni müesseselerdir.

IV. Mehmed'in kırk yılı aşan saltanatı döneminde, çeşitli iç bunalım ve karışıklıklara rağmen dârülhadis tesisinde büyük bir artış olmuştur. Yeni inşa edilen on beşe yakın dârülhadisle öteden beri sürüp gelen uygulama bu devirde tekrar canlandırılmıştır. Osman Efendi (1064/1654), Fudayl Efendi (1064/1654), İbrâhim Ağa (1067/1656), Sinan Ağa (1067/1656), Kumkapı'da İbrâhim Paşayı Atîk (1067/1656'dan önce), Damad (Mehmed) Efendi (muhtemelen I. Ahmed devrinde [1603-1617]), Çemberlitaş'ta Köprülü Mehmed Paşa, Horhor'da Bosnevî Îsâ Efendi (1073/1662) dârülhadisleri, Eminönü'ndeki Yenicami Külliyesi içinde yer alan Turhan Vâlide Dârülhadisi (1074/1663), Çivizâde Efendi (1075/1664), İzzet Efendizâde (1098/1687), Burhan Efendi (1099/1687) ve Çarşıkapı'da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1102/1690-91) dârülhadisleri bu dönemde yapılan dârülhadislerdendir.

Devletin buhranlı bir dönemi sayılan III. Ahmed devrinde de önemli birkaç dârülhadisin inşa edildiği görülür. Şehzadebaşı Kalenderhâne mahallesindeki Hasan Ağa Dârülhadisi (1119/1707), Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın Çarşıkapı'daki külliye içinde yer alan dârülhadisi (1121/1709), Sadrazam Nevşehirli İbrâhim Paşa'nın Şehzadebaşı Camii yanında yaptırdığı (1132/1720) dârülhadis (bu dârülhadisin açılışıyla ilgili geniş bilgi için bk. Râşid, V, 207-209), Edirnekapı dışında Eski Nişancılar'da Çankırılı Mustafa Efendi Dârülhadisi (1132/1720) bu dönemde yeni kurulan dârülhadisleri oluşturur. I. Mahmud devrinde de (1730-1754) Dârüssaâde Ağası Beşir Ağa tarafından Eyüp'te Baba Haydar mahallesinde Nişancılar Yokuşu'nda bir dârülhadis yaptırılmıştır. Daha sonraki dârülhadisler hakkında ayrıntılı bilgi yoksa da inşa teşebbüsleri XVIII. yüzyılın ikinci

yarısında ve XIX. yüzyılda da devam etmiş olmalıdır.

Mimari yönden medreselerle farkı olmayan dârülhadisler, öteden beri ihtisas medreseleri şeklinde değerlendirilmektedir. Ancak başlangıcından itibaren tarihî seyri takip edildiğinde bu ad altındaki bütün medreselerin birer ihtisas müessesesi olmadığı görülür. Çünkü bir şehirde birden fazla ihtisas kurumu pek bulunmadığı gibi taşra yerleşim birimlerinde de ihtisas yapılmamaktadır. Öte yandan dârülhadis binalarının mimari yapısı ve hacim durumları ile müderrislerinin pâyeleri dikkate alınınca da bu müesseselerin hepsinin birer ihtisas medresesi statüsünde olmadığı ortaya çıkar. Nitekim bunların ibtidâîsinden âlîsine kadar çeşitli kademelerde örnekleri bulunmakta ve müderrisliğin ilk kademesi olan ibtidâ-i hâric derecesinden son kademesi olan dârülhadis pâyesine kadar her rütbedeki müderrisin ders okuttuğu dârülhadislerin varlığı tesbit

edilmektedir. İbn Asâkir'in ders verdiği Nûriyye Dârülhadisi, İbnü's-Salâh ve Muhyiddin en-Nevevî'nin hocalık yaptığı Eşrefiyye ile muhtemelen Kahire'deki Kâmiliyye ve Bağdât'taki Müstansıriyye dârülhadisleri gibi Anadolu dışındaki bir kısım dârülhadislerle Selçuklular devrinde kurulan Konya İnce Minareli Medrese ve Sivas Gökmedrese dârülhadisleri, Edirne Dârülhadis Medresesi ve İstanbul Süleymaniye Dârülhadisi gibi dârülhadislerin birer ihtisas medresesi olduğu kabul edilebilirse de diğer yüzlerce dârülhadisin bu niteliği taşıdığı söylenemez.

Dârülhadislerde okutulan hadis kitapları meselesi de açıklığa kavuşturulamamıştır. Osmanlı dârülhadislerinde Sâhîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim, Mesâbîhu's-sünne ve Meşârık (Meşâriku'l-envâr) okutulduğu şeklindeki değerlendirmeler, daha çok Süleymaniye Külliyesi Vakfiyesi'nin dârülhadisle ilgili bölümünde müderrisin vasıfları sayılırken kullanılan "mesâbîh-i pürtâb gibi" ve "meşârik-ı âftâb gibi" ifadelerden kaynaklanmış olabilir. Buradaki "mesâbîh" ve "meşârık" kelimelerinin birer sıfat olarak mı kullanıldığı, yoksa bu adları taşıyan iki hadis kitabına bir telmihte mi bulunulduğu hususu açık olarak anlaşılmamaktadır. Mevcut belgeler, dârülhadislerde okutulacak kitapların vakıf sahibi tarafından tayin edilmediğini, bu işin müderrislere bırakıldığını göstermektedir.

Dârülhadislerin statüsü ve müderrislerinin kadro dereceleri konusunda da

yanlış anlamaya yol açabilecek genel ifadelere yaygın olarak rastlanmaktadır. Resmî statüde en düşük müderrislik kadrosu, ibtidâ-i hâric denilen yevmiye 20 akçelik kadrodur. Bu statüde hizmet veren pek çok dârülhadis bulunmaktadır. Taban-tavan arasında on iki derece farkı bulunan bu kadroların en yükseği ise dârülhadis derecesidir (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 11 vd., 261 vd.). Nitekim Osmanlı kaynaklarında "tarîk-ı müderrisînin müntehâyı merâtibi olan dârülhadis raddesi" tabiri yaygın olarak kullanılmaktadır (İsmet, V, 90, 204). Bu ifade, bütün dârülhadisler için değil Osmanlı dârülhadisleri içerisinde Edirne Dârülhadis Medresesi ile İstanbul Süleymaniye Dârülhadisi için geçerlidir. II. Murad devrinden Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar geçen zamanda Edirne Dârülhadis Medresesi, Kanûnî'den itibaren de Süleymaniye Dârülhadisi Osmanlı Devleti'nin en yüksek kadrolu medresesi, buraların başmüderrisleri de en yüksek rütbeli müderrisler sıfatını kazanmışlar ve devlet teşrifatında üst sıralarda yer almışlardır.

Dârülhadis müessesesine destek veren ve kuruculuğunu yapan şahsiyetlerin hüviyetleri de dikkat çekicidir. Dârülhadisler başlangıçta Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî, el-Melikü'l-Eşref, el-Melikü'l-Kâmil, Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh gibi hükümdar ve halifelerin; Selçuklu döneminde Atabeg Ferruh ve Vezir Sâhib Ata gibi vezirlik rütbesindeki devlet ricâlinin; Osmanlı döneminde de II. Murad, Kanûnî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed gibi sultanların; III. Murad'ın annesi Atik Vâlide Nurbânû Sultan ve IV. Mehmed'in annesi Turhan Vâlide Sultan gibi padişah annelerinin; Sinan Paşa, Köprülü Mehmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Çorlulu Ali Paşa ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa gibi sadrazamların ve pek çok şeyhülislâm, vezir, paşa ve ağanın ilgisine ve himayesine mazhar olmuştur. Bu sebeple dârülhadislerin, kurucularının sosyal ve iktisadî seviyelerine uygun bir itibarı vardır.

Vakfiyelerde öteden beri bu kurumlarla ilgili standart bir üslûp devam ettirilmiştir. Meselâ Süleymâniye Vakfiyesi'nde dârülhadis bölümü için kullanılan "ehâdîs-i Nebeviyye ve ahbâr-ı Mustafaviyye naklolunmak için binâ olunan dârülhadis" ifadesi, daha önceki dârülhadis vakfiyelerinde bulunduğu gibi daha sonrakilerde de aynen benimsenmiştir. Bir başka husus da özellikle Süleymaniye'den sonra kurulan dârülhadislerin çoğunlukla külliyeler bünyesinde mihver eğitim müessesesi şeklinde yer almış olması

ve yanlarında da dârülkurrâ ile hankah, dergâh veya zâviye adı verilen iki yapının bulunmasıdır. Kaynaklarda sık rastlanan "Üsküdar'da Şemsî Paşa'nın câmi-i şerîfi ve dârülhadis ve hankahı tamam oldukta" (Atâî, s. 484), "Mehmed Ağa'nın inşa eylediği câmi-i şerîf ve zâviye ve dârülhadis hüsn-i hâtime-i hitâm buldukta" (a.g.e., s. 464), "Vezîriâzam Ali Paşa hazretlerinin Parmakkapı kurbunda bina eyledikleri câmi-i şerîf, dârülhadis, hankah ve imaret tamam olup..." (Şeyhî, IV, 689; Râşid, II, 266) şeklindeki ifadeler, dârülhadislerle hankahların birbirinden ayrılmaz iki müessese olduğunu göstermektedir.

Halkın eğitilmesinde, birlik ve beraberliğin sağlanmasında hizmet veren eğitim müesselerinden biri olan dârülhadis yapımına, özellikle devletin duraklama ve gerileme devirlerine girdiği zamanlarda hız verilmesi dikkat çekicidir. Nitekim din adına terör estiren Kadızâdeliler'e karşı amansız mücadelesiyle tanınan Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın umumi medrese yerine dârülhadis yaptırması, benzeri sıkıntılara çare arayan Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın dârülhadis müessesesine yeni bir katkı sağlaması, toplumun Lâle Devri gibi bir şaşkınlık dönemine girdiği sırada Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın şehrin en seçkin yerinde üst seviyedeki bürokratların iştirakiyle dârülhadis açması, genel medreselerden ümidini kesen sorumluların çareyi dârülhadislerde aradıklarını düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleymâniye Vakfiyesi (nşr. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, "Dârülhadis" ile ilgili kısım, s. 31-32, 80; Köprülü Mehmed Paşa Vakfiyesi, İzmir Millî Ktp., Yazmalar, nr. 634, vr. 15b-39b; Taşköprizâde, eş-Şekāʾik, tür.yer.; Mecdî, Şekāik Tercümesi, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, bk. İndeks; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 318; II, 250; III, 179, 191, 449; IV, 181; V, 431, 449; VI, 169; IX, 641, 781; X, 233-235; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III-IV, bk. İndeks; Râşid, Târih, II, 266; V, 207-209; Ayvansarâyî Hafız Hüseyin, Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevami' (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I-II, bk. İndeks; Devhatü'l-meşâyih, bk. Fihrist; İsmet,

Tekmiletü’ş-Şekāik, V, bk. İndeks; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, bk. İndeks; a.mlf. – Rıdvan Nâfiz [Edgüder], Sivas Şehri, İstanbul 1928, I, 113-116; H. Baki Kunter, Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd, İstanbul 1939, s. 27; Türkiye Maarif Tarihi, I, 140-142; Danişmend, Kronoloji, I-IV, bk. İndeks; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 105-114; Konyalı, Konya Tarihi, s. 802-818; a.mlf., Erzurum Tarihi, s. 292-296; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I-IV, bk. İndeks; Himmet Akın, Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, s. 171; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 110-111, 127-128; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 172, 178, 179, 184; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, bk. İndeks; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, bk. İndeks; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 8-10; a.mlf., “Köprülü Mehmet Paşa Medresesi’nin Açılışı Hakkında”, KAM, XVI/1 (1987), s. 20-23; Ali Yardım, Hadîs I, İzmir 1984, s. 169-177; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 25, 140-148; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, I, tür.yer.; Yılmaz Önge, “Çankırı Darüşşifası”, VD, V (1962), s. 251-255; Sadık Cihan, “Les liena de l’enseignement de la tradition et l’importance donne à la science du Hadis à l’époque Ottomane”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III, Samsun 1989, s. 1-41; M. Tayyib Gökbilgin, “Edirne”, İA, IV, 122; a.mlf., “Tokat”, a.e., XII/1, s. 405.

Ali Yardım

DÂRÜLHADİS

دار الحديث

Hadis öğrenimi için kurulan medrese.

MİMARİ.

İslâm dünyasında eğitim faaliyetlerinin henüz kurumlaşmamış olduğu, bu arada hadis ilimlerinin de diğer dinî ilimlerle tasavvuf gibi camilerde veya hocaların evlerinde kurulan ve “mecâlis” denilen ders halkalarında öğretildiği dönemlerde dârülhadis mimarisinden bahsetmek mümkün değildir. X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığı tesbit edilen ilk hadis okullarının ise ne gibi mekânlarda faaliyet gösterdiği bilinmemektedir.

İslâm tarihinde dârülhadis adıyla anılan ilk bina, Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî’nin (ö. 569/1174) ölümünden birkaç yıl önce Dımaşk’ta yaptırdığı Nûriyye Dârülhadisi’dir. Bu yapıda Zengîler’in Büyük Selçuklu geleneğinden hareketle XII. yüzyılın ortalarından itibaren Suriye’de geliştirmiş oldukları kendilerine has medrese mimarisinin özellikleri bulunmakta, Nûreddin Zengî’nin aynı yıllarda yine Dımaşk’ta inşa ettirdiği Nûriyye Medresesi gibi bunda da Büyük Selçuklu medreselerinin Horasan menşeli, dört eyvanlı tasarım şemasının Zengî devrine has bir varyantının uygulanmış olduğu görülmektedir. Yapı, ortasında kare bir havuzun yer aldığı üstü açık, kare planlı bir avlunun etrafını kuşatmakta, halen ayakta olan kuzey ve güney kanatlar, havuzun ortasından geçen kuzey-güney doğrultusundaki eksene göre simetrik biçimde tasarlanmış bulunmaktadır. Avlunun kıble yönüne, yanlarında çapraz tonozlu ikişer hücre ile sivri beşik tonozlu giriş eyvanı, kuzeyine ise enine dikdörtgen planlı, düz çatılı cami yerleştirilmiş, muhtemelen dershane olarak da kullanılan caminin harimi, ortadaki daha geniş tutulmuş üç kemerle avluya açılmıştır. Bazı araştırmacılar, bugün mevcut olmayan doğu ve batı kanatlarında da geniş birer kemerle avluya açılan düz çatılı eyvanların bulunduğu

kanaatindedirler.

Kendi türünün ilk örneğini teşkil eden Nûriyye Dârülhadisi'nde o devrin medrese tasarımının aynen uygulanmış olması, İslâm mimarisi tarihinde daha sonra yapılan bütün dârülhadislerde de görülen bir özelliktir. Başka bir ifadeyle dârülhadisler, İslâm mimarisi repertuvarındaki eğitim yapıları arasında sıbyan mektepleri ve dârülkurrâlar gibi tasarım açısından medreselerden farklı, bağımsız bir yapı tipi oluşturmamışlar, inşa edildikleri dönemin ve bölgenin ürünü olan medrese mimarisinin çerçevesi içinde gelişmelerini sürdürmüşlerdir. Bu husus büyük bir ihtimalle, dârülhadisler ile diğer dinî ilimlerin okutulduğu medreseler arasında, mimariyi şekillendiren kullanım şeması açısından bir tedrisat farklılığı bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Anadolu merkezli Türk İslâm mimarisi tarihinde ilk dârülhadisler Selçuklu devrinde inşa edilmiş, Osmanlı devrinde de bu yapılar çoğalmaya ve gelişmeye devam etmiştir. Konya'da 1260-1265 yılları arasında yapılan ve İnce Minareli Medrese adıyla tanınan dârülhadis, avlusu kubbe ile örtülü olduğu için "kubbeli medreseler" denilen yapı grubuna girmekte ve en önemli Selçuklu eserlerinden birini teşkil etmektedir. Yine Anadolu Selçukluları'nın İlhanlılar'a tâbi olduğu bu dönemde, 1271-1272 yılları dolaylarında Sivas'ta inşa edilen ve "açık avlulu ve eyvanlı medreseler" tipine giren Çifte Minareli Medrese de diğer bir ilginç dârülhadis örneğini meydana getirmektedir.

İlk örneklerine I. Murad devrinde (1360-1389) rastlanan Osmanlı dârülhadis mimarisi, Mimar Sinan'ın Hassa başmimarı olduğu döneme ait İstanbul'daki Haseki Sultan (1538-1539), Süleymaniye (1552-1557), Edirne'deki Selimiye (1569-1574) ve İstanbul Üsküdar'da Şemsî Ahmed Paşa (1580), onun ölümünden sonra çırakları tarafından aynı üslûbun yaşatıldığı döneme ait Çemberlitaş'ta Sinan Paşa (1593), Sultan Ahmed (1610-1617), Çarşıkapı'da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1690), Saraçhanebaşı'nda Amcazâde Hüseyin Paşa (1700 civarı), Çarşıkapı'da Çorlulu Ali Paşa (1708-1709) ve Lâle Devri'ne ait Şehzadebaşı'nda Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (1720) dârülhadisleriyle en güzel örneklerini vermiştir. Osmanlı dârülhadislerinin hemen tamamı, İznik'te Orhan Gazi devrinde (1324-1360) inşa edilen Süleyman Paşa Medresesi ile

ortaya çıkan ve Osmanlı medrese mimarisinin karakteristiği olan "açık avlulu ve revaklı" tasarımın varyantlarıdır. Bu arada XV. yüzyılın sonlarında Amasya'da inşa edilmiş olan Dârülhadis Camii ise Osmanlı devrinde pek revaç bulmamış kubbeli medrese şeması ile erken Osmanlı mimarisinin bir yeniliği olan tabhâneli (zâviyeli) cami şemasını kaynaştıran kendine has tasarımıyla bir istisna teşkil etmektedir. Öte yandan İstanbul'daki Süleymaniye Dârülhadisi'nde, arazi verilerinin ustaca değerlendirilmesi ve külliyenin genel görünümünün hesaba katılması sonucunda ilginç bir yerleşim düzenine gidilmiştir. Dârülhadisin odaları beşik tonozlu dükkânların üzerine yerleştirilmiş, tek sıra halinde uzanan odaların önüne geçit niteliğinde dar ve uzun bir avlu kondurulmuş, dershane de odalar dizisinin kuzey ucunda fevkanî bir konumda tasarlanmıştır. Ayrıca bütün bu mekânların ahşap çatılı olması da Süleymaniye Dârülhadisi'nin diğer bir farklı yönünü oluşturmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 172, 179, 309, 319-320; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 382-383; a.mlf., Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 120; Yüksel, Osmanlı Mimârîsi V, s. 8-10; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, I, İstanbul 1972, s. 107-108, II (İstanbul 1973), s. 86-87, 110-116; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, tür.yer.; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 229-231; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 76, 172, 175-179, 184, 346, 349-350, 352; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 239-309; Tanju Cantay, Süleymaniye Camii, İstanbul 1989, s. 39-40; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture", AI, IX (1942), s. 1-53; X (1943), s. 13-70; XI-XII (1946), s. 1-72; XIII-XIV (1958), s. 118-138; J. Sauvaget, "Le Dar al-Hadith de Nour ad-Din", Les Monuments Ayyoubides de Damas, Paris 1948, I, 16-25; M. Baha Tanman, "Atik Valide Külliyesi", STAD, sy. 2 (1988), s. 3-19; S. Ory, "Dār al-Hadīth", EI² Suppl. (İng.), s. 195-197.

M. Baha Tanman

DÂRÜLHADİS CAMİİ

Amasya’da XV. yüzyılın sonlarına ait cami ve dârülhadis.

Sofular mahallesinde yer alan ve Abdullah Paşa Camii veya Sofular Camii adlarıyla da anılan yapı, II. Bayezid devri ricâlinden Beylerbeyi Hacısinanbeyzâde Abdullah Paşa (ö. 896/1490-91) tarafından cami ve dârülhadis olarak hizmet vermek üzere inşa ettirilmiş, vakfiyesi ise bâninin oğlu Defterdar Abdülkerim Bey tarafından 907 (1501-1502) yılında düzenlenmiştir. Abdülkerim Bey yapının doğu yönüne 1505’te bir dârülkurrâ ilâve ettirmişse de bu kısım günümüze ulaşmamıştır. Osmanlı devri boyunca ünlü muhaddislerin ders verdikleri bu tesis halen mâmur durumdadır ve yalnız cami olarak kullanılmaktadır.

Arazinin fazlaca meyilli olmasından ötürü kuzeyindeki sokağa göre yüksekte kalan yapı, farklı kotlara sahip iki set üzerinde inşa edilmiş bulunmaktadır. Moloz taşla örülmüş olan duvarlar yer yer üç sıra tuğladan hatıllarla donatılmış ve köşeleri iri kesme taşlarla takviye edilmiştir. Kuzey cephesinin ekseninde, önündeki sahanlığa iki taraflı merdivenlerle çıkılan basık kemerli cümle kapısı yer almakta, üzerinde de bâninin adıyla yapının inşa tarihini veren sülüs hatlı Arapça kitâbe ve bir tepe penceresi bulunmaktadır. Gerek kapının sokağa göre yüksekte kalması, gerekse bu kesimin özellikle yüksek tutulmuş olması cepheyi olduğundan daha heybetli göstermektedir. Cümle kapısını takip eden kareye yakın dikdörtgen planlı mekân, kapalı avlu niteliğinde bir sofadır ve üzerini örten basit yıldız tonozun merkezine de sekizgen prizma biçiminde bir aydınlık feneri oturtulmuştur. İki pencere ile kuzeyden ışık alan kapalı avlunun doğu ve batısında basık çapraz tonozlu, kare planlı ikişer dârülhadis hücresi, güneyinde ise aynı zamanda dershane olarak kullanılan harim yer almaktadır. Basık kemerli kapılarla avluya bağlanan ve biri bu mekâna, diğeri dışarıya açılan ikişer pencere ile aydınlatılan hücreler, tuğla örgülü bacalara sahip ocaklarla ve dolap nişleriyle donatılmıştır. Doğudaki hücre ile harimin arasına Abdullah Paşa’nın kabri ve bir zamanlar dârülkurrânın bulunduğu avluya açılan verev bir geçit yerleştirilmiştir.

Avluya göre yüksekte kalan harimin basık kemerli kapısına basamaklarla ulaşılır. Kare planlı olan bu kısmın batı ve doğu duvarlarına alttakiler dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerli olmak üzere ikişer çift pencere, arkadaki arsaya göre çukurda kalan mihrap duvarı ile kapalı avluya bitişik kuzey duvarına ise sadece ikişer tepe penceresi açılmıştır. Mekânı örten pandantifli kubbe, dört pencereli ve on iki köşeli bir kasnakla yükseltilmiş ve ağırlığı da dört sivri kemer vasıtasıyla kesme taştan köşe pâyelerine intikal ettirilmiştir. Bugün herhangi bir süslemenin görülmediği harimde mihrabın düşey yivli kavsarası dikkat çekmektedir. Gerek cümle kapısının gerekse harim kapısının ahşap kanatları orijinal olup üst tablalarındaki yazılarla orta tablalarındaki şakayıklı, rumîli oymalar II. Bayezid devrinin özelliklerini yansıtmaktadır.

Yapının kuzeydoğu köşesinde dışa taşkın, kare tabanlı ve almaşık örgülü bir kaide üzerinde minare yükselir. Kaideden sonra sırasıyla baklavalı pabuç, tuğla hatıllardan başka altıgen tuğla kasetlerle de donatılmış olan almaşık örgülü ve burmalı bir silmeyle son bulan silindir biçimindeki gövde, düşey yivlerle bezenmiş ve düz korkuluklarla sınırlandırılmış şerefe, kısa bir petek ve kurşun kaplı konik ahşap külâh minareyi tamamlar.

Dârülhadis Camii, Osmanlı mimarisinde bir başka benzeri olmayan ilginç tasarımı ile dikkat çekmekte, bir yandan Osmanlı öncesi Anadolu Türk mimarisinde görülen ve erken devir Osmanlı mimarisinde de yalnız iki örnekle temsil edilen kapalı avlulu medreselere, öte yandan tabhâneli (zâviyeli) camilere bağlanan tasarımı ile bu iki yapı tipi arasındaki bağlantıyı somutlaştırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 172, 179, 309, 319-320; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 382-383; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 120; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 8-10; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, I, 107-108; II (1973), s. 6-87, 110, 116; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 73, 181, 205, 263-264, 314-315, 338, 362, 365, 370, 374-

376; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 229-231; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 76, 172, 175-179, 184, 346, 349-350, 352; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 239-309; Tanju Cantay, Süleymaniye Camii, İstanbul 1989, s. 39-40; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture", AI, IX (1942), s. 1-53; X (1943), s. 13-70; XI-XII (1946), s. 1-72; XIII-XIV (1958), s. 118-138; M. Baha Tanman, "Atik Valide Külliyesi", STAD, sy. 2 (1988), s. 3-19.

M. Baha Tanman

DÂRÜLHADİS KÜLLİYESİ

Edirne’de Tunca nehri kıyısında XV. yüzyıla ait külliye.

Cami, medrese, türbeler ve şadırvandan meydana gelen küçük bir külliye olup zaman içinde fazla hasar gördüğünden yalnızca halen harap bir vaziyette olan iki türbe ile nisbeten iyi durumda bulunan cami günümüze kadar gelebilmiştir. Bu sebeple cami Dârülhadis Camii adıyla anılmaktadır. Edirne Kalesi’nin Manyas Kapısı civarında Germekapı caddesinde yer alan külliye, II. Murad tarafından aslında bir dârülhadis olarak inşa ettirilmiştir. Halk arasında külliyenin yaptırılmasının sebebi olarak Hz. Peygamber’in, rüyasında II. Murad’a burada

bir dârülhadis yaptırmasını tavsiye ettiği rivayeti yaygınlık kazanmıştır. 1224 (1809-10) yılındaki tamirde yenilenen caminin kitâbesinden, yapının 23 Şâban 838 (24 Mart 1435) tarihinde tamamlandığı öğrenilmektedir. Sol duvardaki pencereler arasında bozuk bir yazıda ise Koç Ahmed adlı bir mimarın adı ve 1224 tarihi okunmaktadır. Rifat Osman, külliyenin medresesinin 1920’den birkaç yıl önce ortadan kalktığını söylemektedir. Nitekim 1914 yılına ait bir kayıttan medresenin o sırada faal olduğu anlaşılmaktadır (bk. Bilge, s. 148).

Cami yenilenirken bütün görünümü ile tipik bir ampir (empire) üslûbunu kazanmıştır; böylece II. Murad devrine ait herhangi bir özelliği kalmamıştır. Bugün mevcut cami, içten 18,80x8,50 m. ölçülerinde bir yapıdır. Harimin üstünde 8,5 m. çapında bir kubbe yer almaktadır. Kubbe ağırlığı, taçkapıdan mihraba doğru 5,30 m. derinlikteki iki sütuna oturmaktadır. İki beşik ve bir de kubbe tonozdan meydana gelen giriş sahnı camiyi merkezde tek kubbeli bir yapı haline getirmektedir. Ortalama 95 cm. kalınlığındaki duvarlar yapının bütün ağırlığını taşımaktadır. Kısa bir süre öncesine kadar kıble tarafı hariç camiyi üç yönden saran revaklar bugün tamamen ortadan kalkmıştır. Sadece taçkapının iki yanındaki revakların sütunları günümüze kadar gelebilmiştir. Taçkapı önündeki kubbe tonozlu ve sütunlu kısım ise neredeyse yıkılmak üzeredir. Bugün kalan izlerden ve eski resimlerinden, revaklı bölümün bir sundurma ile kapatıldığı ve cami ile aynı seviyede

olabilmesi için yükseltildiği anlaşılmaktadır. Yapının minare ve şadırvanı da son derece kötü durumdadır. Özellikle şadırvan musluklar kısmının dışında tamamen yıkılmıştır. Eski resimlerinden çok köşeli ve sütunlu olduğu anlaşılan şadırvanın üzeri çok köşeli bir çatı ile örtülü idi.

Caminin kıble yönünde inşa edilmiş iki türbeden biri kapalı, diğeri ise açık türbedir. Kapalı türbe, küfeki taşından yontularak yapılmış sekiz köşeli kubbeli bir yapıdır. Her köşede pencereler önce dikdörtgen, sonra sivri kemerle nihayetlenen bir başka silme ile çerçevelenmiştir. Bu silmelerin üzerinde, köşeli bir kaval silme üstünde yuvarlak pencereler yine her köşede tekrarlanmaktadır. Yuvarlak fil gözleri olarak da adlandırılan bu pencerelerin üzerinde çok zengin ve mihrap nişi şeklinde düzenlenmiş saçak silmesi bulunmaktadır. Bugün çok harap vaziyette olan türbede sekiz kabir yer alır. Bunların Hüseyin Çelebi, Orhan Çelebi, Rukiye Sultan, Hatice Sultan, Şehzade Ahmed, Şehzade Mehmed, Şehzade Selim ve Zeyneb Sultan'a ait oldukları tesbit edilmiştir. Burada yatan kişilerin ölüm tarihleri 853 (1449-50) ile 1127 (1715) yılları arasında değişmektedir. Açık türbe ise tamamen üç sıra tuğla, bir sıra taş tekniğiyle yapılmış ve sivri kemerlerle nihayetlenmiş bir mimariye sahiptir. Rifat Osman, Abdurrahman Hibrî Efendi gibi müelliflerin burada Hafsa Sultan ile Gülsüm Sultan'ın kabirlerinin olduğunu ileri sürdüklerini söylemesine rağmen günümüzde burada kime ait olduğu anlaşılamayan bir tek mezar vardır.

1903 yılındaki bir yangında büyük zarar gören Dârülhadis Medresesi'nin 1914 yılına kadar faaliyet gösterdiği tesbit edilmiştir. Külliyeden geriye kalan cami, türbe ve şadırvan bugün de ilgililerden ihtimam beklemekte, cami ise az bir cemaate hizmet vererek ayakta durmaya çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ekrem Demiray, Edirne Fotoğrafları, Edirne Müzesi Kitaplığı; Rifat Osman, Edirne Rehnümâsı, Edirne 1336, s. 39; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 63; Edirne ve Yöresi Eski Eserleri Sevenler Kurumunun 1939 Umumî Kongre Raporu, İstanbul 1939, tür.yer.; Oktay

Aslanapa, Edirne’de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 94-97; a.mlf., Osmanlı Devri Mi‘mârîsi, İstanbul 1986, s. 73-74; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 382-385; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 99-102; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984, s. 140-148; Ratip Kazancıgil, Edirne Mahalleleri Tarihçesi, Edirne 1992, tür.yer.; C. Gurlitt, “Die Bauten Adrinopels”, OA, I-II (1910-11), s. 1-4, 51-60; Anonim, “Edirne Karyelerindeki Bazı Harap Camiler”, Şehbal, IV, İstanbul 1329, s. 265; “Edirne’de Mevcut Camiler, Köprüler, Çarşılar, Hanlar, Sebiller, Saraylar”, Edirne, sy. 2, 3, 4, 5, 6, 1934, tür.yer.; Ömer Lütfi Barkan, “Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesisleri”, TTK Belgeler, I/1 (1964), s. 314-315; Rıfkı Melûl Meriç, “Edirne’nin Tarihi ve Mimari Eserleri Hakkında”, Güzel Sanatlar Akademisi Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, I, İstanbul 1963, s. 439-536.

Özkan Ertuğrul

DÂRÜLHARP

دار الحرب

Müslüman olmayan bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklar için kullanılan fıkıh terimi.

Arapça’da ev, “mahalle, bir kavmin konakladığı veya yerleştiği yer” anlamına gelen dâr kelimesi mecazi olarak “kabile” mânasını da ifade eder. İslâm hukukunda ise “İslâmî veya İslâm dışı bir yönetimin hâkimiyeti altındaki ülke” anlamında kullanılır (İbn Âbidîn, III, 247). Buna göre bir ülkenin İslâm veya küfre nisbet bakımından niteliğinin tayin ve tesbitinde temel ölçü yönetim ve hâkimiyettir. Dârülharp, klasik İslâm hukuku kaynaklarında “küfür yönetiminin hâkim olduğu ülke” (Haccâvî, II, 7), “kâfir liderin emir ve idaresinin yürürlükte olduğu ülke” (Kuhistânî, II, 311) şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre dârülharp, İslâm dışı devlet ve yönetimlerin hâkimiyet alanını, faaliyet ve hukuk düzenlerinin uygulama sahasını ifade eder. Başka bir deyişle İslâm siyasî hâkimiyetinin sınırları dışında kalan, yönetim ve hukuk düzeni İslâm esaslarına uymayan her ülke dârülharptir. İslâm hukukçuları devletin ülkesini tarif ve tesbit ederken dünyayı iki kısma ayırmışlar, devletin siyasî, iktisadî, idarî ve hukukî düzeninin İslâm esaslarına dayandığı, yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin İslâmî otoritenin elinde bulunduğu ülkelere dârülislâm, İslâm düzeninin hâkim olmadığı ve bu yetkilerin müslüman otoritenin elinde bulunmadığı ülkelere de dârülharp adını vermişlerdir.

“Dârü’l-harp” terkibi her ne kadar ilk bakışta “kendisiyle dârülislâm arasında savaş halinin mevcut olduğu ülke” mânasını ifade ediyorsa da İslâm hukuku kaynaklarında “dârülislâm dışındaki ülkeler” anlamında ve bugünkü “yabancı ülke” tabirinin karşılığı olarak kullanılmıştır. İslâm hukukçularının ülkeleri bu şekilde ikiye ayırmaları ve yabancı ülkeleri dârülharp şeklinde adlandırmaları konusunda bazı Batılı müelliflerin ileri sürdüğü (Massignon, s. 80-81; Tyan, II, 302; Khadduri, War and Peace, s. 53, 170; a.mlf., Law in the Middle East, s. 351; EI², II, 126), müslümanların gayri müslimlere karşı sürekli savaş hali içinde bulundukları ve dolayısıyla

dârülislâmın diğer ülkelerle münasebetinin savaş esasına dayandığı, söz konusu ayırım ve adlandırmanın da bundan kaynaklandığı şeklindeki iddia gerçeği yansıtmamaktadır. İslâm hukukundaki hâkim telakkiye göre gayri müslim milletlerle savaşın meşruiyet sebebi onların müslümanlara savaş açmalarıdır (bk. CİHAD); yabancı ülkelerin dârülharp şeklinde adlandırılmasında da Ortaçağ boyunca milletlerarası münasebetlere hâkim olan tarihî ve siyasî şartlar etkili olmuştur. Zira İslâm hukukçularının müslüman devletle gayri müslim devletler arasındaki ilişkilere dair görüşleri ne olursa olsun, tarihî bir vâkıa olarak müslümanlarla müslüman olmayanlar arasındaki münasebetler başlangıçtan beri umumiyetle savaş halinde sürüp gelmiştir. İslâm'ın doğuşu sırasında milletlerarası münasebetlerde kuvvet tek hâkim durumundaydı ve İslâm'ın devletler arası münasebetleri düzenlemek için ortaya koyduğu kurallar yalnız müslüman devletlerce tek taraflı olarak uygulanabilmiştir. Ortaçağ'ın hıristiyan devletlerindeki hâkim telakki, sadece müslümanlara karşı değil kendi dindaşlarına karşı da savaş halinin sürekliliği şeklindeydi. Müslüman hukukçular, mevcut ilişkileri yansıtan en bâriz özellik olarak bu ülkeleri genellikle dârülharp şeklinde adlandırmakla birlikte aynı anlamda "dârülküfür", "dârüşşirk" ve diğer bazı tabirleri de yaygın şekilde kullanmışlardır (bk. Özel, s. 125). İslâm hukukçularının dârülislâm için, hukuk düzeninin hâkim olduğu ülke anlamında "dârü ahkâm" (Serahsî, el-Mebsût, XXX, 33; Cürcânî, s. 82), buna karşılık gayri müslim ülkeler için de kuvvet ve zorbalığın hâkim olduğu yerler anlamında "dârü kahr" (Serahsî, el-Mebsût, XXX, 33), "dârü kahr ve galebe" (Cürcânî, s. 82), "dârü kahr ve ibâha" (Haccâvî, III, 144) tabirlerini kullanmış olmaları da dikkat çekicidir.

İlk dârülislâmın Medine olması (İbn Kayyim, I, 5; Özel, s. 118) ve dârülislâm kavramının ancak hicret sonrası dönemle ilgili bulunmasına karşılık dârülharp kavramı müslümanlara savaş izninin verilmediği hicret öncesi için de kullanılmıştır. Bazı fıkıh âlimleri, çeşitli konularla ilgili görüşlerine delil getirirken hicretten önceki Mekke'ye atıfta bulunarak oranın İslâm otoritesinin hâkim bulunmadığı dârülharp olduğunu açıkça belirtmişlerdir (Sahnûn, II, 22; Serahsî, el-Mebsût, XIV, 57). Hatta Serahsî, hicretten sonra bile ilk dönemlerde Medine'nin ancak Hz. Peygamber ve müslümanlar şehirdeyken dârülislâm sayıldığını, herhangi bir sebeple Medine dışına çıktıklarında bu hükmün söz konusu olmadığını söyler (el-

Mebsût, X, 18; Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, III, 1009, 1011). Müslüman hukukçuların dârülharp kavramını savaşın henüz meşrû kılınmadığı Mekke dönemine kadar götürmeleri, Batılı müelliflerin yukarıda işaret edilen görüşlerinin gerçeği yansıtmadığı hususunda başka bir delil teşkil ettiği gibi, Medine döneminde müslümanların dine davet maksadıyla komşularına savaş ilân ettikleri ve buna bağlı olarak dârülharp kavramının da bu dönemde ortaya çıktığı şeklindeki iddialarının da (bk. EI², II, 126) mesnetsiz olduğunu göstermektedir.

Dârülharp, halkının müslüman olması veya ülkenin müslümanlar tarafından fethinden sonra orada İslâm hükümlerinin uygulanmasıyla dârülislâm haline gelir. Bu konuda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Ancak bir ülke sadece fethedilmekle değil o ülkenin yurt edinilmesine karar verilip hukuk düzeninin uygulanmasıyla dârülislâma dönüşür. Dârülislâmın dârülharbe dönüşmesi konusunda ise İslâm hukukçuları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. DÂRÜLİSLÂM). Bunun gibi İslâm devletinin kendisiyle savaş halinde bulunduğu ülke anlamında dârülharbin tanımı da İslâm hukukçularının cihadın meşruiyeti konusundaki görüşlerine bağlı olarak farklılık arzeder. Hâkim telakkiye göre cihadın meşruiyet sebebi müslüman olmayanların müslümanlara savaş açmaları olduğundan dârülharp de "müslümanlara karşı düşmanlık ve tecavüzü sebebiyle dârülislâmla barış hali bozulan ülke" şeklinde tarif edilebilir.

Fıkıh âlimleri, ülke ayrılığının hükümlere tesiri ve buna bağlı olarak dârülharpte bazı hükümlerin değişip değişmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler'e göre müslümanların dârülharpte işledikleri suçlara ceza hukuku hükümleri uygulanmaz. Diğer üç mezhebe göre ise bu konuda dârülislâmla dârülharp arasında fark yoktur. Ancak Hanefîler'ce cezanın uygulanmaması, suç teşkil eden fiilin mubah olduğu anlamına gelmez. Adam öldürme, hırsızlık, zina ve içki içmek gibi fiiller her yerde haram olmakla birlikte devletin hâkimiyet sınırları dışında işlendiğinde toplum düzenini sağlamak amacıyla konulmuş olan dünyevî ceza uygulanmaz. Bu durumda cezayı uygulama imkânı fiilen bulunmadığından işlenen suça ceza takdir etmenin anlam ve faydası da yoktur. Ebû Hanîfe ve talebesi

İmam Muhammed'e göre, dârülislâmda yapıldığında faiz sayılan muamelelerle dinen alım satımı yasaklanan maddelerin konu edildiği alışverişler dârülharpte müslümanla bu ülkenin vatandaşı gayri müslim (harbî) arasında yapıldığında câizdir. Ancak faiz sayılan fazlalığı müslümanın alması ve söz konusu maddeyi müslümanın satmış olması şarttır. İslâm devletinin vatandaşı olan gayri müslim (zimmî) ve dârülharpte müslüman olmuş kimse de harbî ile bu muameleleri yapabilir. Bu konuda Hz. Peygamber devrinde görülen bazı uygulamaların delil olarak ileri sürülmesi yanında harbînin malının temelde mubah sayılması ve akid yoluyla rızâsı sağlanarak mubah bir malın mülkiyete geçirilmesi asıl gerekçe olarak kabul edilmiştir. Harbînin malının mubah olmasına karşılık müslüman veya zimmînin malının mâsum (hukukî koruma altında) olması sebebiyle söz konusu muameleler, fazlalığı ancak bunların alması halinde câiz görülmüştür. Nitekim harbî de dârülislâma emanla girdiğinde malı hukuken mâsum olacağından kendisiyle böyle bir muamelede bulunmak meşrû değildir. Diğer üç mezhep âlimleriyle Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf'a göre ise anılan bütün muameleler dârülislâmda olduğu gibi dârülharpte de haramdır. Bu görüşü savunanlar, faiz yasağı ile ilgili âyet ve hadislerin mutlak ifadelerini esas almakta, ülke ayrılığının bu konuda bir tesirinin bulunmadığını ileri sürmektedirler (geniş bilgi için bk. Özel, s. 257-273). Bugün devletlerin karşılıklı ilişkilerde barışı esas kabul etmeleri, ayrıca faiz alan kimsenin ferdî planda kârlı görünmesine karşılık mevcut iktisadî şartlar ve ilişkiler çerçevesinde faizi veren kurum ve ülkenin sonuçta kazançlı çıkması göz önüne alındığında çoğunluğun görüşüne göre hareket etmenin daha isabetli ve ihtiyata uygun olacağı anlaşılır.

Mükellefin dinî ve hukukî hükümler konusundaki bilgisizliğinin (cehl) sorumluluk açısından özür sayılmayacağı genel kural olmakla birlikte dârülharpte İslâmiyet'i kabul edip de henüz dârülislâma hicret etmemiş kimse, dinî emir ve yasaklara uyma sorumluluğu açısından mâzur sayılmıştır. Âlimlerin çoğunluğu, bu konudaki bilgisizliğin sorumluluğu tamamen kaldırdığını söylerken bazı âlimler sorumluluğun tamamen kalkmayacağını, böyle bir kimsenin namaz, oruç, zekât gibi vecîbeleri zamanında yerine getirmeme hususunda mâzur olsa bile hükmü öğrendiğinde bunları kazâ etmesinin gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “dâr” md.; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 22; Cessâs, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 717, vr. 162b; Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 102, vr. 126b, 203b; İbn Hazm, el-Muhallâ, XI, 200; Serahsî, el-Mebsût, X, 18, 23, 114; XIV, 57; XXX, 33; a.mlf., Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971, I, 251, 350-351; III, 1009, 1011; V, 1703, 2190-2191; Radiyüddin es-Serahsî, el-Muhît, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 394, vr. 408[a]; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâmü ehli’z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381, I, 5; Cürcânî, Şerhu’s-Sirâciyye, Kahire, ts., s. 82; Kuhistânî, Câmiʿu’r-rumûz, İstanbul 1300, II, 311; Haccâvî, el-İknâʿ, Kahire 1351, II, 7; III, 144; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr, III, 247, 253; L. Massignon, La Crise de l’autorité religieuse et le Califat en Islam, Paris 1925, s. 80-81; E. Tyan, Institutions du droit public musulman, Paris 1954, II, 302; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, s. 53, 170; a.mlf., “International Law”, Law in the Middle East (nşr. M. Khadduri – H. J. Liebesny), Washington 1955, s. 349-370; Abdülkerîm Zeydan, Ahkâmü’z-zimmiyyîn ve’l-müsteʾmenîn fî dâri’l-İslâm, Bağdad 1382, s. 18-19, 624; Zühaylî, Âsârü’l-harb fi’l-fıkhi’l-İslâmî, Dımaşk 1965, s. 169-171, 176, 192-195; Ali Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü’l-İslâmiyye ve’l-kānûnü’d-düveliyyü’l-ʿâm, Kahire 1970, s. 94, 128-130, 236, 240; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darulislam-Darulharb, İstanbul 1991, s. 109-202, 246-273, 280-284; A. Abel, “Dār al-Harb”, EI[2] (İng.), II, 126.

Ahmet Özel

DÂRÜLHİKME

دار الحكمة

Fâtımîler'in propaganda amacıyla Kahire'de kurduğu kütüphane ve kültür merkezi.

Şiî-İsmâilî mezhebinden olan Fâtımîler, Sünnî Abbâsîler'e karşı hilâfeti temsil hak ve yetkisinin kendilerine ait olduğu fikrini yaymak ve kurdukları devleti her bakımdan güçlendirmek için çeşitli yöntemlere baş vurmuşlardır. Bu arada Halife Hâkim-Biemrillâh İsmâilîliği yayacak dâî yetiştirmek, bu mezhebi akîde ve hukuk açısından temellendirmek, Abbâsîler'in Bağdat'ta kurduğu Beytülhikme ile rekabet edebilmek amacıyla 1004 yılında Kahire'de Dârülhikme adını verdiği bir ilim ve kültür merkezi kurdu. Kaynaklarda buranın adı Dârülilim olarak da geçmektedir.

Halifenin sarayı civarında kurulan ve büyük bir kütüphane ile çeşitli toplantı salonları ve odalardan oluşan Dârülhikme'de nâdir kitapların yanı sıra hat, cilt ve tezhip açısından sanat değeri yüksek olan eserler ve çeşitli koleksiyonlar vardı. Makrîzî'nin, İslâm ülkelerinde büyüklük ve zenginlik bakımından bir benzerinin bulunmadığını söylediği bu kütüphanede başlangıçta kitap sayısı 1 milyondu; fakat Hâkim-Biemrillâh'ın Kahire'deki köşklerde bulunan kitapları toplatması, ayrıca kendi saray kütüphanesindeki değerli koleksiyonları da bağışlamasıyla kitap sayısı 1.600.000'e ulaşmıştı. Bunlardan 100.000'i sanat değeri yüksek olan nâdide eserlerdi. 18.000'ini de Antikçağ ilim, felsefe ve kültürüne ait eserler teşkil ediyordu. Konuları itibariyle bu kitaplar dil, edebiyat, fıkıh, tefsir, hadis, tarih, tıp, felsefe, astronomi, astroloji, matematik, kimya ve çeşitli sanatlarla ilgili olup hemen hemen her eserden birkaç nüsha bulunuyordu. Meselâ meşhur hattatlara ait 2400 tezhipli Kur'ân-ı Kerîm'in, biri kendi el yazısıyla olmak üzere Taberî'nin Târîḫ'ine ait 1200 nüshanın bulunduğu verilen bilgiler arasındadır. Ayrıca burada haritalar, astronomide kullanılan gözlem ve ölçüm aletleriyle biri gümüş, diğeri bakırdan iki küre mevcuttu. Gümüş kürenin üzerinde, bunun Batlamyus tarafından yapıldığı, daha sonra Emevî Prensi Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'ye intikal ettiği yazılıydı. İbn Mukle ve

İbnü'l-Bevvâb gibi meşhur hattatların yazı malzemelerinin yanı sıra çeşitli sanat eserleri sandıklarda korunuyordu.

Halife Hâkim-Biemrillâh, Dârülhikme'nin geliştirilmesi ve burada araştırma yapan, ders okutan ilim adamları ile hizmet kadrosunda görev yapanlar için cömertçe tahsisatta bulunmuş, Fustat'taki birkaç yerin gelirini bu kuruma vakfetmiş, ayrıca Câmiu'l-Ezher Vakfı başta olmak üzere Kahire'deki bazı camilerin vakıf gelirlerinin bir kısmının Dârülhikme'ye aktarılmasını sağlamıştır. Makrîzî yıllık tahsisatın 257 dinar olduğunu söylüyor, kime ve nereye ne kadar harcanacağının bir dökümünü veriyorsa da böylesine büyük ve önemli bir müessese için bu miktarın çok az olduğu görülmektedir. Buna karşılık Saîd ed-Dîvecî, Seyyid Emîr Ali'ye dayanarak yıllık tahsisatın 43 milyon dirhem olduğunu söylemektedir (Beytü'l-hikme, s. 44).

Dârülhikme bir akademi gibi çok yönlü hizmet veriyor ve her sınıftan halka açık bulunuyordu. Bu arada ilmî araştırma yapanlara, eğitim ve öğretimde görev alanlara maaş veriliyor, okuyucu ve müstensihlerin kalem, mürekkep, kâğıt vb. ihtiyaçları buradan karşılanıyordu.

Fâtımîler Mısır başta olmak üzere Kuzey Afrika'da, Filistin, Şam ve el-Cezîre bölgelerinde İsmâilî doktrinini yaymak için Dârülhikme'yi hem bilgi hem de propaganda merkezi olarak kullanıyorlardı. Devletin fakih ve kadıları pazartesi ve perşembe günleri "dâi'd-duât" denilen baş dâînin başkanlığında toplanarak mezhebin itikadî ve fıkhî meseleleri üzerinde tartışıyorlardı. Bu oturumlara "mecâlisü'l-hikme", tutanaklara da "meclisü'l-hikme" deniyordu. Dâi'd-duât tutanakları halifeye sunuyor, onun onayından sonra ayrı salonlarda toplanan kadın ve erkeklere bunlar okunuyordu. Toplantılara bizzat halife de iştirak ediyordu. Müstansır-Billâh el-Fâtımî döneminde (1036-1094) Dârülhikme'de dâi'd-duât olarak görev yapan Ebû Nasr Hibetullah b. Mûsâ eş-Şîrâzî tam 800 oturum düzenlemiş ve buradaki tutanakları değerlendirerek sekiz büyük cilt haline getirmiştir. Genellikle bunlar fıkıh, felsefe, siyaset, edebiyat konularıyla İsmâilîlik açısından nasların te'vilini, nübüvvet ve imâmet gibi meseleleri ihtiva ediyordu. Dârülhikme'de dinî ilimlerin yanı sıra dil, edebiyat, mantık, felsefe, tıp, kimya, matematik ve astronominin de okutulduğu, bu alanlarda değerli bilginlerin yetiştiği bilinmektedir. Meselâ hekim Ali b. Rıdvân,

büyük matematikçi ve optiğin kurucusu sayılan İbnü'l-Heysem o dönemde yetişen ünlü bilginlerdendir.

Dârülhikme'deki ilmî araştırmalar ve oturumlar 1068 yılına kadar devam etmiştir. Ancak Halife Müstansır-Billâh'ın kötü yönetimi sonucunda devlette iktisadî kriz baş gösterip askerin aidatı ödenemeyince isyan eden ordu kütüphaneyi de talan etmiş, burada bulunan sanat eserlerini ve meşhur hattatların kaleminden çıkmış 2400 Kur'ân-ı Kerîm'i aralarında bölüşmüşlerdi. Ayrıca develere yükledikleri bir kısım kitapları satmak üzere İskenderiye emîri vezir İmâdüddin Ebü'l-Fazl'a gönderirken bedevîler Ebyâr köyünde kervanı soymuş, kitapları ciltlerinden ayırarak yakmış ve ciltlerinden kendilerine ayakkabı yapmışlardı.

Bu felâketin üzerinden elli dört yıl geçtikten sonra Dârülhikme'nin kapatılmasına yol açan bazı gelişmeler oldu. Bunlardan biri, buraya devam edenlerden Berekât ile Humeyd b. Mekkî adlı yıkıcı fikirlere sahip kişilerin faaliyetidir. Humeyd b. Mekkî ulûhiyyet iddia ederek cahil halktan bazılarını çevresinde toplamış, Dârülhikme kadrosunda bulunan bazı bilginlerin zihinlerini çelmeyi de başarmıştı. Bu durumdan endişe eden devlet büyükleri buranın kapatılmasına ve suçluların cezalandırılmasına karar vermişti. Öte yandan Fâtımîler arasında imâmet konusunda anlaşmazlık çıkmıştı. Bir kısım halk imâmetin Müstansır-Billâh'ın büyük oğlu Nizâr'ın, diğer bir kısım da küçük oğlu Müsta'lî-Billâh'ın hakkı olduğunu savunuyordu. Dârülhikme'deki münâzaralarda Nizâriyye taraftarlarının galip gelmesi halkın onları desteklemesine yol açmış, iktidarı elinde bulunduran Müsta'liyye taraftarları ise duruma hâkim olabilmek için Dârülhikme'nin ve buradaki ilmî oturumların bir süre için tatil edilmesini kararlaştırmıştı. Aradan birkaç ay geçip ortalık sükûnete kavuşunca Halife Âmir-Biahkâmillâh, veziri Me'mûn el-Batâihî'den Dârülhikme'nin tekrar açılmasını istedi. Vezir, halifenin güvenliği açısından buranın saraydan uzak bir yere taşınmasında ısrar ettiyse de yeni Dârülhikme saray civarında inşa edildi. Eskisindeki kitaplar buraya nakledilerek Nisan 1123'te açılışı yapıldı. O dönemde ilim ve ahlâkıyla büyük üne kavuşmuş olan Ebû Muhammed Hasan b. Âdem'in başkanlığında yeniden faaliyete geçen bu merkez kısa dönemde eski düzeyine ulaştı. Buradaki çalışmalar, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mısır'ı ele geçirip Fâtımî Devleti'ne son verdiği 1171 tarihine kadar devam etti. Dârülhikme bu tarihten sonra yıkılarak

yerine bir Şâfiî medresesi inşa edildi. Kitapları ise çeşitli medreselere dağıtıldı, bu arada 100.000 cilt kitap Kādî el-Fâzıl'ın kurduğu Fâzıliyye Medresesi'ne nakledildi.

Esas itibariyle İsmâilî doktrini temellendirip yaymak için kurulmakla birlikte Hâkim-Biemrillâh'ın Sünnî Kahire halkına şirin görünmek ve burada okutulacak aklî ilimlerle İsmâilî propagandaya zemin hazırlamak için Sünnî bir görünüm verdiği Dârülhikme, bazı fâsılalarla 167 yıl hizmet verdiği halde mezhep taassubunu aşamadığı için Bağdat'taki Beytülhikme kadar verimli olamamıştır. Beytülhikme'de sınırsız bir düşünce ve inanç hürriyeti mevcuttu; burada tercüme yapan ve ilmî araştırmada bulunanlar arasında müslümanlarla birlikte hıristiyan, yahudi, Brahman, Sâbiî ve Mecûsîler de bulunuyor, devlet bunlara maddî ve mânevî her türlü imkânı sağlıyordu. Halbuki Dârülhikme'de İsmâilîliğin dışında hiçbir din ve mezhebe yer yoktu. Gerçi Hâkim-Biemrillâh 1009 yılında siyasî sebeplerle Ehl-i sünnet'ten bazı âlimlerin burada ders vermelerini istemiş ve üç yıl süreyle Dârülhikme'de Mâlikî fıkhı da okutulmuştu. Fakat bazı gelişmelerden kuşkulanan Hâkim-Biemrillâh ulemâ ile birlikte Sünnî halktan birçoğunu öldürtmüş ve bu olaydan sonra İsmâilîler'den başkasının buraya girmesi yasaklanmıştı. Bu sebeplerle Dârülhikme'nin İslâm ilim ve kültürüne istenilen ölçüde katkıda bulunduğunu söylemek güçtür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, I, 372; Makrîzî, el-Hıtat, I, 408-409, 458-460; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 222-223; Mez, el-Hadâretü'l-İslâmiyye, I, 313-314; Saîd ed-Dîvecî, Beytü'l-hikme, Musul 1392/1972, s. 42-53; Sami Nasib Makzam, The Druze Faith, New York 1974, s. 12; John Norman Hollister, The Shia of India, London 1979, s. 231-263; Filip Hitti, Târîhu'l-ʿArab, Beyrut 1986, s. 715-716.

Mahmut Kaya

DÂRÜLHİLÂFE

دار الخلافة

Abbâsîler devrinde Bağdat’ın doğusunda Dicle kenarındaki hilâfet sarayına ve müştemilâtına verilen isim.

Dârülhilâfe önce, Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından Dicle’nin batısında kurulan ve etrafı surla çevrili olan dairevî şehirde bulunuyordu. Sarayın yanında yine Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un yaptırdığı bir cami ve bunların etrafında devlet daireleri (divanlar) vardı. Mehdî-Billâh halife olunca (158/775) hilâfet sarayını Dicle’nin doğu sahilindeki Rusâfe’ye taşıdı ve zamanının büyük bir kısmını Îsâbâd’daki sarayında geçirdi. Burası aynı zamanda halifeliğin idarî merkeziydi. O dönemin ünlü aileleri de bu bölgede büyük konaklar inşa ettirdiler. Bunların en meşhuru, Ca‘fer el-Bermekî’nin Muallâ Kanalı’nın güneyinde yaptırdığı saraydı. Bu saray Bermekîler’in uğradığı felâketten sonra Abbâsîler’e intikal etti ve şehrin doğu kesiminde birçok binadan meydana gelen Dârü’l-hilâfe’nin nüvesini meydana getirdi. Halife Hâdî-İlelhak da burada ikamet etti. Onun ölümünden sonra

Hârûnürreşîd Bağdat’ın batı yakasına geçerek Huld Sarayı’nda kalmaya başladı. Halife Emîn de günlerini bu sarayda geçirdi.

Hârûnürreşîd’in ölümünden sonra oğulları Emîn ile Me’mûn arasında başlayan iktidar mücadelesinde Mansûr’un inşa ettirdiği sarayla Emîn’in oturduğu Huld Sarayı harap oldu. Me’mûn halife olunca (198/813) Horasan’da kalmayı tercih etti ve Bağdat’a dönmedi. Bağdat’taki saray nüfuzlu devlet adamlarından Vezir Hasan b. Sehl’e tahsis edildi. Me’mûn 204’te (819) Horasan’dan döndüğü zaman bir süre Rusâfe’de oturdu. Sonra da Dicle’nin sol kıyısında Muharrem yakınlarında kendisine bir saray yaptırdı. Bazı devlet dairelerini de şehrin doğu tarafına naklettirdi. Mu‘tasım-Billâh da Sâmerrâ’ya geçmeden önce burada kaldı. Sâmerrâ hilâfet merkezi olunca (221/836) Mu‘tasım’dan Mu‘temid-Alellah’a kadar (Müstaîn-Billâh hariç) bütün halifeler Sâmerrâ’da oturdular. Mu‘temid-

Alellah 279'da (892) Sâmerrâ'dan Bağdat'a döndü, ancak önceki halifeler gibi Huld Sarayı'nda değil şehrin doğu yakasında Sûkusselâsâ'nın aşağı tarafındaki bir sarayda kalmaya başladı. Bu tarihten itibaren onun kaldığı saray ve sarayın bulunduğu bölge Dârülhilâfe (Dârülhalîfe) diye meşhur oldu. Burada bizzat halife ile aile efradının kaldığı Kasrü'l-firdevs, Kasrü'l-Hasenî, Kasrü't-tâcî ve daha sonra yapılan Kasrü's-Süreyyâ'dan oluşan dört köşk vardı ki bunların hepsine "harîmü'l-hilâfe" deniliyordu. Mu'temid-Alellah'tan sonra gelen halifeler imar işine çok önem verdiler. Şehrin doğu kısmının üçte birini kaplayan Dârülhilâfe'de halifenin ed-Dârü'l-azîze denilen sarayından başka köşkler, camiler, çarşılar, hayvanat bahçesi ve parklar da vardı. Saray ve müştemilâtının etrafı hilâl şeklinde bir iç surla çevriliydi. Selçuklular zamanında surun Bâbülgarâbe, Bâbülbedr (Babülhâssa), Bâbülâmme (Bâbü Ammûriye), Bâbünnûbî (Bâbülatebe), Bâbünnasr, Bâbülbustân, Bâbü Sûkuttemr ve Bâbülmerâtib adlı sekiz kapısı vardı. Yeni ve kalabalık mahalleler sarayın bulunduğu geniş sahanın etrafını çabucak kuşattı. Makdisî (ö. 381/991'den sonra), Bağdat'ın Medînetüsselâm, Bâdûrayâ, Rusâfe ve Dârülhilâfe olmak üzere dört bölgeden oluştuğunu söyler (Ahsenü't-tekāsîm, s. 120). IV. (X.) yüzyılda çok geniş bir alanı kaplayan Dârülhilâfe'de binlerce görevli, hizmetçi ve köle vardı.

Hükümdarlar tarafından hilâfet makamına yazılan bazı mektuplarda bir saygı ifadesi olmak üzere Dârülhilâfe yerine bazan "ed-Dârü'l-azîz", "el-Mevâkıfü'l-mukaddese" gibi tabirlere yer verilmiştir. Bağdat'taki Dârülhilâfe Abbâsîler'in sonuna kadar ayakta kalmış, Bağdat'ın 656 (1258) yılında Moğollar tarafından yağmalanması sırasında tahrip edilmiştir. Dârülhilâfe terkibi hilâfet merkezi olan diğer bazı şehirler için de kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîh, II, 373-374; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 276-285, 864-925, 1553-1578; İbn Havkal, Sûretü'l-arz, s. 240-242; Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 120; Hilâl b. Muhassin es-Sabî, Rüsûmü Dâri'l-hilâfe (nşr.

Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 7-9, 22-30, 31-79, 80-89; Hatîb, Târîhu Bagdâd, I, 99-105; İbn Cübeyr, er-Rihle, Beyrut 1988, s. 202-204; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berku'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, V, 16; Kalkaşendî, Subhu'l-aʿşâ, III, 260, 264, 269, 270, 330-332; V, 491; VI, 189; G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 242-278; R. Cooke, Bagdâd (trc. Fuâd Cemîl – Mustafa Cevâd), Bağdad 1962, s. 85-86; Hüseyin Emîn, Târîhu'l-ʿIrâk fi'l-ʿasri's-Selcûkī, Bağdad 1385/1965, s. 69, 193, 194, 289, 402, 405; H. Busse, Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beyrut 1968, s. 189-226; Ya'kub Luis, Hıtatu Bagdâd fi'l-ʿuhûdi'l-ʿAbbâsiyyeti'l-ûlâ (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1984, s. 100-107, 182-187, 290, 295, 304; M. Streck, Hıtatu Bagdâd ve enhârü'l-ʿIrâkı'l-kadîme (trc. H. İsmail Ali), Bağdad 1406/1986, s. 66-67, 122-133; a.mlf., "Bağdâd", İA, II, 197-199; Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", DİA, IV, 426, 429.

Ramazan Şeşen

DÂRÜLHİLÂFE ALTINI

II. Mahmud'un (1808-1839) saltanatının on beş ve on altıncı yıllarında basılan altın sikke.

Birine "dârü'l-hilâfeti'l-aliyye", ötekine de "dârü'l-hilâfeti's-seniyye" denilen bu iki sikkeye halk arasında "surre altını" adı verildiği gibi "Kâbe altını" da denilmekteydi. Ağırlık ve ayar bakımından atîk adlî altın*ları derecesindedir. Bu altınların tam, yarım ve çeyrekleri vardı.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 372-373; Süleyman Sûdî, Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye, İstanbul 1311, s. 73-74; Hasan Ferîd, Nakd ve İ'tibâr-ı Mâlî, İstanbul 1330, s. 209; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968, s. 241, 245; Cüneyt Ölçer, Sultan Mahmud II. Zamanında Darbedilen Osmanlı Madenî Paraları, İstanbul 1970, s. 27; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 678-679.

İbrahim Artuk

DÂRÜLHUFFÂZ

(bk. DÂRÜLKURRÂ)

DÂRÜLİLİM

دار العلم

Ortaçağ İslâm dünyasında bazı araştırma kurumlarına ve kütüphanelere verilen ad.

İslâm dünyasında tercüme ve yüksek seviyedeki ilmî araştırmaların yapıldığı beytülhikme* diye adlandırılan merkezler, bir süre sonra yerlerini dârülilimlere bırakmışlardır. Sadece saray mensuplarının, âlimlerin ve bu kurumlarda görevli mütercimlerin girebildikleri beytülhikmelerin aksine bir vakıf kuruluşu olarak teşkilâtlandırılan dârülilimler halka açık tutulmakta ve buralarda yer alan kütüphanelerden genellikle her sınıftan halk istifade edebilmekteydi. Araştırma kurumu hüviyeti taşıyan beytülhikmelerde bir bölüm halinde yer alan kütüphane, dârülilimlerde çok defa bu kuruluşun en önemli kısmını oluşturmakta ve dolayısıyla dârülilimler bazan da "dârülkütüb" şeklinde adlandırılmaktaydılar (Eche, s. 145).

Kaynaklar herhangi bir tarih vermeden, İslâm dünyasında ilk dârülilmin şair ve aynı zamanda bir Şâfiî fakihi olan Ebü'l-Kāsım Ca'fer b. Muhammed b. Hamdân el-Mevsılî (ö. 323/934-35) tarafından Musul'da kurulduğunu kaydederler. Yâkūt el-Hamevî'nin rivayetine göre bu vakıf kuruluşu herkese açık bir kütüphane idi. Hemen her ilim dalına ait önemli eserlerin, özellikle kurucusunun ilgi alanından dolayı çok sayıda fıkıh, kelâm, edebiyat, felsefe ve astronomi kitabının bulunduğu kütüphanede ayrıca ihtiyaç sahibi okuyuculara yemek veriliyor ve kâğıt temin ediliyordu. İbn Hamdân'ın bütün vaktini geçirdiği bu müessesede konferanslar tertip edilmekte, ders okutulmakta ve sohbet toplantıları yapılmaktaydı. Araştırmacılar, taşıdığı özellikler dolayısıyla Mevsılî'nin kurduğu dârülilmin tam anlamıyla halka açık ilk kütüphane olduğu görüşündedirler. Kaynaklarda bu kurumla ilgili bilgiler, Mevsılî'nin düşmanlarının tertipleri neticesinde Musul'u terkedip Bağdat'a gidişiyle son bulmakta ve binanın da bir süre sonra harap olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü arsası üzerine 552 (1157) yılında Ebü'l-Kāsım Ali b. Muhâcir'in bir dârülhadis yaptırdığı, daha sonraki bir tarihte de oğlu Elvân'ın aynı yerde bir Şâfiî medresesi

kurduğu bilinmektedir.

Dârülilim adıyla anılan bir diğer kütüphane, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) tarafından Büst'te kurulmuştur. Büyük bir hadis âlimi ve fakih olan, aynı zamanda tıp ve astronomi gibi çeşitli aklî ilimlere de büyük ilgi duyan Büstî, Şâş'tan İskenderiye'ye kadar çeşitli ilim ve kültür merkezlerini dolaşarak seçkin ulemâdan istifade etmiş, bu arada topladığı değerli kitaplardan zengin bir koleksiyon oluşturmuştu. Bir süre Nîsâbur'da ikamet eden, Semerkant ve Nesâ kadılığı da yapan Büstî memleketine dönünce evinin yakınında bir medrese ile kütüphane inşa ettirmiş ve kitaplarını dışarıya çıkarılmamak şartıyla umumun istifadesine sunmuştu. Ayrıca talebelerin ve araştırmacı seyyahların her türlü ihtiyacı kurum tarafından karşılanmaktaydı. Büstî'nin vefatından sonra da bu dârülilmin V. (XI.) yüzyılın başlarına kadar varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

Makdisî, Büveyhî hükümdarlarından Adudüddevle devrinde (978-983) Ebû Ali b. Sivâr (Sevvâr) el-Kâtib adlı bir kişinin Basra ve Râmhürmüz'de iki kütüphane tesis ettiğini bildirir. Bunlardan, araştırmacı Youssef Eche'nin dârülilim türü kütüphanelerden saydığı Basra'daki kuruluş İbnü'n-Nedîm'de "hizânetü'l-vakf", Makdisî'de ise "dârülkütüb" şeklinde geçmektedir. Özellikle Mu'tezilî fikirleri yaymak için kurulmuş olduğu ileri sürülen bu kütüphanede adı geçen mezhebin doktrinini öğreten bir de hoca bulunmaktaydı. Yine Makdisî'nin rivayetinden, zengin bir kitap koleksiyonuna sahip olan kütüphanenin geniş bir okuyucu kitlesine hitap ettiği ve buraya yapılan vakıfların Mu'tezile mezhebini öğrenmek isteyenlere bazı imkânlar sağladığı da anlaşılmaktadır. Ancak burası hakkında bilinenler Makdisî'nin naklettiklerinden öteye geçmez. Kurucusunun ölümünden sonra müessesenin ne şekilde devam ettiği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, 483 (1090) yılı olaylarını zikrederlerken Basra'nın o yılın cemâziyelevvelinde mehdîlik iddia eden bir müneccimin taraftarlarınca yakıldığını ve bu sırada iki de kütüphanenin yok edildiğini söylerler. Bazı araştırmacılar, bunlardan birinin İbn Sivâr'ın kütüphanesi olabileceğini ileri sürmektedirler.

Büveyhî hükümdarlarından Bahâüddevle devrinde birkaç defa vezirlik

görevine getirilen Ebû Nasr Şâpûr b. Erdeşîr, 383 (993) yılında Bağdat'ın batısında yer alan Kerh bölgesindeki iki sur arasında, Yâkūt'un rivayetine göre ise Mansûr sokağında, çoğunluğu meşhur âlimlerin ve hattatların kaleminden çıkmış eserlerden oluşan büyük bir kütüphane kurmuştur. Bu öğretim ve araştırma müessesesinde 10.400 kitabın mevcut olduğu nakledilmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin yazdığına göre katalogunu da bizzat kurucusu hazırlamıştı. Bağdat'ın kültür hayatında önemli bir yeri bulunan bu kurum, yetmiş yıl kadar süren hayatında ilmî toplantıların ve edebî sohbetlerin yapıldığı bir merkez olmuştur. Ünlü şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî Bağdat'ta kaldığı sırada bu kütüphanede çalışmış, hâfız-ı kütüblerinden Abdüsselâm el-Basrî ve Ebû Mansûr'la yakın dostluk kurmuş, Risâletü'l-gufrân adlı eserinde de buradan söz etmiştir. Kaynaklardan öğrenildiğine göre Ebû Nasr Şâpûr'un dârülilminde nâzır ve hâfız-ı kütüb olarak çalışan kimselerin çoğu devrin ünlü âlimleriydi. Ebû Nasr'ın ölümünden (416/1025) sonra da mevcudiyetini sürdüren bu kurumun ne zaman ortadan kalktığı konusunda kaynaklarda farklı iki rivayet bulunmaktadır. Yâkūt, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 447 (1055) yılında Bağdat'a girişi sırasında çıkan bir yangında bu kütüphanenin de büyük ölçüde zarar gördüğünü söyler. Yangından artakalan eserleri gözden geçiren Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk Kündürî bazı kitapları seçerek Horasan'a götürmüştür. İbnü'l-Esîr ve Bündârî ise kütüphanenin 451 (1059) yılında çıkan yangında yok olduğunu naklederler.

İslâm dünyasındaki dârülilimlerin en ünlüsü, 395'te (1004) Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh tarafından Kahire'de kurulan ve Dârülhikme adıyla da tanınan merkezdir. Hâkim-Biemrillâh büyük bir özenle inşa ettirdiği ve döşettiği bu kuruluşta, kitaplarının büyük bölümü saray koleksiyonundan sağlanan çok zengin bir de kütüphane bulunuyordu. Kaynaklar, başlangıçta Sünnî bir hüviyete sahip olan bu müssesede bütün ilim dallarından eserlerin mevcut olduğunu belirtirler. Her sınıftan insana açık olan dârülilmin masrafları önceleri Hâkim-Biemrillâh'ın özel bütçesinden karşılanmaktaydı. Halife 400 (1009) yılında hayratının tamamı için bir vakıf kurduğunda buraya da vakfın gelirlerinden pay ayırdı. Dârülilimde kütüphaneden başka toplantı ve dersler için de ayrı bölümler vardı. Kuruluşunun ilk yıllarında burada yapılan ilmî toplantılara, başta devrin ünlü muhaddisi Abdülganî el-Ezdî olmak üzere birçok Sünnî âlim geliyor ve aralarına zaman zaman Halife Hâkim-Biemrillâh da katılıyordu.

Muhtemelen Hâkim'in hilâfeti süresince Sünnî karakterini muhafaza eden dârülilim, onun ölümünden sonra İsmâilî propagandacıları (dâî) yetiştiren bir merkez haline geldi ve dâidduâtların kontrolü altına girdi. Youssef Eche'ye göre Hâkim-Biemrillâh'ın dârülilme Sünnî bir görünüm vermesinin iki sebebi olabilir: Birincisi, şiddetli İsmâilî propagandası neticesinde isyan edecek hale gelen Sünnî Kahire halkını yatıştırmak, ikincisi ise burada okutulacak felsefe dersleriyle İsmâilî propagandaya bir zemin hazırlamak. Bu müessese, Fâtımîler'in imâmet konusunda Nizâriyye ve Müsta'liyye olmak üzere ikiye ayrılmaları sonucunda

Vezir Efdal b. Bedr el-Cemâlî tarafından kapatılmışsa da kısa bir süre sonra 517 (1123) yılında Vezir Me'mûn el-Betâihî'nin gayretleriyle başka bir binada tekrar açılmış ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kahire'yi fethedip (1171) Fâtımî saltanatına son vererek İsmâilî propagandasının merkezi haline getirilmiş olan diğer kütüphanelerle birlikte burayı da dağıtmasına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. Halife Hâkim-Biemrillâh'ın, bundan başka Fustat'ta ve bir kiliseden faydalanmak suretiyle de Kudüs'te birer dârülilim daha kurduğuna dair bazı rivayetler vardır (Kahire'deki dârülilim hakkında daha geniş bilgi için bk. DÂRÜLHİKME).

Kaynaklar, Trablusşam ve civarında yaklaşık kırk yıl (1070-1109) hüküm süren Ammâroğulları'ndan, burada kurdukları dârülilim dolayısıyla övgüyle söz ederler. Zehebî'nin nakline göre her ne kadar bundan önce de Trablusşam'da bazı kütüphaneler bulunuyor idiyse de bunlardan hiçbiri dârülilim kadar şöhret kazanmamıştı. Çok zengin bir kütüphaneye sahip olan bu müesseseyi, şehrin Fâtımî valisinin ölümü üzerine bağımsızlığını ilân eden Kadı Ebû Tâlib Hasan b. Ammâr, mensup olduğu Şiî-İsmâilî mezhebinin akîdesini yaymak ve dâî yetiştirmek için kurmuş ve başta Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ammâr olmak üzere diğer Ammârî emîrleri de kitapların sayısını arttırmışlardır. İslâm kaynakları bu kütüphanedeki kitap sayısı hakkında 100.000 ile 3.000.000 arasında değişen rakamlar verirler. Youssef Eche, bu sayıyı 3.000.000 olarak veren İbn Ebû Tayy'ın Şiî olması sebebiyle mübalağa etmiş olabileceğini belirterek 100.000 rakamının daha mâkul göründüğüne dikkat çekmektedir. İbn Furât bu dârülilimden bahsederken dünyada bir benzerinin bulunmadığını söyledikten sonra burada görevli 180 müstensihten otuzunun gece gündüz devamlı çalıştığı, Ammâroğulları'nın çeşitli ülkelerdeki adamları tarafından

satın alınan kitaplarla kütüphanesinin çok zenginleştiği ve bu sebeple İslâm dünyasının her yerinden buraya okumak, araştırma yapmak için pek çok öğrenci ve hocanın geldiği yolunda bilgiler vermektedir. Ne yazık ki bu müessese, Trablusşam'ın Haçlılar tarafından işgali (1109) sırasında önce yağmalanmış, sonra da yakılmıştır. Olga Pinto, dârülilmin yakılışının İslâm kaynaklarında canlı bir şekilde tasvir edilmesine karşılık hıristiyan kaynaklarında hiç yer almamasını, müslüman tarihçilerin olayı İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasına benzeterek Haçlılar'a yükleme çabasında olabilecekleri şeklinde açıklayan Lammens'e karşı çıkmakta ve bu durumu, İslâm kültürünü çok az tanıyan ve ondan nefret eden Haçlılar'ın her yerde kütüphane tahribi yaptıkları için bu olayın hıristiyan tarihçilerinin dikkatini çekmemiş olabileceği şeklinde yorumlamaktadır. Öte yandan Batı kaynaklarının, Haçlılar'ın yaptıkları somut delillerle sabit pek çok tahribatı görmezlikten geldikleri veya küçülterek naklettikleri de bilinen bir gerçektir.

Ortaçağ İslâm dünyasında bunlardan başka, kaynakların haklarında kısaca bilgi verdikleri birkaç dârülilim daha bulunmaktadır. Basra'da İbn Ebü'l-Bekā'nın (ö. 499/1105) kurduğu dârülilimde Zehebî'nin rivayetine göre 12.000 cilt kitap mevcuttu; bu müessese bedevîler tarafından yağmalanarak yok edilmiştir. Hamdânî hükümdarlarından Seyfüddevle el-Hamdânî'nin (945-967) Halep'teki kütüphanesi her ne kadar kaynaklarda dârülilim adıyla geçmiyorsa da Youssef Eche, V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar kurulan kütüphanelerin dârülilim karakteri taşıdığını göz önünde tutup bunun da onların arasına dahil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yine Zehebî'nin bildirdiğine göre bu kütüphanede Seyfüddevle ve başkaları tarafından vakfedilmiş 10.000 cilt kitap bulunmaktaydı. Kaynaklarda bu kütüphanenin, kuruluşundan bir asır sonra yandığı veya Şiîler'le Sünnîler arasında çıkan bir çatışma sırasında yağma edildiği şeklinde farklı rivayetler mevcuttur. Şerîf er-Râdî'nin (ö. 406/1015) ve İbnü'l-Mâristâniyye'nin (ö. 599/1202) Bağdat'ta kurdukları dârülilimler ise uzun ömürlü olamamıştır.

Sünnî görüşün kuvvetli bir savunucusu olan Nûreddin Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî gibi hükümdarların İslâm dünyasında önemli bir siyasî güç haline gelmeleri, daha ziyade Mu'tezilî, İsmâilî ve Bâtınî görüşlerin bir öğretim ve propaganda merkezi haline gelmiş bulunan dârülilimlerin üç asır kadar süren hayatlarını sona erdirmiş ve dârülilimlerin yerini Sünnî birer kuruluş

olan dârülhadis ve medreseler almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Ahsenü't-tekāsîm, s. 413; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 193; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân (nşr. Dârü'l-Kütübi'l-Arabî), Beyrut, ts., I, 417-418; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 7-8; Bündârî, Târîhu devleti Âl-i Selcûk, Beyrut 1980, s. 20; Makrîzî, el-Hıtat, s. 459; Ph. Di Tırazî, Hazâʾinü'l-kütübi'l-ʿArabiyye fi'l-hâfikayn, Beyrut 1947, I, 101, 121, 139-140, 179-180; N. Elisseeff, Nur ad-Din, Damas 1967, I, 107; III, 752; N. Jidejian, Tripoli Through the Ages, Beirut, ts., s. 48; Youssef Eche, Les bibliothèques arabes, Damas 1967, s. 75-77, 93-95, 99, 103, 108-111, 117, 118, 122-123, 126, 130, 131, 145; H. Busse, Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq, Wiesbaden 1969, s. 527; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 25; a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV/1 (1961), s. 7-8; Saîd ed-Divecî, Târîhu'l-Musûl, Musul 1982, I, 192; a.mlf., Beytü'l-hikme, Musul 1392/1972, s. 73-81; Abdülhamîd Ebü'l-Fütûh Bedevî, et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî, Cidde 1983, s. 212-214; G. Avvâd, Hazâʾinü'l-kütübi'l-kadîme fi'l-ʿIrâk, Beyrut 1986, s. 139, 145; P. K. Hitti, History of the Arabs, London 1986, s. 628; Yahyâ es-Sââtî, el-Vakf ve bünyetü'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Riyad 1988, s. 36, 41, 48; O. Pinto, "The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids", IC, III/2 (1929), s. 225, 236; R. S. Mackensen, "Four Great Libraries of Medieval Baghdad", Library Quarterly, sy. 2, London 1932, s. 288, 290-292; a.mlf., "Moslem Libraries and Sectarian Propoganda", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, sy. 51, Chicago 1934-35, s. 100, 102; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, "Dârü'l-Kütüb fî Haleb kadîmen ve hadîsen", MMİADm., XV/7-8 (1937), s. 300, 301; Abdullah Muhlis, "Hizânetü ʿAlî el-Magribî fî Trablusşâm", a.e., XVIII/3-4 (1943), s. 123; G. Wiet, "Recherches sur les bibliothèques egyptienne aux XIe siècle", Cahier de Civilisation Médiévale, sy. 6, Paris 1963, s. 7, 9; M. Hüseyin Zebîdî, "el-Merâkizü's-sekafiyye fi'l-ʿIrâk", el-Müʾerrihu'l-ʿArabî, XX, Bağdad 1981, s. 213; Abdüllatîf b. Abdullah ed-Dehiş, "Neşʾetü'l-Mektebeti'l-İslâmiyye ve tetavvüruhâ hattâ

evâhiri’l-ʿasri’l-Abbâsî”, el-ʿArab, sy. VII-VIII, Riyad 1986, s. 496; J. Pedersen, “Mescid”, İA, VIII, 50; D. Sourdel, “Bayt al-Hikma”, EI^2 (İng.), I, 1141; a.mlf., “Dār al-ʿilm”, a.e., II, 127; Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, DİA, VI, 88-90.

İsmail E. Erünsal

DÂRÜLİSLÂM

دار الإسلام

Müslüman bir devletin hâkimiyeti altındaki topraklar için kullanılan fıkıh terimi.

Arapça'da "ev, mahalle, bir kavmin konakladığı veya yerleştiği yer" anlamına gelen dâr kelimesi mecazi olarak kabile mânasını da ifade eder. İslâm hukukunda ise "İslâmî veya İslâm dışı bir

yönetimin hâkimiyeti altındaki ülke" anlamında kullanılır (İbn Âbidîn, III, 247). Bir ülkenin müslümanlara veya gayri müslimlere nisbet edilmesi, o ülkedeki yönetim ve hâkimiyet faktörlerine bağlıdır; yönetim ve hâkimiyet kimdeyse ülke onlara nisbet edilir (Cessâs, vr. 162b; Debûsî, vr. 122b; Serahsî, el-Mebsût, X, 114). Fıkıh kitaplarında dârülislâmın "müslümanların hâkimiyeti altındaki yer" veya "müslümanların imamının (devlet başkanı) hüküm ve sultasının yürürlükte olduğu ülke" şeklinde tarif edildiği görülmektedir. Buna göre dârülislâm, müslümanların hâkimiyeti altında bulunup İslâm hukuk sisteminin uygulandığı ülkedir. Bu durumda nüfusun müslüman veya gayri müslim, az veya çok olması önemli değildir. Bu ölçüler çerçevesinde dârülislâmın kavram olarak ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in Medine dönemine rastlar. Çünkü müslümanlar Mekke döneminde henüz müstakil bir idareye ve siyasî teşkilâta sahip değildiler. Ancak hicretten sonra Medine'de İslâm devletinin teşekkülüyle kendilerine ait bir ülkeye ve bu ülkede müstakil bir yönetime kavuştular. Böylece ilk dârülislâm, bazı hadislerde (İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90) "dârü'l-hicre" veya "dârü'l-muhâcirîn" şeklinde zikredilen Medine oldu (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 5). Müslümanlar Medine'de siyasî anlamda bir toplum meydana getirip gayri müslimlerle münasebetleri milletlerarası bir mahiyet kazanınca İslâm yönetiminin faaliyet ve hukuk düzeninin uygulama alanı olarak dârülislâm da teşekkül etmiş oldu.

Dârülharp sayılan bir ülke, halkının müslüman olması veya fetihten sonra orada İslâm hükümlerinin uygulanmasıyla dârülislâma dönüşür. Bu hususta

fıkıh âlimleri arasında görüş birliği vardır. Ancak bir ülke yalnız fethedilmiş olmakla dârülislâm haline gelmez. Dârülislâm sayılması için yurt edinilmesine karar verilmesi, başka bir ifadeyle yönetici tayin edilerek İslâm ahkâmının uygulamaya konulması gerekir. Ayrıca dârülharbin dârülislâma dönüşebilmesi için mutlaka İslâm ülkelerine bitişik olması da gerekmez. Etrafı dârülharp topraklarıyla çevrili bulunan bir yer, küçük de olsa zikredilen şartların gerçekleşmesi halinde dârülislâm olur.

Dârülislâmın hangi durumlarda dârülharbe dönüşeceği konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları mevcuttur. Fıkıh kitaplarında dârülislâmın dârülharbe dönüşmesi şu üç durumda söz konusu edilmiştir: a) Gayri müslim bir devletin İslâm ülkesini istilâ etmesi. b) Dârülislâmda bir şehir veya bölge halkının irtidad ederek o yeri işgal etmesi. c) Zimmet akdiyle İslâm devletinin himaye ve hâkimiyetine geçerek İslâm tebaası olan gayri müslimlerin (zimmîler) bu anlaşmayı bozup bulundukları yerde hâkimiyetlerini ilân etmeleri. Bu üç durumda hangi şartların gerçekleşmesiyle istilâ edilen yerlerin dârülharbe dönüşmüş olacağı hususundaki görüşler de şöyledir:

1. Mâlikî ve Hanbelî fakihleriyle Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre dârülislâm, içinde küfür ahkâmının uygulanmasıyla dârülharbe dönüşür. Bu görüş kıyasa dayanmaktadır; yani dârülharp İslâm hükümlerinin tatbikiyle dârülislâma dönüştüğüne göre dârülislâm da küfür hükümlerinin uygulanmasıyla dârülharbe dönüşür.

2. Ebû Hanîfe’ye göre dârülislâmın dârülharbe dönüşmesi için şu üç şartın gerçekleşmesi gerekir: a) İstilâ edilen yerde küfür ahkâmının (İslâm dışı hukuk düzeninin) uygulanması. b) Ülkede ilk emanları üzere bulunan hiçbir müslüman veya zimmînin kalmaması. c) Ülkenin dârülharbe bitişik olması. İlk şarta göre istilâya uğrayan dârülislâmda küfür hükümleriyle birlikte İslâm hükümleri de uygulanıyorsa bu şart gerçekleşmemiş demektir. İlk emandan maksat ise düşman istilâsından önce dârülislâmda müslüman ve zimmîlerin İslâm hukuku gereğince sahip oldukları can ve mal güvenliğidir. Bu güvenlik hiç kesintiye uğramadan devam ediyorsa o yer dârülharbe dönüşmez. Fakat can ve mal güvenliği bir defa bile tamamen ortadan kalksa, diğer şartların varlığı halinde ülke dârülharbe dönüşeceğinden, sonradan bu hakların tekrar tanınmasının bir değeri yoktur. Bu durum,

herhangi bir dârülharbe emanla giren müslümana tanınan can ve mal güvenliğine benzer. Üçüncü şarta göre ülke, diğer İslâm ülkeleriyle çevrili olup dârülharple sınırı bulunmazsa yine dârülharbe dönüşmez. Ebû Hanîfe'ye göre bir hüküm bir illetle sabit olunca o illetten bir şey kaldığı sürece aynı hüküm devam eder. Dârülharp, orada İslâm hükümlerinin tatbikiyle dârülislâm olmuştur. Bu sebeple istilâya uğrayan dârülislâmda İslâm hükümlerinden bazıları mevcutsa illetten bir cüz mevcut olacağından dârülislâm hükmü de devam eder. Sözü edilen üç şart gerçekleşmemişse gayri müslimlerin fiilî hâkimiyetiyle İslâm hâkimiyetinin hükmen devamı söz konusu olacağından deliller çatışma halinde (kıyasların teâruzu) olacaktır. Bu durumda ya ihtiyaten İslâm tarafı tercih edilerek veya kıyasların birbirini hükümden düşürmesi sebebiyle istishâb* kaidesi gereğince o yerin dârülislâm olduğu kabul edilecektir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü şöyle açıklamak mümkündür: İslâm hâkimiyeti altında bulunan bir yer İslâm dışı güçlerin eline geçtiğinde ülke hükmünün değişmesi için fiilî hâkimiyet yeterli değildir. Hâkimiyetin el değiştirmesiyle birlikte müslümanların daha önce sahip oldukları can ve mal güvenliğinin kesintisiz devam etmesi, müslümanların ibadetlerini yerine getirmede, dinî eğitim ve öğretim faaliyetlerini sürdürmede serbest olmaları, bunların o yerde mevcut yönetimin görmezlikten gelemeyeceği bir güce sahip bulunduklarını ve dolayısıyla fiilî de olsa gayri İslâmî hâkimiyetin tam gerçekleşmiş sayılamayacağını göstermektedir. Bu da İslâm hâkimiyeti altında bulunan bu yerin küfür hâkimiyetine geçmiş sayılmasına engeldir. Bu durumda ülkenin dârülislâm kalmaya devam ettiğini belirtmek, ülkedeki küfür hâkimiyetinin hukuken geçerli sayılmadığı anlamındadır. Ülkenin dârülharbe dönüştüğünü kabul etmek ise mevcut hâkimiyetin hukuken geçerli olduğunu onaylamaktır. Ancak ülkenin ister dârülislâm kalmaya devam ettiği, ister dârülharbe dönüşmüş bulunduğu kabul edilsin, mevcut gayri İslâmî yönetimin oradaki müslümanlar ve diğer İslâm devletleri tarafından siyasî bakımdan tanınması söz konusu değildir.

3. Şâfiîler'e göre dârülislâm daha sonra istilâya uğramış olsa, hatta istilânın üzerinden uzun yıllar da geçse dârülharbe dönüşmez. Dârülislâmın dârülharbe kesinlikle dönüşmeyeceği şeklindeki bu görüş, mülkiyetin hukuken gayri müslimlere geçmeyeceği anlamındadır. Çünkü diğer üç mezhebin aksine Şâfiîler'e göre gayri müslimler istilâ ile müslümanların mal ve mülklerine hukuken sahip olamazlar. Ancak gerek bir İslâm ülkesini

istilâ etmesi gerekse Şâfiîler'e göre savaşın sebebinin küfür olması (bk. CİHAD) göz önüne alındığında bu devletle savaş halinde bulunulacağı ve ülkenin siyasî ilişkiler açısından dârülharp

sayılacağı da açıktır. Nitekim halkının irtidad ederek istilâ ettiği ülke, İmâm Şâfiî'ye göre küfür hükümlerinin uygulanmasıyla dârülharbe dönüşür. Zira malların ve arazilerin mülkiyeti esasen irtidad edenlere ait olup bir el değiştirme söz konusu değildir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 717, vr. 162b-163a; Debûsî, el-Esrâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 310, vr. 122b, 126b, 193a, 203b, 453a; Serahsî, el-Mebsût, X, 19, 23, 81, 114; a.mlf., Şerhu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid – Abdülazîz Ahmed), Kahire 1971, I, 251, 350-351; IV, 1253-1257; V, 1703, 1890, 2190-2192; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 130-131; İbn Kudâme, el-Mugnî, X, 72-73, 82, 103; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahkâmü ehli'z-zimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Dımaşk 1381/1961, I, 5, 365-366; İbn Rûzbihân, Sülûkü'l-mülûk (Muslim Conduct of State), İslâmâbâd 1974, s. 456-461; Şaʿrânî, el-Mîzânü'l-kübrâ, Kahire, ts., II, 153; İbn Hacer el-Heytemî, Tuhfetü'l-muhtâc, Kahire 1315, VI, 350; IX, 269; İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr, II, 393; III, 247; Haccâvî, el-İknâʿ, Kahire 1351, II, 7, 42, 55; IV, 305-306; Muhammed Abdûh, Tefsîrü'l-menâr, Kahire 1954, IV, 354; X, 594; Zühaylî, Âsârü'l-harb fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Dımaşk 1965, s. 130 vd., 170-176, 192, 196; Ali Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'l-kānûnü'd-düveliyyü'l-ʿâm, Kahire 1970, s. 94, 128-130, 140, 236, 240; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darulislam-Darulharb, İstanbul 1991, s. 109-202.

Ahmet Özel

DÂRÜLİT‘ÂM

(bk. İMARET)

DÂRÜLKURRÂ

دار القرّاء

Kur’an öğretilen ve hâfız yetiştirilen mekteplerin, kıraat tâlimi yapılan medrese veya bölümlerin genel adı.

“Yer, mekân, ev” gibi anlamlara gelen dâr ile “okuyan” anlamındaki kārî kelimesinin çoğulu olan kurrâ kelimelerinden meydana gelen dârü’l-kurrâ, Kur’ân-ı Kerîm’in öğretildiği, bir bölümünün veya tamamının ezberletildiği ve kıraat vecihlerinin tâlim ettirildiği mektepler için kullanılmıştır. Bu müesseselere dârülkur’ân ve dârülhuffâz adı da verilir.

Çok güzel Kur’an okuyan âmâ Abdullah b. Ümmü Mektûm’un Medine’ye hicretinde, Mahreme b. Nevfel’in dârülkurrâ denilen evinde misafir olduğu şeklinde İbn Sa‘d’da yer alan bir rivayetten (et-Tabakāt, IV, 205), bu ismin mescidler dışında Kur’an okunan ve öğretilen yerler için daha Hz. Peygamber devrinde kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bu ev muhtemelen İbn Şebbe’nin sözünü ettiği, Mescidi Nebevî’nin güneydoğu köşesinde yer alan ve sonradan Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh tarafından satın alınıp mescide dahil edilen binadır (Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 241). Aynı rivayeti İbn Abdülber’den nakleden Huzâî, bu olayın medreselerin kuruluşuna örnek teşkil edebileceğini söyler.

Hicretten önce Mekke’de Kur’an öğretimi daha çok Dârülerkam’da olmuştur. Akabe biatlarından sonra Hz. Peygamber Medineliler’e Kur’an muallimi olarak Mus‘ab b. Umeyr’i göndermişti. Fetihten sonra vilâyetlere tayin ettiği bir kısım valiler aynı zamanda Kur’an muallimleriydi. Mescidi Nebevî’de bu görevi Hz. Peygamber bizzat yapmakla birlikte Ubâde b. Sâmit’i de Suffe ashabına Kur’an öğretmekle görevlendirmiş, mescidlerde Kur’an derslerini teşvik etmiştir: “Allah’ın evlerinden birinde, Allah’ın kitabını okumak ve kendi aralarında mütalaa etmek (tedârüs) üzere toplanan her topluluğa Allah iç huzuru verir; onları rahmet bürür, çevrelerinde melekler toplanır ve Allah onları meleklerin yanında anar” (Müslim, “Zikr”, 38; Hatîb et-Tebrîzî, I, 71 [nr.71]). Hadiste geçen “tedârüs” kelimesi bütün

Kur’an ilimlerine şâmil olmalıdır.

Dokuz mescidde eğitim ve öğretimin devam ettiği Medine’den başka fethedilen ve yeni kurulan merkezlerde ashabın kıraatte mahir olanlar Kur’an dersleri vermişlerdir. Dımaşk’ta (Şam) Emeviyye Camii’ndeki ders halkalarının birçoğu kıraatle ilgiliydi. Ebü’d-Derdâ burada Kur’an tâlim ettiği için “Muallimü’ş-Şâm” veya “Kāriü’ş-Şâm” unvanıyla anılmıştır. Öğrenci sayısının zaman zaman 1500’ü geçmesi onun derslerine olan rağbeti gösterir. Ebü’d-Derdâ vefat etmeden önce, yerine kıraatini takdir ettiği sahâbî Fedâle b. Ubeyd el-Ensârî’yi hoca olarak görevlendirmesi için Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân’a tavsiyede bulunmuştu. Seyahatleri sırasında Dımaşk’a da uğrayan İbn Cübeyr, bu şehirde bütün gün devam eden Kur’an dersleri hakkında bilgi vermektedir. Sabah namazından sonra “seb‘” denilen meclisle başlayan kıraat dersleri ikindiden sonra “Kevseriyye” adı verilen derslerle devam ederdi. Burada, kendilerine “Kevserî” denilen ve Kur’an’ı ezberlemede güçlük çeken yüzlerce kişiye Kevser sûresinden itibaren namaz sûreleri tâlim ettirilirdi (er-Rihle, s. 244). Birçok merkezde Kur’an dersleri veren ashaptan itibaren tâbiîn ve tebeü’t-tâbiîn dönemlerinde değişik lehçelere göre okuyuş tarzları şekillenmeye başladı. Hicrî II. yüzyılda Medine’de Nâfi‘ b. Abdurrahman, Mekke’de Ebû Ma‘bed Abdullah b. Kesîr ve Humeyd b. Kays el-A‘rec; Kûfe’de Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb, Ali b. Hamza el-Kisâî ve A‘meş; Basra’da Ebû Amr b. Alâ; Dımaşk’ta İbn Âmir kıraat ilminde şöhret buldular. Bunlardan İbn Kesîr, Nâfi‘, İbn Âmir, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Âsım’ın okuyuş tarzları “kırâat-i seb‘a” olarak tanındı. Ebû Ca‘fer Yezîd b. Ka‘kā‘, Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm’ın kıraatleriyle sayısı ona çıkan mütevâtir kıraatler daha sonra dârülkurrâların başlıca derslerinden oldu.

Camiler uzun süre bilhassa Kur’an ve hadis tahsilinin merkezi olma özelliğini korudular. Buralarda ileri seviyede Kur’an öğrenimi için oluşturulan ders halkaları “seb‘” ve “tasdîr” diye anıldı; kıraat hocasına “şeyhü’l-kırâa”, görevine de “meşîhatü’l-kırâa” denildi. Şehir camilerinde yürütülen Kur’an okutma faaliyeti “meşîhatü’l-mescid”, ordugâhlarda yürütülen faaliyetler “meşîhatü’l-cünd” ismini aldı. Bu sonuncunun hocalarına “kāriü’l-cünd” de denilirdi. Evliya Çelebi’nin selâtin, vüzerâ ve diğer ileri gelenlerin camilerinin her birinde bir dârülkurrâ olduğunu söylemesinden de anlaşılacağı gibi mescidlerde kıraat ilminin okutulduğu

özel bölümlere Osmanlılar dârülkurrâ adını vermişlerdir.

İlk dört asırda yüksek seviyede Kur’an dersleri yalnız camilerde verilmekte, mescidlerde ibadet huzurunu bozacağı düşüncesiyle küçük çocuklara “küttâb” adı verilen mekteplerde Kur’an öğretilmekteydi. Buhârî’nin bir rivayetinden (“Diyet”, 27) daha Hz. Peygamber döneminde var olduğu anlaşılan ve Osmanlılar’daki sıbyan mekteplerini andıran küttâblarda çocuklara okuma yazma öğretildikten başka temel dinî bilgiler ve Kur’an da öğretiliyordu. Yazı ve Kur’an dersleri ayrı ayrı hocalar tarafından verilir ve bunların farkını belirtmek için Kur’an hocalarına “muallim” veya “mukrî”, yazı hocalarına da “mükettib” denilirdi. Mekteplerin Kur’an tâlimi ağırlıklı olanlarına sonradan “Kur’an küttâbları” denilmiştir. Bu okulların daha Muâviye zamanında Dımaşk’ta mevcut olması

bunların erken dönemde yaygınlaştığını göstermektedir.

İslâm dünyasında ilk medreseler hicrî IV. yüzyılın ortalarında Nîşâbur’da kurulmuştur. Bunlardan bir kısmı “dârüssünne” denilen hadis okullarıydı. Diğerlerinde, sonraki bazı medreselerde örneği görülen dârülkurrâ ve dârülhadis gibi bölümlerin olup olmadığı kesin olarak bilinmemekle birlikte hocalarından bir kısmının mukrî olmasından da anlaşılacağı üzere okutulan dersler arasında kıraat ilminin önemli bir yer tuttuğu muhakkaktır.

Camiler dışında yüksek seviyede Kur’an öğretimi için kurulan ilk müstakil medreseler dârülkur’ânlardır. Dımaşk’ta Emîr Şücâüddevle Sâdir b. Abdullah tarafından 391’de (1001) Sâdiriyye Medresesi’nin yaptırılmasının ardından Şam kurrâsından olan ve İbn Âmir kıraatini iyi bilen Rişâ’ b. Nazîf, IV. (X.) yüzyılın sonlarında veya V. (XI.) yüzyılın başlarında buranın ilk dârülkur’ânını kurmuştur. Bu dârülkur’ân, kurucusu ve hocasına izâfeten Rişâiyye Dârülkur’ânı adıyla anılmıştır.

Nuaymî, Rişâiyye dışında Dımaşk’ta bulunan diğer dârülkur’ânları Cezeriye, Haydariye, Dellâmiye, Sencâriye, Sâbûniye ve Vecîhiye adlarıyla belirtir. Bunlar VIII ve IX. (XIV ve XV.) yüzyıllara ait olup her biri kıraat ilminde mahir bir âlime izâfe edilmiştir. Bu âlimlerin ölümünden sonra ilmî fonksiyonlarını fazla devam ettiremedikleri anlaşılan medreselerin bina olarak sadece üçü mescide çevrilmiş olarak zamanımıza kadar gelebilmiştir.

Ancak İbn Kesîr'in VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarına dair verdiği bilgilerde başka dârülkur'ânlardan da söz etmesi, Dımaşk'ta o dönemdeki dârülkur'ân sayısının Nuaymî'nin verdiği rakamdan daha fazla olduğunu göstermektedir. Dımaşk'ta ayrıca dârülkur'ân ve dârülhadisi müştereken bünyesinde toplayan veya sadece dârülhadis olarak zikredildiği halde kırâat-i seb'a da okutulan öğretim kurumları da mevcuttu. Eşrefiyye Dârülhadisi'nin hocaları arasında mukrî ve vakfiye gereği sayıları onla sınırlı olan kırâat-i seb'a öğrencileri vardı (Sübkî, II, 109).

Dârülkur'ânlar sadece Şam bölgesine münhasır değildi. Vâsıt'ı ziyaret eden İbn Battûta, Kur'an öğrenmek üzere buraya gelen öğrencilerin kalması için yapılmış 300 odalı büyük bir medreseden söz etmektedir (er-Rihle, s. 183). Özellikle dârülkurrâ veya dârülkur'ân şeklinde adlandırılan bölümleri olmasa da Kur'an ilimlerinin medreselerde de ders olarak okutulduğu muhakkaktır. Bağdat'taki Müstansıriye Medresesi'ndeki dârülkur'ânda bir kıraat hocası ve muîdi ile belli sayıda kıraat öğrencisi vardı (Nâcî Ma'rûf, I, 40-41). Mısır'daki meşhur Ezher'de kurulduğu günden beri Kur'an dersleri okutulmuştur. 1930 yılında çıkarılan ve bir yıl sonra uygulanmaya başlanan kanunda tecvid ve Kur'an hıfzı ibtidâî ve sânevî bölümlerinde yer almaktadır.

Selçuklular, kıraat ilminin okutulduğu medreseleri genellikle "dârülhuffâz" şeklinde adlandırmışlardır. Bu adlandırma kısmen Osmanlılar dönemine de uzanmaktadır. Timur devri mimarisinde bazı türbelerin çevresinde yer alan külliyelerde hâfızların Kur'an okuması için yapılan odalara bu isim verilmiştir. Nitekim Meşhed'de İmam Ali er-Rızâ Türbesi ve Gevher Şâd Camii planlarında dârülhuffâz olarak adlandırılan odaların bulunduğu görülmektedir. A Survey of Persian Art adlı eserde (bk. bibl.) yer alan bir planda bu odaların muhafızların kaldığı bölüm olarak gösterilmesi doğru değildir.

İbrahim Hakkı Konyalı, tarihî kaynaklarda ve arşiv vesikalarında rastladığı dârülhuffâzlar hakkında bilgi vermektedir. Buna göre çoğunluğu şahıslar tarafından yaptırılan ve çok azı zamanımıza intikal eden bu dârülhuffâzların Konya'daki sayısı otuza yakındır. Bunların bir kısmı Karamanoğulları ve Selçuklular'dan Osmanlılar'a intikal etmiş ve uzun süre varlığını sürdürmüştür. Arşivlerde bulunan bazı dârülhuffâz vakfiyelerinde buralar

için neler vakfedildiği, derslerin yapılış biçimi ve “reîsülhuffâz” denilen şeyhin seçiliş tarzıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Osmanlılar Kur’an ihtisas medreselerine genellikle dârülkurrâ demişlerdir. Osmanlı topraklarının her tarafında çok sayıda dârülkurrâ vardı. Ancak bu binaların büyük bir kısmı bugün mevcut değildir. Anadolu beylerbeyi iken 1582’de Rumeli beylerbeyliğine tayin edilen Câfer Paşa’nın yaptırdığı, bugün evler arasında sıkışıp kalmış Kütahya Dârülkurrâsı gibi bazıları ise ayakta kalmak için direnmektedir. Mimar Sinan’ın yaptığı dârülkurrâlardan İstanbul Süleymaniye, Hüsrev Kethüdâ, Sokullu Mehmed Paşa, Atik Vâlide dârülkurrâları ile Dâvud Ağa’nın yaptığı Edirne Selimiye Dârülkurrâsı zamanımıza kadar gelebilmiştir. Dârülkurrâların birçoğu hakkında tarihî kaynaklar yanında seyahatnâmelerle vakfiyelerden ve tabakat kitaplarında yer alan hocalarının biyografilerinden bilgi edinilebilmektedir.

Gezdiği yerlerdeki dârülkurrâların bazı özellikleri hakkında çok değerli bilgiler veren Evliya Çelebi, kendi asrında oldukça fazla sayıda dârülkurrâdan söz etmektedir. Bundan bir asır sonrasının (XVIII. yüzyıl) vakıf eserleri üzerinde yapılan bir araştırma ise bu dönemde çok az sayıda dârülkurrâ bulunduğunu göstermektedir. Evliya Çelebi’nin kendi dönemini biraz abartmış olabileceği düşünülürse de devletin gittikçe gerilemesinin bu müesseselerin azalmasına yol açmış olabileceğini, ayrıca onun sözünü ettiği dârülkurrâlardan büyük bir kısmının selâtin, vüzerâ, âyan ve eşraf camileri bünyesinde yer aldığını unutmamak gerekir.

Evliya Çelebi’nin verdiği bilgilere göre Amasya’da dokuz dârülkurrâ vardı. Bunlardan sadece Sultan Bayezid Dârülkurrâsı’nda 300’den fazla hâfız bulunmaktaydı, bunların arasında kırâat-i seb‘a, aşere ve takrîbi bilenler de mevcuttu (Seyahatnâme, II, 188). Amasya Tarihi yazarı Hüseyin Hüsâmeddin’in burada mevcut sekiz dârülkurrâ hakkında ayrıntılı bilgi vermesi, Seyahatnâme’deki sayının abartılmış olmadığını gösterir. Hüseyin Hüsâmeddin’e göre sıbyan mekteplerinde de hâfızlık yapılmaktaydı ve bu sayede Amasya’da birçok hâfız yetişmişti (Amasya Tarihi, I, 265-268).

Evliya Çelebi Edirne hakkında bilgi verirken bu şehirde de birçok dârülkurrâ bulunduğunu ve buralarda hâfızlık yapıldığını, çeşitli seviyelerde kıraat dersleri görüldüğünü, İbnü’l-Cezerî ve Şâtıbî’nin eserleriyle şiirler

okutulduğunu yazar (Seyahatnâme, III, 449). Ayrıca İstanbul'da bütün büyük camilerin bünyesinde birer dârülkurrâ yer aldığı gibi müstakil binalardan dârülkurrâların da mevcut olduğunu ve döneminde İstanbul'da 3000'i kadın olmak üzere 9000 hâfız bulunduğunu kaydeder (a.g.e., I, 524).

Dârülkurrâlar hakkında bilgi verirken bazı gözlemlerde de bulunan Evliya Çelebi'ye göre dokuz dârülkurrânın bulunduğu Manisa'da halkın Kur'an öğrenme ve ezberlemeye büyük bir ilgisi vardır; burada büyük küçük, kadın erkek 3000 hâfız bulunmaktadır; ancak bunlar "Türkzâd" olduklarından mehâric-i hurûfa pek riayet edemezler (a.g.e., IX, 74-75). Sayısı 370'i bulan Mısır dârülkurrâlarında ise

fazlaca "lahn-ı celî ve hafî" yapılmaktadır (a.g.e., X, 233-235). Tebriz'de de yirmi kadar dârülkurrâ mevcuttur. Fakat "Acemlere tecvidle kemâ hiye hakkuhâ kıraat müyesser olmamıştır" (a.g.e., II, 250). Saraybosna'da toplam sekiz yerde Kur'an hıfzedilir ve kırâat-i seb'a üzere okunur; ancak hâfızların sayısı azdır; özellikle ileri seviyede ve büyük vakfı bulunan dârülkurrâları yoktur, ulucamilerde şeyhülkurrâlar bulunmaktadır (a.g.e., V, 431). Üsküp'te dârülkurrâ sayısı dokuz olmakla birlikte bunlar camilerin bünyesindedir ve buranın halkı "hıfza candan mukayyet değildir" (a.g.e., V, 556).

Evliya Çelebi Bursa'da da birçok dârülkurrâ bulunduğunu söylemekte, ancak bunlar hakkında fazla bilgi vermemektedir (a.g.e., II, 17). Haremeyn'i de gezen müellif Medine'de yedi, Mekke'de kırk yerde dârülkurrâ olduğundan ve buralarda çeşitli seviyelerde kıraat okunduğundan söz etmektedir (a.g.e., IX, 641, 781).

Dârülkurrâların bir çeşidi türbe dârülkurrâlardır. Bazı kişiler, türbelerinde Kur'an okunması ve öğretilmesi için vasiyette bulunmuş ve bunun için vakfiyeler düzenlemişlerdir. Dımaşk'ta VIII. (XIV.) yüzyılda inşa edilen Efrîdûniye Türbesi ve ünlü kıraat âlimi Ebû Şâme'nin meşîhatü'l-kırâa görevinde bulunduğu Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in türbesi bunlardandır. Yine Dımaşk'taki Ümmü Sâlih Türbesi için yapılan vasiyette, buraya Kur'an hocası olarak şehrin kıraat ilmini en iyi bileninin seçilmesi istenmiştir. I. Abdülhamid gibi bazı Osmanlı padişahlarının ve Sultan III. Mustafa'nın kızı Şah Sultan gibi bazı hanım sultanların da türbelerinde belli

zamanlarda Kur’an okunması ve öğretilmesi için vasiyette bulundukları bilinmektedir.

Türkiye’deki dârülkurrâlar, 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu’nun 2. maddesi gereğince bütün okullar gibi Maarif Vekâleti’ne bağlanmak istenmişse de zamanın Diyanet İşleri başkanı Rifat Börekçi’nin bu kurumların birer ihtisas okulu olduğu için başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmesi gerektiği yolundaki ısrarları sonucu Kur’an kurslarına dönüşerek varlıklarını kesintisiz devam ettirmişlerdir (bk. KUR’AN KURSU). Fakat bunlar zamanla sadece Kur’an okumanın öğretildiği, din dersleriyle takviye edilen okullar durumuna geldi. Kıraat ilminde ihtisaslaşma ise sayıları pek fazla olmayan hocaların şahsî gayretleriyle sınırlı kaldı. Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı İstanbul Haseki Eğitim Merkezi’nde 1976’dan beri devam eden üç yıllık aşere, takrîb, tayyibe ihtisas kursları, tarihî dârülkurrâ müesseselerinde yapılan öğretimle hayli benzerlik göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 86; III, 486; Buhârî, “Diyet”, 27; Müslim, “Zikr”, 38; İbn Sa‘d, et-Tabakāt, IV, 205; İbn Şebbe, Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 241; Hatîb et-Tebrîzî, Mişkâtü’l-Mesâbîḥ (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Dımaşk 1380/1961, I, 71 (nr. 71); İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1982, XIV, 227, 233, 315; Sübkî, Fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-Maârif), II, 109; İbn Battûta, er-Rihle, Beyrut, ts. (Dârü’s-Sâdır), s. 183; İbn Cübeyr, er-Rihle, Beyrut 1980, s. 244; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 1049; Huzâî, Tahrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 80; Aynî, ʿUmdetü’l-kārî, Kahire 1392/1972, XX, 208; Nuaymî, Dûrü’l-Kurʾân fî Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1982, Mukaddime, s. 6-16, ayrıca bk. s. 126; a.mlf., ed-Dâris fî târîhi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 3-18; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 318, 524; II, 17, 188, 250; III, 449; V, 431, 556; IX, 74-75, 641, 781; X, 233-235; Amasya Tarihi, I, 265-268; A. U. Pope, “Islamic Architecture”, A Survey of Persian Art, Tahran 1938-39, III, 1204; Türkiye Maarif Tarihi, I, 169-172; Konyalı, Konya

Tarihi, s. 949-962; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 38 vd.; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 14-15, 22-24, 607-611; Nâcî Ma‘rûf, Târîhu ʿulemâʾi Müstansıriyye, Kahire 1976, I, 40-41; Melike el-Ebyaz, et-Terbiye ve’s-sekāfetü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye fi’ş-Şâm ve’l-Cezîre, Beyrut 1980, s. 260-278; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 9-10, 19-20, 33-34, 47-48, 215; Ekrem Hasan el-Ulebî, Dımaşk beyne ʿasri’l-Memâlik ve’l-Osmâniyyîn, Beyrut 1982, s. 171; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1982, s. 52; Osman Keskioğlu, Son İlâhî Kitap Kur’an-ı Kerim, Ankara 1987, s. 70-80; L. Golombek – D. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, I, 46-47, 64; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, I, 275-279; Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 122-129, 138; III, 104-107; Bahaeddin Yediyıldız, Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie, Ankara 1990, bk. İndeks; Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar-Hanım Sultan Vakfiyeleri (nşr. Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı), İstanbul 1990, s. 334-337; G. Iaschke, “Yeni Türkiye’de Kur’ân-ı Kerîm Kursları” (trc. Nimet Arsen), İTED, V/1-4 (1973), s. 57; G. H. A. Juynboll, “The Position of Qur’ān Recitation in Early Islam”, JSS, XIX/2 (1974), s. 240-252; a.mlf., “The Qur’ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues”, ZDMG, sy. 125 (1975), s. 11-27; a.mlf., “The Qurrāʾ in Early Islamic History”, JESHO, XVI/2, s. 113-129; K. Vollers, “Ezher”, İA, IV, 449; I. Goldziher, “Education (Muslim)”, ERE, V, 198-207; Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, DİA, III, 475-476.

Nebi Bozkurt

MİMARİ.

Asr-ı saâdet’te Mescidi Nebevî’de başlayan ve daha sonra ashaptan bazılarının evleriyle ilk İslâm mâbedlerinde devam eden kıraat ilmi eğitimi zaman içinde kurumlaşarak bu maksatla inşa edilen ve dârülkurrâ (dârülkur’ân, dârülhuffâz) adı verilen yapılarda sürdürülmüştür. İslâm dünyasında bu yapı türünün ilk defa hangi dönemde ve nerede ortaya çıktığı yeterince araştırılmamış, ayrıca erken tarihli örnekler de günümüze ulaşmamıştır.

Osmanlı devrinde ilk dârülkurrânın, Orhan Gazi'nin saltanat yıllarında İznik'in fethinden (1331) sonra Süleyman Paşa Medresesi ile birlikte ve onun yanına yapıldığı Evliya Çelebi tarafından rivayet edilir. Yıldırım Bayezid'in Bursa'da XIV. yüzyılın sonlarında inşa ettirdiği Ulucami Külliyesi'nde camiye bitişik tasarlandığı anlaşılan dârülkurrânın belgelerde "muallimhâne" adıyla zikredilmesi, yine Bursa'daki aynı döneme ait Gazi Demirtaş (Timurtaş) ve Ebû İshak Kâzerûnî camileriyle daha önce I. Murad'ın Çekirge'de yaptırdığı külliyede yer aldıkları bilinen muallimhânelerin de dârülkurrâ niteliğinde oldukları ihtimalini güçlendirmektedir. Aynı şekilde Amasya ile Bursa'da bulunan, kaynaklarda adları "mekteb" şeklinde geçen I. Mehmed ve II. Murad devirlerine ait yapılardan bazılarının birer dârülkurrâ olması mümkündür. Bunlardan başka İstanbul'daki Fâtih Külliyesi'nde (1463-1470), dış avluyu çevreleyen duvarın kuzey kenarında ve Boyacılar Kapısı'nın yanında yer aldığı bilinen mektebin de Evliya Çelebi tarafından "sıbyân-ı müslimîn için dârü't-ta'lîm-i Kur'ân" olmak üzere bina edildiği bildirildiği için (Seyahatnâme, I, 140) aslında bir dârülkurrâ olabileceği akla gelmektedir. Osmanlı mimarisi tarihine ilişkin güvenilir kaynaklarda açıkça dârülkurrâ adıyla anılan ilk yapılar, Trabzon'daki Fâtih Dârülkurrâsı ile Amasya'daki II. Bayezid devrine ait Abdullah Paşa ve Sultan Hatun dârülkurrâlarıdır. Fakat Osmanlı mimarisinin doğuşundan XV. yüzyıl sonlarına kadar uzanan iki yüzyıllık döneme ait bu örnekler tamamen ortadan kalkmış olup mimari özellikleri hakkında hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Ancak bu yapıların, E. Hakkı Ayverdi'nin Fâtih Külliyesi'ndeki mektep için düşündüğü gibi tek hacimli, kare planlı ve kubbeli yapılar olduğu tahmin edilebilir.

Türk-İslâm mimarisi tarihinde günümüze ulaşabilmiş en eski örnekler,

Konya'da Karamanoğulları devrinde inşa ettirilen dârülhuffâzlardır. Bunların en eskileri, Karamanoğlu II. Mehmed Bey devrinde Hatıplı Has Beyoğlu Mehmed'in biri şehir içinde, diğeri Meram'da olmak üzere yaptırdığı iki dârülhuffâzdır. Gazi Alemşah mahallesinin sınırları içinde kalan ve Has Bey Dârülhuffâzı olarak tanınan yapının kitâbesi 824 (1421) yılında inşa edilmiş olduğunu belgelemektedir. Kare planlı ve kubbeli tek bir hacimden ibaret olan binanın duvarları tuğla ile örülmüş, üç cephede kalkerden yontulmuş bloklarla, giriş cephesinde süslemeli mermer

levhalarla kaplama yapılmıştır. Yapıyı örten tuğla örgülü kubbe, Türk üçgenlerinden müteşekkil nisbeten yüksek bir kasnağa oturur. Dördü kasnakta olmak üzere toplam altı adet ufak pencereden ışık alan iç mekânda, Selçuklu üslûbunu yaşatan mozaik çini süslemeli mihrap dikkati çekmektedir. Bodrum katında bâniye ait olduğu tahmin edilen bir kabir teşhis edilmekte, kripta niteliğindeki bu bodrumun varlığı Has Bey Dârülhuffâzı'nda Selçuklu kümbet geleneğinin sürdürüldüğünü kanıtlamaktadır.

Aynı şahıs tarafından Meram'da yaptırılmış olan ve Meram Dârülhuffâzı adıyla anılan yapı, bir mescid ve çifte hamamla birlikte ufak bir külliye teşkil etmektedir. Kitâbesinde II. Mehmed Bey'in hükümdarlığı zamanında (1402-1424) inşa ettirildiği belirtilmekte, ancak tarih verilmemektedir. Meram Dârülhuffâzı mescidin doğu duvarına bitişik olarak inşa edilmiş, mescid harimiyle aralarında irtibat sağlayan bir kapı açılmıştır. Bu da diğeri gibi kare planlı ve kubbeli tek bir hacimden meydana gelir. Kuzey ve güney duvarlarında ikişer pencere, doğu duvarında cephenin sağına kaydırılmış girişle bir pencere bulunmaktadır. Sivri beşik tonozlu küçük bir eyvanın içine yerleştirilmiş olan giriş zar başlıklı, kırık yivli sütunçelerle donatılmıştır. Girişi kuşatan geometrik tezyinatlı bordürler tamamlanmamıştır. Güney duvarındaki pencerelerin arasında yer alan mihrabın köşeleri sütunçelerle yumuşatılmış, yaşmağı mukarnas dizileriyle süslenmiştir.

Konya'da Karamanoğulları devrine tarihlenen diğer bir örnek şehrin merkezinde, Şerefeddin Camii'nin karşısında bulunan Hacı Ali Dârülhuffâzı'dır. Kapısı üzerindeki kitâbe günümüze intikal etmemişse de vakfiyesinin 832 Receb'inde (Nisan 1429) düzenlendiği bilinmektedir. Kare planlı bir hacimden oluşan bu yapı kesme taş duvarlarla inşa edilmiş, sekizgen kasnaklı ve tuğla örgülü bir kubbe ile örtülmüştür. Kıble duvarındaki basık kemerli giriş, tezyinî mahiyetteki bir dilimli kemerle dışarı açılan dikdörtgen bir nişin içine alınmıştır. Kuzey duvarının ekseninde, girişin karşısında bir ocak bulunmaktadır. Cephedeki izlerden, girişin önünde sivri kemerlere oturan tek kubbeli bir revakın bulunduğu anlaşılmaktadır. Dikdörtgen açıklıklı pencereler kesme taş sövelerle çerçevelenmiş, demir parmaklıklarla donatılmış ve sivri tahfif kemerleriyle taçlandırılmıştır. Hacı Ali Dârülhuffâzı, oranları ve mimari ayrıntıları

bakımından Karamanoğlu mimarisinden ziyade Osmanlı mimarisine bağlanmakta, Orta Anadolu'da kendini hissettirmeye başlayan Osmanlı nüfuzunu mimariye yansıtmaktadır.

Konya'da Osmanlı mimarisinin etkilerini sergileyen ve Hacı Ali Dârülhuffâzı ile malzeme, işçilik, tasarım, ayrıntı gibi hususlarda büyük benzerlikler gösteren bir yapı da inşa tarihi tesbit edilemeyen Canbazzâde Nasuh Bey Dârülhuffâzı'dır. Ancak bu örnekte diğerinden farklı olarak cephelerle kasnak daha yüksek tutulmuş, pencere sayısı arttırılmış ve batı yönündeki girişin önüne üç birimli bir revak kondurulmuştur. Dört cephede de duvarların alt kesiminde dikdörtgen açıklıklı ve sivri tahfif kemerli ikişer pencere bulunmakta, giriş (batı) cephesi dışında kalanlarda bunlara ilâveten sivri kemerli ikişer tepe penceresiyle cephenin ekseninde yer alan birer filgözü pencere görülmektedir. Ayrıca kasnağın her kenarına bir adet filgözü pencere yerleştirilmiştir.

Osmanlı devrinden kalma en eski örnek, Bursa'daki 1492-1493 tarihli Hoca Yâkub Dârülkurrâsı'dır. Bu yapı, biri kışlık diğeri yazlık dershane olarak düşünüldüğü anlaşılan iki hacimden meydana gelmektedir. İkisi de kare planlı olan ve sekizgen kasnaklı kubbelerle örtülmüş bulunan bu hacimlerden kapalı kışlık dershane tıpkı Konya'daki Hacı Ali Dârülhuffâzı'nda olduğu gibi bir ocakla donatılmış, yazlık dershane ise geniş bir kemerle dışarıya açılarak kubbeli eyvan niteliğine kavuşturulmuştur. Bir sıra kesme taş, iki sıra tuğla ile örülen almaşık duvarlarla kasnaklar testere dişi silmelerle son bulmakta, kemerlerde tuğlanın tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Yazlık dershanenin kemerli cephesindeki kalkan duvar, Selçuklu devri eyvan türbelerinden Konya'daki XIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Gömeç Hatun Türbesi'nin cephesini hatırlatmakta, ayrıca Bursa'da erken devir Osmanlı mimari üslûbuna ilişkin bazı ayrıntıların II. Bayezid devrinde hâlâ yaşatıldığını kanıtlamaktadır. Hoca Yâkub Dârülkurrâsı, biri eyvan niteliği taşıyan iki hacimli tasarımı ile gerek Karamanoğlu devrine ait dârülhuffâzlardan, gerekse daha sonra inşa edilen Osmanlı dârülkurrâlarından ayrılmakta, hepsi tek hacimli olan bu yapılardan ziyade bir iki istisna hariç kendisiyle aynı tasarım şemasını paylaşan Osmanlı sıbyan mekteplerinin gelişme çizgisi içinde yer almaktadır.

Yavuz Sultan Selim devrine ait 1514 tarihli Trabzon Hatuniye Dârülkurrâsı ile İstanbul Fatih'te Mimar Sinan'ın eseri olup 1538'den az önceye tarihlenen Sâdî Efendi Dârülkurrâsı ortadan kalktığı için Hoca Yâkub Dârülkurrâsı'ndan sonra bugüne gelebilen Osmanlı örnekleri XVI. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Bunların içinde dördü de İstanbul'da bulunan Süleymaniye (1557'den önce), Vefa'da Hüsrev Kethüdâ (1565-1566), Eyüp'te Sokullu Mehmed Paşa (1568-1569) ve Üsküdar'da Atik Vâlide (1578'den önce) dârülkurrâları Mimar Sinan'ın, 1590 başlarına tarihlenen Edirne'deki

Selimiye Dârülkurrâsı ise onun talebelerinden Dâvud Ağa'nın eseridir. Mimar Sinan'ın eserlerinin dökümünü içeren ana kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Lüleburgaz'daki 1569-1571 tarihli Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'ndeki dârülkurrânın da hassa başmimarı veya onun denetimindeki mimarlardan biri tarafından tasarlandığı muhakkaktır. Bütün bu yapılarda, Karamanoğlu dârülhuffâzlarında ve özellikle Hacı Ali ve Canbazzâde Nasuh Bey dârülhuffâzlarındaki tasarımın olgunluk çağını idrak etmiş bulunan Osmanlı mimarisine has malzeme kullanımı, teknik çözümler, oranlar ve ayrıntılarla geliştirilerek devam ettirilmiş olduğu görülmektedir. Mimar Sinan'ın eserleri arasında adı geçen, ancak günümüze ulaşmayan, İstanbul Bâbıâli'de Beylerbeyi Sofu Mehmed Paşa tarafından dârülhadisle birlikte 1544'ten önce inşa ettirildiği tahmin edilen dârülkurrâ ile Fatih'te 1577-1580 yılları arasına tarihlenebilen Kadızâde Efendi (Çırçır) Dârülkurrâsı da büyük bir ihtimalle aynı mimari özelliklere sahipti.

Süleymaniye Külliyesi'ndeki dârülkurrâ, bazı araştırmacılar tarafından yanlış teşhisler sonucunda türbedar odası veya dârülhadis dershanesi olarak ele alınmıştır. Söz konusu yapı, külliye içindeki konumu ve oranları ile Mimar Sinan'ın dârülkurrâları arasında müstesna bir mevkiye sahiptir. Dârülkurrâ, cami ve Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi ile birlikte külliyenin yerleşim düzenini yönlendiren ana eksen üzerinde, caminin kıble tarafında Kanûnî ve Hürrem Sultan türbelerini barındıran ve zamanla hazîreye dönüşmüş bulunan avlunun sınırında yer almaktadır. Yapının avlu yönüne taşan kitlesi bir sarnıcın üzerinde yükselmekte ve bundan dolayı heybetli bir görünüm kazanmaktadır. Süleymaniye Külliyesi'nin bütününe hâkim olan titiz işçilik, kusursuz ayrıntılar, süslemeden âzami derecede arındırılmış

sade cephe tasarımı ve âhenkli oranlar dârülkurrâda da görülür. Duvarları kesme köfeki taşı ile örülmüş, kapı ve pencere sövelerinde ak mermer kullanılmıştır. Kıble yönünde, Eski Saray'ın ihata duvarı ile Süleymaniye Külliyesi arasında kalan ve Osmanlı devrinde "küçük avlu" olarak anıldığı bilinen üçgen alana açılan basık kemerli kapı, sivri kemerli sığ bir niş ve dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, önündeki sahanlık ise çift kollu merdivenlerle kuşatılmıştır. Dört cephede de ikisi altta, ikisi üstte olmak üzere dörder pencere yer almakta, alttaki pencerelerin dikdörtgen açıklıkları sövelerle çerçevelenmiş ve sivri tahfif kemerleriyle taçlandırılmış bulunmaktadır. Tahfif kemerlerinin aynaları süslemesiz köfeki taşı levhalarla kapatılmış, sivri kemerli tepe pencereleri de çift cidarlı alçı revzenlerle donatılmıştır. Kubbe on iki köşeli basık bir kasnağa oturtulmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed devrinde inşa edilmiş (vakfiye tarihi 1465) Molla Hüsrev Mescidi'nin yanında yer alan Hüsrev Kethüdâ Dârülkurrâsı'nda aynı duvar örgüsünü ve pencere ayrıntılarını bulmak mümkündür. Ancak bu yapıda cephelerin eksenine birer adet filgözü tepe penceresi yerleştirilmiş, gerek bunlar gerekse tahfif kemerlerinin aynaları ak mermerden geometrik motifli şebekelerle doldurulmuştur. Dikdörtgen bir çökertme içinde yer alan girişin basık kemeri ak mermer ve somaki blokları ile örülmüş, kubbeye geçiş yivli tromplarla sağlanmıştır.

Sokullu Mehmed Paşa'nın Eyüp'te hanımı İsmihan Sultan'la birlikte yaptırdığı medresetürbe ikilisinin yanına ilâve ettirdiği dârülkurrânın ilk göze çarpan özelliği, girişin önünde yükselen tek kubbeli revakıdır. Bundan yaklaşık 150 yıl önce Konya'da inşa ettirilen Hacı Ali Dârülhuffâzı'ndaki bir çözümle burada tekrar karşılaşılması, Koca Sinan'ın Anadolu Türk mimarisi mirasından ne derece faydalandığını bir defa daha gözler önüne sermektedir. Bölge zeminindeki Haliç kıyısına yakınlıktan ve rakımın çok düşük olmasından kaynaklanan aşırı nem hesaba katılarak dârülkurrânın kotu çevreye göre yüksek tutulmuş ve revakın örttüğü giriş, çifte kollu merdivenlerle çıkılan bir sahanlığa oturtulmuştur. Revak kubbesini taşıyan beyaz ve pembe mermer bloklarla örülmüş sivri kemerler, baklavalı başlıklarla donatılan ikisi gömme dört sütuna oturur. Bir sıra kesme köfeki taşı ve üç sıra tuğlanın birbirini izlediği almaşık örgülü cephelerin üçünde giriş cephesiyle yan cepheler mermer söveli ve sivri tahfif kemerli ikişer

dikdörtgen pencere ile eksenlerde sivri kemerli birer tepe penceresi açılmış ve kubbeye geçiş içeriden mukarnas dolgulu tromplarla, dışarıdan ise onikigen bir kasnakla sağlanmıştır. Duvarlardaki almaşık örgünün aynen uygulandığı tahfif kemerlerinin aynaları geometrik taksimatlı mermer şebekelerle kapatılmıştır. Halen çocuk kütüphanesi olarak kullanılan dârülkurrânın revak kubbesinde, ana kubbesinde ve tromplarında inşa edildiği dönemden kalma kalem işleri bulunmaktadır.

Bağlı bulunduğu külliye içindeki konumu hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş olan Atik Vâlide Dârülkurrâsı'nın, külliyenin merkezindeki cami-medrese manzumesinin batısında, birbirine bitişik dârüşşifâ, imaret ve dârülhadis bölümlerinin teşkil ettiği yapı adasının güneydoğu köşesinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Dârülkurrâ da dahil olmak üzere söz konusu bölümler XVIII. yüzyılın sonundan itibaren aslî fonksiyonlarını kaybetmişler ve mimari hüviyetleri dikkate alınmaksızın onarılıp değişikliğe uğratılarak birtakım yeni faaliyetlere tahsis edilmişlerdir. Yakın zamana kadar Toptaşı Cezaevi'nin hamamı olarak kullanılan dârülkurrânın almaşık örgülü duvarları dışarıdan görülebilmektedir.

Edirne Selimiye Külliyesi'nde III. Murad'ın arasta ile birlikte caminin batı yönüne 1590'lı yılların başında ilâve ettirdiği dârülkurrâda Mimar Dâvud Ağa'nın, ustası Mimar Sinan'ın klasik çizgisinden ayrılmadığı, ancak yapının konumunda ve cephelerinde bazı yenilikler denediği görülmektedir. Birlikte inşa edildiği arasta ile ilginç bir bütünlük arzeden Selimiye Dârülkurrâsı, fevkanî konumu kadar önündeki revakın değişik tasarımı ile de dikkati çekmektedir. Ana meydana bakan batı cephesindeki iki kemerli ve tonoz örtülü bu revak, yanlardan duvarlarla kapatılarak eyvan niteliğine kavuşturulmuş ve böylece dârülkurrânın cephesine Topkapı Sarayı'ndaki Fâtih Köşkü'nün köşe balkonunu hatırlatan bir sivil mimari çeşnisi katılmıştır. Mimar Sinan'ın dârülkurrâlarına kıyasla bu yapının kitlesi daha yayvan tutulmuştur. Bunun sebebi, muhtemelen

Dâvud Ağa'nın şehirden bakıldığında caminin önüne gelen dârülkurrânın, ustasının şaheseri Selimiye Camii'nin görünümünü mümkün mertebe bozmamasına özen göstermesi olsa gerektir. Cephelere klasik Osmanlı üslûbundaki diğer örneklerde görülen biçimde ikişer pencere açılmış, ayrıca giriş revakının yan duvarlarına da aynı biçimde birer pencere konularak

onikigen kasnaklı bir kubbenin örttüğü iç mekânda kıble duvarının eksenine mihrap, doğu duvarının eksenine ise bir ocak yerleştirilmiştir.

Mimar Sinan'ın Hassa başmimarı bulunduğu döneme (1538-1588) rastlamasına rağmen onun eseri olmayan ve Kütahya'da 1579 yılında Câfer Paşa tarafından yaptırılan dârülkurrâ, tamamen kendine has tasarımı ile Osmanlı dârülkurrâları arasında istisnaî bir örnek teşkil eder. Sekizgen prizma biçimindeki gövdesi ve kubbesiyle ilk bakışta klasik üslûpta bir Osmanlı türbesini andıran yapının duvarları kesme köfeki taşı ile örülmüş, her cephesine altlı üstlü ikişer pencere açılmıştır. Dikdörtgen olan alttakiler söveli, üsttekiler ise sivri kemerlidir ve batı yönündeki cephede alt pencerenin yerine kapı yerleştirilmiştir. Cephelerdeki izlerden, zamanında İstanbul Kasımpaşa'daki Piyâle Paşa Türbesi gibi çepeçevre ahşap bir sundurma ile kuşatılmış olduğu anlaşılmakta, böylece yapının türbe mimarisiyle olan yakınlığı daha da güçlü biçimde hissedilmektedir. Kubbenin örgüsünde almaşık sistemin kullanılmış olması bu dârülkurrânın diğer bir ilginç yanını teşkil etmektedir.

Osmanlı dârülkurrâlarında görülen önemli bir özellik, bu yapıların genellikle büyük veya küçük kapsamlı bir külliyenin programı içinde yer almaları, en azından bir cami veya mescidin yanında inşa edilmiş olmalarıdır. Tek başına tasarlanmış olan Bursa'daki Hoca Yâkub ve Kütahya'daki Câfer Paşa dârülkurrâları, tasarımları açısından olduğu gibi bu yönleri ile de istisna teşkil etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 140; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 127-130, 143; Konyalı, Konya Tarihi, s. 949-963; a.mlf., Karaman Tarihi, s. 585-588; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 172, 179, 275, 404, 454; a.e. II, s. 33-34, 226-227, 353; a.e. III, s. 403; a.e. IV, s. 861-865; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 207-208; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1982, s. 338-340, 424, 625; Yüksel, Osmanlı

Mi‘mârîsi V, s. 11, 48, 71, 453; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 76, 133, 176-178, 184, 355-357; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları”, Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, I, 275 vd.; Tanju Cantay, XVI-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii, İstanbul 1989, s. 41; Yılmaz Önge, “Konya’da Meram Mesiresindeki Mimari Bir Manzume”, VD, X (1973), s. 367-384; M. Baha Tanman, “Atik Valide Külliyesi”, STAD, sy. 2 (1988), s. 3-19.

M. Baha Tanman

DÂRÜLKÜFÜR

(bk. DÂRÜLHARP)

DÂRÜLKÜTÜB

(bk. KÜTÜPHANE)

DÂRÜLMAÂRİF

دار المعارف

Osmanlı maarif tarihinde Avrupaî mektep planında yapılan binada açılan ilk modern kurum.

Tanzimat'ın getirmiş olduğu zihniyet değişikliği ve devlet hayatındaki yeni teşkilâtlanmanın gerektirdiği formasyona sahip memur yetiştirmek üzere bu yönde geliştirilmiş programlarla eğitim ve öğretim veren okullar açılmış olup Dârülmaârif (Mektebi Maârif) bu yeni anlayışla açılan okulların başında gelmektedir.

Dârülmaârif'te, o günkü rüşdiyelerden daha ileri seviyede bir öğretim metodu ve müfredat programı uygulanması amaçlanmıştır. Burada ehliyetli memur yetiştirilmesi yanında ileride açılması düşünülen dârülfünuna da öğrenci hazırlamak maksadıyla Osmanlı eğitim kurumlarında uygulanagelen klasik müfredata ilâveten aritmetik, geometri, felsefe, astronomi, coğrafya gibi bir kısmı o dönemin rüşdiyelerinde okutulmayan dersler de konulmuştur (Mahmud Cevad, s. 42-44; Nâfi Atuf, I, 115).

Mektebin bulunduğu Cağaloğlu'ndaki Sultan II. Mahmud Türbesi yanında önce bir medrese yapılması düşünülmüş, ancak civarda birkaç medrese bulunması sebebiyle bu fikirden vazgeçilmişti (VGMA, Bezmiâlen Vâlide Sultan Vakıfları Fodla Defteri, nr. 44, s. 52). Bunun üzerine Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan aynı yerde modern tarzda kâgir bir mektep binası yaptırarak vakfetmiştir (7 Cemâziyelâhir 1266 / 20 Nisan 1850). Dârülmaârif, padişahla devlet ricâlinin katıldığı bir merasimle ve devrin sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'nın nutkundan sonra 21 Mart 1850'de bu binada öğretime başlamıştır.

Maârif-i Umûmiyye Nezâreti âzasından Mekâtib-i Umûmiyye Nâzırı Kemal Efendi'nin Dârülmaârif'in açılmasında önemli hizmetleri olmuş, zamanın eğitim ve öğretimine uygun mektepler açarak Türk maarif tarihinde önemli başarıları görülen, daha sonra Maarif nâzırlığı da yapan Kemal Efendi yeni

mektebe müdür olarak tayin edilmiştir. Kuruluşunun ilk günlerine ait belgelerde (BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 6077; BA, İrade-Dahiliye, nr. 12.376) Mektebi Âlî ve Vâlide Mektebi olarak anılan bu müessesenin adı, Kemal Efendi'nin teşebbüsleri neticesinde kısa bir müddet sonra Meclisi Vâlâ'ca Dârülmaârif şeklinde değiştirilmiş, maksada uygun olarak hazırlanan özel bir program ve nizamnâmeye göre de buraya talebe alınmaya başlanmıştır. İlk talebeleri arasında Abdülmecid'in çocukları Murad Efendi ile (V. Murad) Fatma Sultan da bulunuyordu. Padişah, çocuklarını ilk gün mektebe bizzat getirerek Kemal Efendi'den diğer çocuklarla birlikte yetiştirilmelerini istemiştir.

Dârülmaârif rüşdiye seviyesinde açıldığında 250-260 kadar öğrencisi vardı; daha sonra öğrenci kontenjanı 180 olarak tesbit edilmiş ve giriş imtihanı konulmuştur (VGMA, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıfları Fodla Defteri, nr. 44, s. 49).

Bezmiâlem Vâlide Sultan, zengin gelirli vakıflar bağışladığı bu mektebin masrafları ile burada vazife görecek hoca, memur ve müstahdemlerin maaşlarının kendi vakıflarından elde edilecek gelirlerden karşılanmasını şart koşmuş ve bir litografya matbaası kurdurarak mektebin ders kitaplarının burada basılmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca mektep bünyesinde bir kütüphane yaptırarak şahsına ait değerli eserlerden oluşan ve bugün Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde

bulunan 546 cilt kitabı buraya vakfetmiştir (VGMA, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri, nr. 32, s. 377). Mektebin üst katında bir de padişaha mahsus hünkâr dairesi yer almaktaydı.

Dârülmaârif'te okutulacak dersler, hoca ve yardımcılarla diğer hizmetlilerin görev ve maaşları vakfiyesinde ayrıntıları ile belirtilmiştir (a.g.e., nr. 32, s. 376-391). Ayrıca programları düzenlemek ve bunlara ait sade bir dille yazılmış ders kitaplarını hazırlamak üzere Encümen-i Dâniş bünyesinde bir bölüm kurulmuştur. Encümen-i Dâniş'in açılışı da Sultan Abdülmecid'in katıldığı bir törenle bu binada yapılmış (18 Temmuz 1851), çalışmaları da burada devam etmiştir (Cevdet, IV, 57). Dârülmaârif'in ilk Osmanlı dârülfününuna talebe yetiştirmesi de düşünüldüğünden seviyesi yükseltilerek buraya Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-i

Edebiyye ile rüşdiye mezunları imtihanla alınmaya başlanmıştır. Ancak bazı muhalif kimselerin Vâlide Sultan'a yanlış bilgiler vermesi üzerine onun emriyle mektebin mevcudu arttırılınca eğitimin kalitesi düşmüş ve bir ara "sıbyan mektebi derekesine dahi indirilmiştir" (Cevdet, IV, 39; Fatma Âliye, s. 52). 1873 yılında kurulan ilk mülkî idâdî sınıfları Dârülmaârif içinde açılmış ve böylece mektep fiilen idâdî statüsüne geçmiştir. II. Abdülhamid devrinde mektebin bir kısmı önce Mektebi Mülkiyye'nin, daha sonra 1 Eylül 1900'de Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin bazı sınıflarına ayrılmış (Bilsel, s. 23) ve bina II. Meşrutiyet'in ilânına kadar bütün bu öğretim müesseselerini içinde barındırmıştır.

İlk ve orta öğretim seviyesindeki son devir Osmanlı öğretim kurumlarında meydana gelen gelişmeleri, bu mektebin zaman içinde geçirdiği değişiklikleri takip ederek anlamak mümkündür. Dârülmaârif açıldıktan sonra başlangıçta öğrenim süresi dört yıl olan rüşdiyelerin de altı yıla çıkarılmış olduğu, Dârülmaârif'e ait 1858 yılında basılmış ve ülkemizde aylara göre tertip edilmiş ilk müfredat programındaki bir kayıttan anlaşılmaktadır. Ancak 1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'yle ilk ve orta öğretim kurumlarında yapılan bazı düzenlemeler neticesinde dört yıllık rüşdiyelerden sonra öğrenim süresi üç yıl olan idâdîlerin açılması düşünülmüş, bir süre düşünce planında kalan bu sistem 1873'ten itibaren uygulamaya konulunca ilk mülkî idâdî 19 Aralık 1874'te Dârülmaârif binasında açılmıştır. Bu şekilde Dârülmaârif binasında giderek ilk, orta ve lise seviyesindeki öğretim kurumları bir araya toplanmıştır.

1909'da Mektebi Mülkiyye ve dârülfünun Zeyneb Hanım Konağı'na geçince Numûne-i Terakkî İdâdîsi İstanbul Lisesi adıyla buraya yerleştirilmiş, I. Dünya Savaşı başlarında bu lise Galata'daki Saint Benoit Fransız Lisesi binasına taşınınca mektep bu defa İnâs İdâdîsi adı altında öğretim faaliyetine devam etmiş ve bir ara da İnâs Sultânîsi'ne çevrilmiştir. 1914'te adı İstanbul Selçuk Sultânîsi olduktan sonra ilk kız orta öğretim müessesesi olan bu liseye Bezmiâlem Sultânîsi adı verilmiştir. Cumhuriyet'in ilânına kadar mektep bu adla faaliyetine devam etmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında bir ara (1915) hastahane olarak da kullanılan mektep, 1924'te İstanbul Kız Lisesi adı altında Süleymaniye'de ilga edilen Meşihat Dairesi binasına taşınınca Dârülmaârif binasına tekrar İstanbul Erkek Öğretmen Okulu ile Yüksek Öğretmen Okulu talebeleri

yerleştirilmiş, nihayet 1933'te buraya yeniden İstanbul Kız Lisesi taşınmıştır. 1983 yılına kadar bu adla öğrenime devam eden lise, bu tarihten itibaren Anadolu lisesi statüsü kazanarak Cağaloğlu Anadolu Lisesi adıyla karma eğitime geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakfiyeleri, nr. 32, s. 376-391; VGMA, Bezmiâlem Vâlide Sultan Vakıfları Fodla Defteri, nr. 44, s. 47-52; BA, İrade-Dahiliye, nr. 12.376, 12.383, 40.403, 48.989; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 6077, 22.283, 23.131, 26.175; BA, Yıldız-Esas, Ks. 18, Evr. 553/419, Zrf. 93, Kar. 37; Cevdet, Tezâkir, Ankara 1986, IV, 39, 52, 56, 57; Zîver Paşa, Âsâr-ı Zîver: Divan ve Münşeât, Bursa 1313, s. 184; Lutfî, Târih, IX, 26, 51; Fatma Âliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 50-52; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraatı, İstanbul 1338, s. 40-44; Nâfi Atuf (Kansu), Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1930, I, 88-93, 100, 115; S. Celâl Antel, "Tanzimat Maârifi", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 446-448; Cemil Bilsel, İstanbul Üniversitesi Tarihi, İstanbul 1943, s. 23; Türkiye Maarif Tarihi, II, 446-453, 495, 498-500, 545-546, 550; III, 1257, 1263; Takvîm-i Vekayi', XXIII/427, İstanbul 1266; Fazıl İ. Ayanoğlu, "Vakıf Yapan Türk Kadınları", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XXIX/1-2, İstanbul 1963, s. 317 vd.; Öz Dokuman, "İstanbul Kız Lisesi (Bezmiâlem Rüşdiye Mektebi)", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1969, s. 38-43; Pakalın, I, 399-400; TA, VI, 306-307; XII, 323; R. Ekrem Koçu, "Dârülmaârif", İst.A, VIII, 249 vd.

M. Hüdai Şentürk

DÂRÜLMUALLİMÂT

دار المعلمات

Osmanlı Devleti’nde 1870-1924 yılları arasında faaliyet gösteren kız öğretmen okullarına verilen ad.

Kız öğretmen okulları, Tanzimat devrinde kızlara ait mekteplerin faaliyete geçmesi üzerine bunlara bayan öğretmen yetiştirmek için açılmıştır. Önce İstanbul Dârülmuallimâtı veya Dârülmuallimât-ı Âliye adlarıyla İstanbul’da, ardından II. Meşrutiyet döneminde taşradaki bazı vilâyetlerde açılan bu okulların kuruluş gayesi, Osmanlı maarifini düzene koymayı hedefleyen 1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi’nin 68. maddesinde kız sıbyan ve rüşdiye mekteplerine kadın öğretmen yetiştirmek olarak belirtilmiştir. Nizamnâmeye göre, sıbyan ve rüşdiye şubelerinden meydana gelen dârülmuallimâtın sıbyan şubesinin öğretim süresi iki, rüşdiye şubesininki

üç yıl olacaktı, öğrenci sayısı ise elli olarak belirlenmişti. Bu öğrenciler mecburi hizmet karşılığında ayda 30-50 kuruş arasında harçlık alacaklardı.

1869 yılı sonunda okulun açılış hazırlıklarına başlayan Maarif Nezâreti bina olarak Sultanahmet’te ahşap bir konağı kiraladı. 8 Şubat 1870’te okula imtihanla öğrenci alındı ve müdürlüğe Emin Efendi tayin edildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 43.609). Dârülmuallimât 26 Nisan 1870 tarihinde, Maarif Nâzırı Saffet Paşa’nın İslâm’da kadınların öğretimine önem verildiğine ve şer‘î tesettürün buna asla engel olmadığına işaret eden konuşmasıyla açıldı (Türkiye Maarif Tarihi, II, 671-672). Nizamnâmeye göre okulun sıbyan şubesinde mebâdî-i ulûm-i dîniyye, kavâid-i lisân-ı Osmânî ve kitâbet, usûl-i ta‘lîm, her cemaatin kendi dili, risâle-i ahlâk, hesap ve defter tutma, târîh-i Osmânî ve coğrafya, ma‘lûmât-ı nâfia, mûsiki, dikiş ve nakış dersleri; rüşdiye şubesinde ise bu derslerle birlikte inşâ, Arapça ve Farsça, tedbîr-i menzil, mebâdî-i ulûm-i riyâziyye ve tabîiyye ve terzilik dersleri okutulacaktı.

İlk mezunlarını 1873 yılında veren İstanbul Dârülmuallimâtı, 93 Harbi ve bunun sonunda Balkanlar'dan gelen muhacir akını yüzünden iki yıl kadar kapatıldı. 1881-1882 öğretim yılında okulun müdürlüğüne Fatma Zehrâ Hanım tayin edildiyse de ertesi yıl okulun yönetimi biri kadın, diğeri erkek iki müdüre verildi.

1892'de okulun öğrenci ihtiyacını karşılamak maksadıyla rüşdiye seviyesinde bir "ihtiyat kısmı" açıldı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 99.248). 1895'te Dârülmuallimât ve ihtiyat kısmına ait bir tâlimat yayımlandı. 1900-1901 ders yılında İstanbul Dârülmuallimâtı'nda toplam 350 öğrenci bulunuyordu.

İstanbul Dârülmuallimâtı, II. Meşrutiyet döneminde bazı değişikliklere uğradı. 1910-1911 ders yılında Fatih Çarşamba'daki Leylî Kız Sanâyi Mektebi'nde ilk yatılı dârülmuallimât açıldı. Bu okul bir yıl sonra Çapa'daki Derviş Paşa Konağı'na taşındı. 1913-1914 ders yılında öğretmen adaylarına uygulama imkânı sağlamak için bir tatbikat mektebi devreye sokuldu. 1914-1915 ders yılında yayımlanan programla İstanbul Dârülmuallimâtı ibtidâî kısmı (tatbikat mektebi), ibtidâî dârülmuallimâtı, ana muallim mektebi ve ana mektebi olmak üzere dört kısma ayrıldı.

1331 tarihli (1915) Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât Nizamnâmesi'nde İstanbul Dârülmuallimâtı, Dârülmuallimât-ı Âliye adıyla ibtidâî, ihzârî ve âlî kısımlarına ayrıldı. İbtidâî kısmın öğretim süresi beş, ihzârî kısmın iki ve âlî kısmın üç yıl olarak belirlendi. İbtidâî kısmın mezunları ibtidâîlere öğretmen, ihzârî kısmın mezunları ibtidâî dârülmuallimâtlara öğretmen ve müfettiş; edebiyat, tabiiyyât ve riyâziyyât şubelerine ayrılan âlî kısmın mezunları ise orta ve yüksek öğretim okullarına öğretmen olacaklardı. Öğretim süresi bir yıl olan ana muallim mektebi ve bunun uygulama okulu olan ana mektebi de Dârülmuallimât-ı Âliye'ye bağlıydı.

Bu nizamnâmeye göre ibtidâî kısmında okutulacak başlıca dersler şunlardı: Kur'ân-ı Kerîm ve ma'lûmât-ı dîniyye, siyer, fenn-i terbiyye, usûl-i tedrîs ve ilm-i ahvâl-i rûh, Türkçe, kıraat ve inşad, ezber, elsine-i ecnebiyye, tarih, coğrafya, kozmografya, riyâziyyât, ma'lûmât-ı tabîiyye, ma'lûmât-ı zirâiyye ve tatbikatı, usûl-i defter, ma'lûmât-ı iktisâdiyye ve idâre-i beytiyye, ma'lûmât-ı ahlâkıyye, medeniyye ve hukūkıyye, teşrîh, fizyoloji-i

beşerî ve hıfzıssıhha, yazı, resim, mûsiki ve gınâ, el işleri, terbiye-i bedeniyye, tatbîkāt-ı dersiyye. İhzârî kısmında da şu dersler bulunuyordu: Kur'ân-ı Kerîm, Türkçe, kavâid, edebiyat, kitâbet ve imlâ, coğrafya, kozmografya, tarih, elsine-i ecnebiyye, hesap, hendese, cebir, ma'lûmât-ı tabîiyye, resim, mûsiki ve gınâ, terbiye-i bedeniyye, dikiş ve tamir, yemek pişirme, çamaşır yıkama ve ütü, idâre-i beytiyye. Âlî kısmında ise 1915'te bu okula bağlı olarak açılan İnâs Dârülfünunu'ndaki dersler okutuluyordu. Ana muallim mektebi programı ise şöyleydi: İlm-i ahvâl-i rûh, fenn-i terbiyye, Frobel usulünde tedrisat ve el işlerinin nazarî kısmı, hesap, hendese, gınâ ve piyano, târîh-i Osmânî, Türkçe, ulûm-i tabîiyye, hıfzıssıhha, coğrafya-yı Osmânî, terbiye-i bedeniyye, resim, tatbikat.

1915-1916 ders yılında Dârülmuallimât-ı Âliye'de 499'u yatılı, 238'i gündüzlü olmak üzere 737 öğrenci bulunuyordu. Aynı yıl İnâs Dârülfünunu'ndaki öğrenci sayısı ise sadece dokuzdu. 1916'da öğretime başlayan ihzârî kısmı ilk mezunlarını 1919'da vermiş, fakat aynı yıl kapatılmıştır. Beş yılda 370 ana okulu öğretmeni yetiştiren ana muallim mektebi de bu tarihte kaldırılmıştır.

İşgal yıllarında faaliyetlerini güçlükle sürdüren İstanbul Dârülmuallimâtı, 5 Kasım 1922 tarihli bir tebliğle Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti Maarif Vekâleti'ne bağlandı. Ocak 1923'te okulun kadrosu yeniden düzenlendi ve 1923-1924 ders yılında, kapatılan ihzârî kısmına denk bir orta dârülmuallimât açıldı. Tabîiyyât, riyâziyyât, edebiyat ve tarih-coğrafya şubelerine ayrılan bu okulun öğretim süresi üç yıldı. 1924-1925 ders yılında orta dârülmuallimât da kapatılmış ve okul İstanbul Kız Muallim Mektebi adını almıştır.

İstanbul dışındaki dârülmuallimâtlar, II. Meşrutiyet döneminde bazı vilâyetlerdeki kız rüşdiyelerine birkaç sınıf ilâve edilmek suretiyle açıldı. Bu okullarda da 1331 (1915) tarihli Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât Nizamnâmesi ile 1332 (1916) tarihli Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât-ı İbtidâiyye Tâlimatnâmesi hükümleri uygulanıyordu. Taşrada açılan dârülmuallimâtların bir kısmı I. Dünya Savaşı'ndan sonra imparatorluk sınırları dışında kalmış, bir kısmı da Kurtuluş Savaşı günlerinde kapanmıştır. Bu sebeple Cumhuriyet döneminin ilk öğretim yılında (1923-1924) Türkiye'de İstanbul Dârülmuallimâtı hariç sadece altı dârülmuallimât

bulunuyordu. Bunlar da İstanbul'daki okul gibi 1924-1925 ders yılından itibaren kız muallim mektebi adını almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 43.609, 99.248; BA, Meclisi Tanzîmât Defteri, nr. 2; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1336, VII, 514-515; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye (1299), s. 260; Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye (1319), def'a: 4, s. 129; Millî Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923) (nşr. Reşat Özalp), Ankara 1982, s. 17/179; Dârülmuallimât Programı, İstanbul 1330; Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât Nizamnâmesi, İstanbul 1331; Maarif Hakkında Lâyihalar, İstanbul 1339, s. 97-98; Maarif Düsturu, İstanbul 1928, I/4, s. 326-353; İstanbul Kız Muallim Mektebi 1933-Dârülmuallimât 1870, İstanbul 1933, s. 1-77; Hasan Âli Yücel, Türkiye'de Orta Öğretim, İstanbul 1938, s. 564-567, 568-572, 579-584; Türkiye Maarif Tarihi, II, 668-685; Nevzad Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi. Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ankara 1948, s. 382-383, 392-393, 398-403; Yahya Akyüz, Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri, Ankara 1978, s. 84-85; a.mlf., Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1989, s. 200, 274, 310-312; Halide Salih, "Maarif Nezâreti Dâire-i Âliyesine: Dârülmuallimât", Tanin, nr. 56, İstanbul 12 Eylül 1324; "Konya'da İlmî Faaliyet", TY, IX/6 (1331), s. 2583; Sâtı', "Meşrutiyet'ten Sonra Maarif Tarihi", Muallim, II/19, İstanbul 1334, s. 654-665; Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 456-461; Sadık Albayrak, "Osmanlı İmparatorluğunda Kız Mekteplerinin Küşadı", Diyanet Dergisi, XI/4, Ankara 1972, s. 241-243.

Cemil Öztürk

DÂRÜLMUALLİMÎN

دار المعلمين

Osmanlı Devleti’nde 1848-1924 yılları arasında faaliyet gösteren erkek öğretmen okullarına verilen ad.

Osmanlılar’da öğretmen yetiştirmek için okul açma fikrinin ortaya çıkması Tanzimat dönemine rastlar. Ancak daha önceki devirlerde de “müderris” denen hocaların medreselerden yetiştiği, bunun yanında Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) sıbyan mekteplerine öğretmen yetiştirmek için özel bir program uygulandığı, Ayasofya ve Eyüp medreselerinde uygulanan bu programda âdâb-ı mübâhase ve usûl-i tedrîs gibi pedagojik formasyon derslerinin bulunmasına özen gösterildiği bilinmektedir (Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, s. 206, 257). Fakat bu sonuncu uygulama daha sonraki dönemlerde devam etmemiştir.

Tanzimat’ın ilânından sonra II. Mahmud devrinin (1808-1839) son zamanlarında açılan rüşdiye mekteplerine öğretmen yetiştirmek amacıyla 16 Mart 1848’de İstanbul’un Fatih semtinde dârülmuallimîn adıyla bir öğretmen okulu açıldı. Üç yıllık olan bu okulun ilk müdürü Ahmed Cevdet (Paşa) idi. Cevdet Paşa tarafından hazırlanan ilk dârülmuallimîn nizamnâmesi de 21 Mayıs 1852 tarihinde yürürlüğe girdi. Bu nizamnâmede dârülmuallimînin idarî ve malî teşkilâtının yanında mektebe kabul şartları, burada okutulacak dersler ve mezunların durumu ele alınmıştır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 8034). Okutulacak dersler arasında öğretmenlik mesleği için zaruri olan usûl-i ifâde ve tâlim dersi de bulunuyordu. Ancak bu derse daha sonraki programlarda rastlanmamaktadır.

1857 yılında Maarif Nezâreti’nin kurulup 1862’den sonra sıbyan mekteplerinin buraya bağlanması üzerine bu mekteplerin de öğretmen ihtiyacını karşılamak için 1868’de Dârülmuallimîn-i Sıbyân adı altında iki yıllık bir öğretmen okulu daha açılmış ve müdürlüğüne Mehmed Cevdet Efendi getirilmiştir. İstanbul’un Beyazıt semtindeki metrûk Matbaa-i Âmire’de öğretime başlayan bu mektepte eskiden beri sıbyan mekteplerinde

okutulmakta olan elifbâ, Kur'ân-ı Kerîm, tecvid ve ilmihal derslerinin yanı sıra hesap, ahlâk ve coğrafyaya giriş ile usûl-i tedrîs adı altında öğretim metodu derslerine yer verilmiştir. Ancak muhaliflerin menfi propagandası yüzünden birkaç yıl sonra kapatılan Dârülmuallimîn-i Sıbyân, Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin neşrinden sonra Mehmed Cevdet Efendi'nin gayretleriyle 1872 yılında tekrar açıldı ve müdürlüğüne yine bu zat getirildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 45.710). 1874'te ayrıca yeni usule göre eğitim metotlarını İstanbul, Üsküdar, Galata ve Eyüp'teki öğretmenlere uygulamalı olarak öğretmek üzere Dârülmuallimîn-i Sıbyân'ın yanında bir de Numune Mektebi açıldı (BA, İrade-Dahiliye, nr. 47.295).

Millî eğitimin bütün konularını içine alan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde öğretmen okulları meselesi genel esaslara bağlanarak öğretmen yetiştiren kurumların hepsinin bir çatı altında toplanmasına çalışıldı. Büyük ölçüde Fransa maarifinden uyarlanan nizamnâmenin neşrinden önce okullarda herhangi bir derecelenme yoktu. Nizamnâmenin 52. maddesinde bütün mekteplerin çeşitli dereceleri için İstanbul'da geniş kapsamlı bir dârülmuallimîn açılması öngörülmekteydi. Bünyesinde rüşdiye, idâdî ve sultânî şubeleri bulunan ve Büyük Dârülmuallimîn adı verilen bu mektebin her şubesi fen ve edebiyat kollarına ayrılacaktı. Daha sonraki maddelerde ayrıntılı bir şekilde her şubenin öğretim süresi, okutulacak dersler, öğrencilerin uyacakları kurallar belirtilmişti. 1870 yılında sadece rüşdiye şubesi açılabilen (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 476) Büyük Dârülmuallimîn'in idâdî şubesi 1874'te açılmış, mevcut olan sıbyan şubesi ise ancak bu tarihte buraya bağlanabilmiş, fakat bu şube yarı müstakil statüde tutulmuştu. Kadın öğretmen yetiştirilmesi için de 1870 yılında dârülmuallimât adıyla bir kız öğretmen okulu daha açılmış, ayrıca 1875'ten itibaren başta Bosna, Girit ve Konya olmak üzere İstanbul dışında da öğretmen okulları açılmaya başlanmıştır.

1876 Kānûn-ı Esâsîsi'nin birçok maddesinde eğitim konusu da ele alınmış, bu arada Büyük Dârülmuallimîn'in

rüşdiye şubesine usûl-i tedrîs dersi konmuştur. Ancak ibtidâî ve idâdî şubelerinde bu meslek dersi okutulmuyordu. 1879 yılında rüşdiye şubesine Mecelle ve kānûn-ı ticâret dersleri kondu, ertesi yıl mektebin idâdî kısmı lağvedildi. 1882'de Mizancı Murad Bey'in müdürlüğü zamanında

dârülmuallimînin ıslahı için yeni bir nizamnâme hazırlandı. Buna göre idâdî şubesi fen ve edebiyat kollarına ayrılıyor (BA, Yıldız Arşivi, Resmî, nr. 15/17) ve okul yatılı hale getiriliyordu. 1882-1883 yıllarında sıbyan şubesi yeni usule göre kısa sürede öğretmen yetiştirmek amacıyla "dârü'l-ameliyat" (pratik okul) haline getirilmiş, böylece geçici olarak öğretmen ihtiyacının karşılanmasına çalışılmıştı. Sıbyan şubesi 1884-1885 ders yılında tekrar eski haline çevrildi. Öte yandan 1882'den itibaren taşrada Kosova, Sivas, Amasya, Bursa, Selânik, Aydın, Halep, Ma'mûretülazîz (Elazığ), Van ve Musul vilâyet merkezlerinde dârülmuallimîn açılmasına devam edilmiştir. 1890 yılında idâdî şubesi tekrar açıldı. İki yıl sonra yürürlüğe giren yeni nizamnâmeye göre (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 5394) Büyük Dârülmuallimîn, her birinin öğretim süresi iki yıl olan ibtidâiye, rüşdiye ve âliye şubelerinden oluşuyor, öğrencilerinin tamamı burslu okuyor ve mecburi hizmetle yükümlü tutuluyordu. Bu arada 1892 nizamnâmesinin dârülmuallimînle ilgili maddeleri değiştirilmiş ve iki yıl sonra da bütün öğretmen okulları için yeni bir müfredat programı hazırlanarak her üç basamaktaki okullar için uygulanmaya konulmuştur. Bu programa göre dârülmuallimîn mezunu olmayan taşradaki öğretmenlerin bir süre buralarda açılan dârülmuallimîn şubelerine devam ederek eksiklerini tamamlamaları gerekiyordu. 1905-1906 öğretim yılında ülke içindeki dârülmuallimîn sayısı otuz altıya yükselmiş, bu okulların ihtiyaçları genellikle merkezden karşılanırken mahallî imkânlardan da faydalanılmıştır. Meselâ taşrada eski medrese binalarından, müderris ve öğrencilerinden istifade yoluna gidilerek "medrese-i muallimîn" adıyla bazı mekteplerin açılmasına teşebbüs edilmiştir. Bunun bir örneği, 19 Ağustos 1322'de (1 Eylül 1906) Bursa'da yatılı olarak açılan mekteptir (Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi [1325], s. 337). Ayrıca daha 1896 yılında "muallim imam" veya "imam muallim" yetiştirmek üzere sancak merkezlerinde birer dârülmuallimîn açılması fikrinin bulunduğu, bu şekilde öğretmen yetiştiren medreselerin de açıldığı anlaşılmaktadır (Kodaman, s. 241).

Öte yandan daha çok sayıda öğretmen yetiştirmek amacıyla 900 kadar medrese talebesi hiçbir imtihana tâbi tutulmadan Büyük Dârülmuallimîn'in ibtidâiye şubesine alınmış, bina yetmeyince mektep Fatih Çarşamba'da kiralanan büyük bir konağa nakledilmiştir. Fakat öğrenciler medreselerde yatıp kalkıyor, imaretlerde yemek yiyordu. Bu olumsuz şartları gidermek için Nisan 1909'da Satı Bey buraya müdür olarak tayin edildi. Satı Bey'in

ilk icraatı, öğrenci ve öğretmenlerden büyük ölçüde tasfiyeler yaparak okulu Cağaloğlu'ndaki binasına taşımak ve yatılı hale getirmek olmuştur. Satı Bey ayrıca iki yıl olan öğretim süresini üç yıla çıkarmış (1914'te dört yıl) ve bir uygulama okulu kurmuştur. Bu arada daha sonra Tedrisat Mecmuası adıyla çıkacak olan Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmuası'nı da yayın hayatına sokmuştur. 1912 yılında yüksek okul statüsüne kavuşan ve Dârülmuallimîn-i Âliye adını alan mektep, I. Dünya Savaşı başlarında Moda'daki Saint Joseph, Mondros Mütarekesi'nden sonra buranın Fransızlar tarafından işgali üzerine Kadıköy Ortaokulu binasına taşınmış, bir süre sonra ise tekrar Cağaloğlu'ndaki eski yerine nakledilmiştir.

Taşradaki dârülmuallimînler ıslah edilmeye çalışılmışsa da eleman yetersizliği yüzünden umulan sonuç elde edilememiştir. 23 Eylül 1329'da (6 Ekim 1913) yürürlüğe giren Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kānûn-ı Muvakkatı ve yine bu yıllarda yürürlüğe giren Vilâyetler Umumi ve Hususi İdaresi kanunları ile her vilâyette bir öğretmen okulu açılmaya başlanmış, bunların yönetimi ve bütçesi mahallî idarelerin imkânlarına bırakılmıştır. 1915 yılında çıkarılan Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât Nizamnâmesi'nin yürürlüğe girmesinden sonra savaş yıllarının olumsuz şartlarının da eklenmesiyle bu okullara rağbet azalmış, okulların giderleri ve öğretmen maaşları vilâyet bütçelerince karşılanamamıştır. Millî Mücadele yıllarında aynı şartlar ağırlaşarak devam etmiş, Mondros Mütarekesi'nden sonra çoğu ülke sınırları dışında kalan taşra dârülmuallimînleri kendiliğinden kapanmıştır.

1923-1924 ders yılı başında İstanbul Dârülmuallimîni dahil Türkiye'de on üç öğretmen okulu bulunuyordu. 8 Nisan 1923 tarihinde yürürlüğe giren 326 sayılı kanunla aynı yılın eylülünden itibaren bütün okulların masraf ve maaş giderleri Maarif Vekâleti bütçesinden karşılanmaya başlanmış, daha sonra öğretmen yetiştirme konusu yeni esaslara bağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri, Ankara 1938, s. 206, 257; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 6894; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 5394; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 476; BA, İrade-Dahiliye, nr. 8034, 29.771, 45.710, 47.295; BA, İrade-Maarif (2 Şaban 1330), Hazîne-i Evrâk, nr. 1; BA, Yıldız Arşivi, Resmî, nr. 15/17; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1294), s. 386; Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye Salnâmesi (1317), s. 398-401; (1321), s. 122-126, 324, 345; Cevdet, Tezâkir, IV, 40, 41, 46; Lutfî, Târih, XII, 108; Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi (1325), s. 337; Dârülmuallimîn ve Dârülmuallimât Nizamnâmesi, İstanbul 1331; Fatma Aliye Hanım, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, tür.yer.; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraatı, İstanbul 1338, s. 8-10, 133-136, 177, 196, 229, 258, 269, 335-336; Maârif Hakkında Lâyihalar, İstanbul 1339, s. 53-54, 68-69, 71-72, 86-88, 97-98; 1328-1329 İhsâiyyât Mecmuası, s. 12-13; 1339-1340 Ders Senesi İhsâiyyat Mecmuası, İstanbul 1341, s. 44-45; Maârif Düsturu, İstanbul 1928, I, 148-158, 326-353; Nâfi Atuf (Kansu), Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1931, I, 110-114; Hasan Âli Yücel, Türkiye'de Orta Öğretim, İstanbul 1938, s. 213-219, 559-563, 573-578, 589-592, 594-598; Türkiye Maarif Tarihi, II, 571-587; Nevzad Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi, Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ankara 1948, s. 374-404; Faik Reşit Unat, Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihî Bir Bakış, Ankara 1964, tür.yer.; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi, Ankara 1967, s. 9-153; a.mlf., Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1974, s. 55-56, 152-154; Yahya Akyüz, Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri, Ankara 1978, s. 37-39, 53-55, 77-85, 222-226; a.mlf., Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1989, s. 198-204, 273-278, 306-312; a.mlf., "Darülmuallimîn'in İlk Nizamnâmesi (1851), Önemi ve Ahmed Cevdet Paşa", Millî Eğitim, sy. 95 (Mart 1990), s. 3-20; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara 1988, s. 145-154, 241; Muallim Cevdet, "Dârülmuallimîn'in Yetmişinci Sene-i Devriyyesi Münasebetiyle Verilen Konferans", Tedrisat Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1332, s. 175-200; Sâtı', "Meşrutiyet'ten Sonra Maarif Tarihi", Muallim, sy. 19, İstanbul 1334, s. 654-665; Zekâi Konrapa, "İstanbul Dârülmuallimîn'inin Yüz Yılı, 16 Mart 1848-16 Mart 1948", Bilgi, sy. 10, İstanbul 1948, s. 7 vd.; A. Adnan Adıvar, "Bir Asır Evvel Bugün Dârülmuallimîn", a.e., sy. 11 (1948), s. 2-3; Abdülkadir Özcan, "Tanzimat Döneminde Öğretmen Yetiştirme Meselesi", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 444 vd.

Cemil Öztürk

DÂRÜLMUSANNİFÎN

(bk. NEDVETÜ’l-ULEMÂ)

DÂRÜLMÛSİKI-i OSMÂNÎ

دار الموسقىء عثمانى

İstanbul’da kurulan özel Türk mûsikisi mektebi.

II. Meşrutiyet’in (1908) ilânından sonra Koska’da Râgıb Paşa Kütüphanesi karşısındaki bir binada faaliyete başladı. Tanburî bestekâr Hacı Kirâmî Efendi’nin başkanlığında bestekâr Leon Hanciyan, hânende Kaşıyarık Hüsâmeddin Efendi, bestekâr Kanûnî Hacı Ârif Bey, Hâfız Âşir, Hâfız İsmâil efendiler tarafından kurulmuştur. Mektepte kurucular dışında, müdür santûrî Edhem Efendi, yardımcısı Kirkor Efendi ve kâtip Salâhaddin Efendi’nin idareciliğindeki öğretim kadrosunda kemanî Aleksan Efendi, ûdî Sâmi Efendi, ûdî Ekrem Efendi, santûrî Edhem Efendi, Hâfız Tevfik Efendi (Neyzen Tevfik Kolaylı) gibi sanatkârlar bulunmaktaydı. Hâfız Arap Cemal ve Nazmi Efendi’nin öğretmen yardımcısı olarak görev yaptığı okulun şeref üyesi ve fahrî başkanı ise kanunî bestekâr Şehzade Ziyâeddin Efendi idi.

Devrin meşhur mûsiki üstatlarının ders verdiği, birçok mûsikişinasın yetişmesinde rol oynayan bu mektep, ayrıca hoca ve talebelerin yer aldığı Dârülmûsikı-i Osmânî Heyeti adlı topluluğun verdiği konserlerle de büyük ilgi toplamıştır. Okul binasında yapılan her konser provasının 1 gümüş mecidiye karşılığında dinlenebilmesi ve aylık konser abonman biletlerinin 1 altın liradan satılması, yapılan icraatın sanat seviyesini ve dinleyicilerin rağbetini gösterir.

Doğrudan Türk mûsikisi eğitim ve öğretiminin amaçlandığı Dârülmûsikī-i Osmânî, bir müddet sonra Muzika-i Hümâyun hocalarından bestekâr Muallim İsmâil Hakkı Bey başkanlığında, Mûsikī-i Osmânî adıyla Şehzadebaşı’ndaki Fevziye Kıraathanesi’nin üzerinde faaliyetine devam etmiştir. Devrin yayın organlarında bazan Mûsikī-i Osmânî, bazan da Mûsikī-i Osmânî Mektebi adlarıyla geçen bu kurumun yeni devredeki öğretim kadrosunda, müdür yardımcısı İzzeddin Hümâyî Bey (Elçioğlu) dışında ûdî Fahri Bey (Kopuz), neyzen İhsan Aziz, kemanî Reşad Bey (Erer), kanunî Âmâ Nâzım, tanburî Ahmed Neş’et gibi sanatkârlar yer

almaktaydı.

Mûsikī-i Osmânî, I. Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine bir süre kapanmasına rağmen daha sonra İsmâil Hakkı Bey tarafından yeniden açıldı. 1914 yılında faaliyetlerini Çemberlitaş'ta sürdürmeye başladı. Bu faaliyetin hangi tarihe kadar devam ettiği konusunda kesin bilgi yoksa da zamanın ünlü mûsikişinaslarından oluşan kadrosunun hemen hepsinin Dârüttaʻlîm-i Mûsikī'de yer aldığı bilinmektedir. Konser faaliyetleri İsmâil Hakkı Bey'in idaresindeki dönemde de Mûsikī-i Osmânî Heyeti ve Mûsikī-i Osmânî Mektebi Heyeti adlarıyla devam etti. İstanbul'un dışına da taşan ve 150 kişiye varan bir heyetle verilen konserlerin ilânlarında zaman zaman Dârülmûsikī-i Osmânî Heyeti adı da kullanılmıştır.

Mûsikī-i Osmânî Mektebi, eğitim öğretim ve konser faaliyetlerinin yanı sıra fasıl defteri ve yaprak biçimindeki nota yayımı ile de dikkati çekmiştir. Küçük, orta ve büyük boy olarak gerçekleştirilen bu serilerden orta boyu fasıl defterleri, diğerleri ise perakende notalar halinde neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Nazmi Özalp, Türk Musikisi Tarihi-Derleme, Ankara, ts. (TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları), I, 89; Mihalzâde Mahmud Râgıb [Gazimihal], "İsmail Hakkı Bey", Millî Mecmua, sy. 101, İstanbul 1928, s. 1631-1632; a.mlf., "Mûsikî Teşkilâtımız", a.e., sy. 116, İstanbul 1929, s. 20-21; Etem Ruhi Üngör, "Türk Musikisinde Nota Yayımcılığı, Yayımlar-Yayımcılar-Nota Basımında 100. Yıl", MM (özel sayı, nr. 1), sy. 337 (1977), s. 8-9; Ruhi Kalender, "Yüzyılımızın Başlarında İstanbul'un Musiki Hayatı", AÜİFD, XXIII (1978), s. 425-531, 433, 435-536; "Darülmusiki-i Osmanî", TA, XII, 323; Öztuna, BTMA, I, 210.

Nuri Özcan

DÂRÜLULÛM

دار العلوم

İslâm dünyasında özellikle dinî ilimlerin tahsil edildiği bazı eğitim ve öğretim kurumlarının ortak adı.

Bunların ilki, 1693'te Leknev'de kurulan Dârülulûm-i Firengî Mahal'dir. Kurucusu Molla Nizâmeddin'in hazırladığı müfredat programı daha sonra Hindistan'da açılan birçok medresede uygulanmış ve "ders-i Nizâmî" diye şöhret bulmuştur (bk. FİRENGÎ MAHAL). Hindistan'ın İngiliz sömürgesi olmasıyla birlikte İslâm eğitim sisteminin yerini giderek Batı eğitim sistemi ve müfredat programlarının almaya başlaması sonucunda müslümanlar İslâmî kimliklerini ve kültürlerini korumak amacıyla bazı alternatifler düşünmek zorunda kaldılar. Hindistan ulemâsı bu maksatla sadece İslâmî ilimlerin okutulacağı medrese veya dârülulûm adı verilen eğitim müesseseleri kurmayı kararlaştırdı ve 1866'da Diyûbend'de bir dârülulûm öğretime açıldı. Öğretim kurumlarının İslâmî veya laik eğitim sistemi uygulayan iki ayrı müessese şeklinde faaliyet göstermesinin, farklı inanç ve düşüncelere sahip nesillerin yetişmesi ve ayrı kamplar oluşması gibi bazı menfi neticelerinin görülmesi üzerine, hem dinî hem modern ilimlerin okutulacağı bir dârülulûm Nedvetü'l-ulemâ tarafından 1898'de Leknev'de kuruldu (bk. NEDVETÜ'l-ULEMÂ). Daha sonra Bopal'de de bir dârülulûm açıldı (1948). Hindistan'da ve öğretmen yetiştirmek amacıyla Mısır'da kurulan dârülulûmlardan başka Güney Afrika Cumhuriyeti'nde de özellikle Diyûbend Dârülulûmu örnek alınarak 1971-1987 yılları arasında Newcastle, Azadville, Johannesburg, Chatsworth, Pietersburg ve Cape Town şehirlerinde birer dârülulûm açılmıştır.

Diyûbend Dârülulûmu. Hindistan'da 1857 yılında meydana gelen Sipahi Ayaklanması'ndan sonra müslümanlar İngiliz-Hindistan yönetiminin baskı ve sindirme politikasına mâruz kaldılar. Varlıklarını sürdürme çabası içinde bulunan müslümanların sistemli bir şekilde içe dönük faaliyetlere ve eğitim çalışmalarına ağırlık vermeleri gerektiğine inanan bir grup ulemâ, önceleri küçük bir camide (Çatta Camii) çalışmalara başladılar. Daha sonra

Muhammed Kāsım Nânûtavî ve Reşîd Ahmed Gangûhî tarafından Dârülulûm-i Diyûbend kuruldu (30 Mayıs 1866). Bu medresenin Diyûbend'de (Deoband) açılmasının ulemânın gördüğü bir rüyaya dayandığı söylenmektedir. Zira Diyûbend o tarihte küçük bir kasaba idi; dârülulûmun faaliyete başlamasıyla kasabanın önemi birdenbire artmaya başladı. Esasta geleneksel eğitim sistemini benimseyen Diyûbend Dârülulûmu, Hindistan'da o zamana kadar geçerli olan üç değişik dinî eğitim geleneğini (Delhi, Leknev, Haydarâbâd) birleştirmeye ve bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu üç merkezden Delhi tefsir-hadis, Leknev fıkıh, Haydarâbâd kelâm-felsefe ilimlerine ağırlık verirken Diyûbend Dârülulûmu bu ilimleri bir sistem içerisinde bir arada öğretmeye gayret etmiştir. Bununla birlikte Diyûbendîler Delhi geleneğinden, özellikle de Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Seyyid Ahmed Şehîd'den daha çok etkilenmişlerdir.

Diyûbendîler kendilerini Ehl-i sünnet ve'l-cemâat esasları üzerine eğitim ve öğretim yapan bir kurum olarak tanımlarlar. Gerçekten de okulda bu çerçevede ciddi bir Hanefî fıkhı öğretimi yapılmıştır. Değişik din ve inanışların bir arada bulunduğu Hindistan şartlarında Diyûbend ulemâsının üzerinde özellikle durduğu husus, İslâm'ın bütün yabancı unsurlardan arındırılması meselesidir. Bundan dolayı âlimler, itikadî sapmalar ve muamelâttaki birtakım gayri İslâmî ayrıntı ve uygulamalarla Hinduizm'den kaynaklanan hurafe, gelenek ve bâtıl inançlara şiddetle karşı çıkmışlar, ideal olarak en saf şekliyle İslâm'ı savunmuşlardır. Diyûbendî anlayışında zamana bağlı değişikliklere pek önem verilmemiş ve İslâmiyet, aslî kaynaklarında verilen esaslar ve uygulamalar üzerine kurulu bir hayat tarzı olarak ortaya konulmak istenmiştir. Dârülulûmda tedrisat Urdu dilinde yapılmakta ve müfredat, XVIII. yüzyılda Molla Nizâmeddin tarafından tertip edilen ders-i Nizâmî usulüne uygun olarak düzenlenmekteydi. Bu usulde ağırlık şer'î ilimler arasında hadis, tefsir ve fıkıh üzerinde bulunuyordu. Dârülulûmda ilk zamanlarda felsefe ve mantık gibi ilimler de okutulurken 1880'den sonra bunlar müfredattan çıkarılmıştır. Eğitim ve öğretim başlangıçta on yıl olarak planlanmışken daha sonra bu süre altı yıla indirilmiştir.

Dârülulûmda dikkati çeken bir başka husus da burada ders veren hocaların birçoğunun aynı zamanda tasavvuf erbabı ve tarikat mensubu olmalarıdır.

Özellikle Nakşibendîliğin etkin olduğu müessesede hocalarla talebeler arasında çok defa şeyh-mürid ilişkisi de söz konusudur. Ancak Diyûbendîler tarikatları gelenekçi bir taklit anlayışıyla değil bir eğitim ve yaşama disiplini olarak ele almış ve bu sebeple genel müfredat içerisinde tasavvufî eğitime de yer verilmiştir.

Dârululûmun teşkilât yapısı modern bir görünüm arzetmektedir. Prensip olarak İngiliz-Hindistan hükümetiyle herhangi bir ilişki kurmak istenmediği için kurumun ihtiyaçları tamamen halkın yardımları ile karşılanmaya çalışılmıştır. Çeşitli idarî birimlerde belli bir sistem içerisinde profesyonel görevliler istihdam edilmiştir. Dârülûlumun başlıca idarî birimleri serperestlik (rektörlük), muhtemimlik (sekreterlik) ve sadr-ı müderrisliktir (müdürlük-dekanlık). 1892 yılından itibaren bunlara ilâveten bir de dârüliftâ (müftülük) ihdas edilmiştir. Müftülük, dârululûm âlimlerinin verdiği fetvaları kontrol eden ve halkın karşılaştığı dinî problemlerin çözümüne yardımcı olan makamdır. Verilen fetvalar bir araya toplanarak Fetavâ-yı Dârü'l-ʿulûm-ı Diyûbend adıyla yayımlanmıştır (nşr. Mevlânâ Muhammed Zafîrüddin, Diyûbend 1962; Karaçi 1986).

Dârululûmun Arapça ve Farsça birçok yazma eserin bulunduğu yaklaşık 67.000 ciltlik bir kütüphanesi vardır.

1857 yılından sonra Hindistan'da meydana gelen olaylardaki rolü dikkate alındığında Diyûbend Dârululûmu'nun bir eğitim müessesesinden çok, bir düşünce akımı ve hareket merkezi olarak dikkat çektiği görülmektedir. Gerçekten de dârululûm bütün Hindistan yarımadasındaki, hatta Hindistan dışında Asya ve Uzakdoğu'daki müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Hindistan'ın başka şehirlerinde de bu dârululûm örnek alınarak birçok müessese açılmış, bunların sayıları zaman içerisinde artmıştır. Müessese kayıtları, Hindistan dışından çok sayıda müslüman öğrencinin burada eğitim gördüğünü göstermektedir. Halen önemli bir eğitim kurumu olarak faaliyetlerini sürdüren Diyûbend Dârululûmu, kuruluşundan günümüze kadar geçen yaklaşık 125 yıllık süre içerisinde İslâm dünyasında mümtaz bir yer edinmiştir.

Diyûbend Dârululûmu Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde de önemli rol oynamış, siyasî alanda İngilizler'le hiçbir şekilde irtibatı kabul

etmeyerek pasif bir direniş tavrı ortaya koymuştur. Buna karşılık Osmanlılar'a son derece bağlı olan dârülulûm ulemâsı her fırsatta Osmanlı hilâfetinin meşrûluğunu savunmuş ve Osmanlı Devleti'ni ilgilendiren milletlerarası meselelerde daima bu devletin tarafını tutmuştur. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belgeler, özellikle Sultan II. Abdülhamid devrinde aradaki ilişkilerin çok iyi olduğunu göstermektedir. Meselâ bizzat Abdülhamid'in emriyle dârülulûma İstanbul'dan Arapça ve Farsça kitaplar gönderilmiştir. Daha sonra I. Dünya Savaşı esnasında dârülulûm ulemâsının Osmanlılar'la birlikte İngilizler'e karşı bir hareket başlatmaya çalıştıkları görülür. Bu sırada sadr-ı müderris olan Mahmûdü'l-Hasan ile müderris Ubeydullah Sindî, İngiliz belgelerinde "ipek mektup komplosu" (silken letter conspiracy) olarak geçen bu faaliyetlerin organizatörleridir. Buna göre müslüman ülkelerin ortaklaşa teşkil edecekleri bir İslâm kurtuluş ordusu oluşturulacak, bu ordunun faaliyet merkezi Afganistan olacak ve Osmanlı Devleti ile Afganistan'dan alınacak destek ve yardımla buradan İngilizler'e karşı mücadeleye başlanacaktı. Ancak İngilizler buna engel olmuşlar ve Mahmûdü'l-Hasan Mekke şerifi tarafından tutuklandıktan sonra Malta'ya sürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 62.920; BA, Y. A. Hus. 159-14. 1.8.1294; India Office Records and Library (London), L/P&5/10/633, nr. 4260/1916, Part I.; Defteri İâne-i Hindiyye, İstanbul 1296; Sedition Committee Report, Calcutta 1918, s. 124-125; W. C. Smith, Modern Islam in India, London 1946, s. 294-297; Seyyid Muhammed Miyan, ʿUlemâ-yı Hind ka Şândâr Mâzi, Delhi 1381/1960, IV, 11-20, 66-71; Ziyau'l-Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan, Bombay 1963; Muhammed Tayyib Kāsımî, Dârü'l-ʿulûm Diyûbend ki Sâd Sâlah Zindegî, Diyûbend 1968; Aziz Ahmad – P. Hardy, Muslim Self-Statement in the IndoPak Subcontinent, Wiesbaden 1970, s. 60-76; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900, Princeton 1982;

M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 407-410; Azmi Özcan, Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 103; Muhammed Haron, “Islamic Education in South Africa”, Muslim Education Quarterly, V/2, Cambridge 1988, s. 41-54; Qeyamuddin Ahmad, “Darul ‘Ulūm Deoband”, HI, XII/2 (1989), s. 71-74; S. Salman Nadvi, “The Role of Dar al-Ulūm in a Muslim Society”, al-‘Ilm, XII, Westville 1992, s. 62-66; K. A. Nizami, “Deoband”, EI² (İng.), II, 205; Zuhûr Ahmed Ezher, “Diyûbendî”, UDMİ, IX, 621-625.

Azmi Özcan

Kahire Dârülulûmu.

Hidiv İsmâil Paşa zamanında Maarif Nâzırı Ali Paşa Mübârek’in Mısır maarifine yeni bir düzen vermek için giriştiği faaliyetler çerçevesinde, öğretmen yetiştirmek üzere Fransa’daki Ecole Normale Supérieur örnek alınarak açılmış bir öğretim kurumudur.

Ezher müderrislerinin müsbet ilimlerle uğraşanları sapıklıkla, bu sonuncuların da Ezher ulemâsını cehaletle itham etmesinden rahatsız olan ve bu iki zümre arasındaki ihtilâfı gidermek isteyen Ali Paşa Mübârek, Ezher programlarına müsbet ilimler alanında ders koymanın kolay olmadığını bildiği için bu derslerin de okutulacağı dârülulûm adıyla yeni bir öğretim kurumu açmayı planlamıştır. 1870’te kurulan Hidîviyye Kütüphanesi’nin yanındaki bir binada 1871 yılı Mayıs ayında öğretime başlayan bu kurumda hem dinî hem de müsbet ilimlerden oluşan bir müfredat programı uygulamaya konulmuştur. Dârülulûmun öğretim kadrosunda, çoğu Ezher mensubu tanınmış ilim adamları yanında önde gelen bazı münevver devlet adamları da vardı. Ahmed Şerefeddin el-Mersafî’nin tefsir ve hadis, Abdurrahman el-Bahrâvî’nin Hanefî fıkhı, Hüseyin el-Mersafî’nin edebiyat dersleri okuttuğu Kahire Dârülulûmu bu ilk yapısıyla bir akademi hüviyeti taşıyordu.

Dârülulûmun müfredat programında sık sık köklü değişiklikler yapılmıştır. 1874-1875 öğretim yılında uygulamaya konulan ve 1887’ye kadar süren ilk program değişikliğine göre öğrenciler beş yıllık öğretim süresi içinde tefsir,

fıkıh, edebiyat, hat, genel tarih, coğrafya, matematik, geometri, kimya ve tabiat bilgisi derslerini de kapsayan haftalık otuz üç saatlik bir programa tâbi olacaklardı. 1880'de programa Fransızca dersi de ilâve edildi. 1883-1884 öğretim yılında Fransızca, kimya ve tabiat bilgisi dersleri kaldırıldıysa da 1885'te İngilizce ile birlikte Fransızca seçmeli olarak yeniden konuldu; ayrıca kimya ve tabiat bilgisi de tekrar okutulmaya başlandı. 1887'de yapılan program değişikliğiyle Türkçe seçmeli dersler arasına alındı. Dârülulûmdan mezun olanların öğretim seviyesinin diğer muadil okullardan daha yüksek olduğu ve burayı bitirenlerin şer'î mahkemelerle müftülüklerde de görevlendirilebileceği anlaşılınca mezunlarının öğretmenlik yanında şer'î mahkemeler ve fetva dairelerinde görev almaları sağlandı; ders programları ve giriş şartları buna göre yeniden düzenlendi. Ancak bu yeni düzenlemeler Ezher mensuplarını huzursuz etti. Bunlar kendileri için hizmet kapılarının kapanacağını ileri sürerek dârülulûm mezunlarının mahkemeler ve müftülüklerde istihdam edilmesine karşı çıktılar. Nihayet hükümet 1872 tarihli ilk programa dönmek zorunda kaldı.

1895'ten itibaren Kahire Dârülulûmu'nda bölüm sistemine gidilmeye başlandı. Özellikle 1913-1920 arasında büyük gelişme kaydedildi. Ülkede artan öğretmen ihtiyacını karşılamak üzere kontenjanlar arttırıldı. 1920'den itibaren öğrencilerin menşelerine ve istihdam alanlarına göre yeni bölümler açıldı. 1931-1932 öğretim yılında ise tekrar tek sistem uygulamasına dönüldü.

Dârülulûm 1945'te Arapça tedrisat sahasında uzman yetiştirmek üzere külliye (fakülte) haline getirildi, 24 Nisan 1946'da Külliyyetü dâri'l-ulûm adıyla I. Fuâd Üniversitesi'ne (Kahire Üniversitesi) bağlandı. Dört yıllık lisans öğrenimini tamamlayanlardan isteyenlerin yüksek lisans ve doktora çalışması yapmaları sağlandı. Kahire Dârülulûmu, günümüzde orta dereceli okullara Arapça öğretmeni yetiştiren bir fakülte olarak varlığını sürdürmektedir.

Dârülulûmda yabancı dil dersleri bazan seçmeli, bazan da mecburi olarak okutulmuştur. İlk defa 1880'de Fransızca seçmeli ders olarak konuldu; 1883-1884 öğretim yılında ise müfredat programından çıkarıldı. 1885'te öğrencilerin İngilizce veya Fransızca'yı seçmeli ders olarak almaları istendi. 25 Nisan 1887'de Türkçe de yabancı diller arasına dahil edildi ve

1894’e kadar bu sistem uygulandı. 1895-1903 yılları arasında yabancı dil dersleri mecburi oldu, 1904-1905’te kaldırıldı. 1906-1912 arasında tekrar seçmeli ders olarak konuldu. 1913-1920 yıllarında mecburi dersler arasına alındı; 1920’de ders saatleri dışında seçmeli olması uygun görüldü. 1938’de tekrar mecburi dersler arasına girdi.

Dârülulûmun kuruluşu, İslâm âleminde ve özellikle Mısır’da modernleşme-Batılılaşma ve bunlara karşı olan panislâmist hareketler arasındaki tartışmaların zirveye ulaştığı bir zamana rastlamaktadır. Dârülulûmun kurucuları bu müesseseyi Batılılaşma’nın yayılmasına öncülük edecek bir kurum olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca hükümetin Mısır’daki İslâmî eğitimi kontrolü altına alma isteği dârülulûmun kurulmasında önemli rol oynamıştır. Zira daha önceleri Mısır’daki Arapça ve İslâmî eğitim, hükümetten bağımsız durumda olan Ezher’in kontrolü altında yapılmaktaydı. Ancak dârülulûmda ders veren hocaların büyük bir bölümünün Ezher ulemâsından olması ve öğrencilerinin de Ezher’den seçilmesi, bu müessesenin kuruluşunda amaçlanan hedeflere ulaşılmasını güçleştirmiştir. Dârülulûmun en önemli özelliği, yüksek seviyedeki İslâmî ilimleri ve Arapça öğretimini devletin eğitim sistemi içerisine sokmasıydı.

BİBLİYOGRAFYA

J. Heyworth-Dunne, An Introdiction to the History of Education in Modern Egypt, London 1938; İbrahim Seleme, L’enseignement Islamique en Egypte, son évolution, son influence sur les programmes modernes, Kahire 1939; Ahmed İzzet Abdülkerîm, Târîhu’t-taʿlîm fî Mısr, Kahire 1945; el-Kāmûsü’l-İslâmî, II, 324; Lois A. Aroian, The Nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt: Dar al-Ulum and al-Azhar, Kahire 1983; Muhammed Abdülcevvâd, Takvîmü Dâri’l-ʿulûm, sûretün mine’l-ʿadedi’l-mâsî baʿde’l-mürûr 75 ʿâmen ʿale’l-medreseti: 1872-1946, Kahire 1410/1990; J. Jomier, “Dār al-ʿUlūm”, EI² (İng.), II, 131-132; Kâzım Yaşar Kopraman, “Ali Paşa Mübârek”, DİA, II, 434.

Hilal Görgün

DÂRÜNNEDVE

دار الندوة

Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yeri.

Kureyş kabilesinin atası sayılan Kusay (ö. 480), Huzâa kabilesiyle giriştiği mücadele sonucu Kâbe'ye bakma ve Mekke'yi idare etme işini üzerine alınca Kureyş kabilesinin kollarını birleştirdi; daha önce çadırlarda yaşayan Mekkeliler'i Kâbe merkez olmak üzere Mekke ve çevresine yerleştirerek onların meskenlerde yaşamalarını sağladı. Bu arada bazı Arap kabilelerinin elinde bulunan dinî vazifeleri, değiştirilmemesi gereken dinî gelenekler olarak gördüğü için yine onlara bıraktı. Kâbe, hac ve Mekke idaresiyle ilgili sidâne, hicâbe, sikāye,

rifâde ile nedve ve livâ görevlerini ise kendi üzerine aldı. Yaklaşık 440 yılında Kâbe'nin kuzeyine, tavafa başlanan yerin arka tarafına Dârünnedve denilen toplantı yerini yaptırdı ve kapısını da Kâbe'ye doğru açtırdı.

Dârünnedve esas itibariyle bir asiller (mele') meclisiydi. Her türlü savaş ve barış kararının alındığı, görüşlerin belirlendiği, nikâh merasimi ve ergenlik çağına gelmiş genç kızların gömlek (dir') giyme törenlerinin yapıldığı bu meclise Kusayoğulları'ndan başka Mekke'deki Kureyş boylarının kırk yaşından yukarı başkanları katılabilirdi. İbn İshak'a göre (bk. İbn Hişâm, I, 132) Kusay Dârünnedve'yi yaptırmadan önce bu toplantılar onun evinde yapılıyordu. Kureyşliler kendisine o kadar bağlıydılar ki nikâh merasimi onun evinde yapılır, başlarına gelen herhangi bir olay burada konuşulur, başka kabilelere karşı savaş bayrağı yine burada açılırdı. Ergenlik çağına gelen kızlara gömlek giydirme işi de onun evinde yapılır, gömleğin açık bırakılması gereken yeri burada yırtılıp kızın üzerine giydirilirdi. Kureyş kabilesi, başta ticaret kervanlarının gönderilmesi olmak üzere bütün önemli işlerini burada konuşup kararlaştırırdı.

Müslümanların Medine'de günden güne güçlendiklerini gören Mekkeli müşrikler, Ebû Cehil'in teklifiyle Hz. Peygamber'in, her kabilenin birer

temsilcisinden oluşacak bir topluluk tarafından evinden hicret için çıkar çıkmaz öldürülmesini de burada kararlaştırmışlardı.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn zamanında ne maksatla kullanıldığı bilinmeyen Dârünnedve'yi Muâviye b. Ebû Süfyân, Kusay'ın oğlu Abdüluzzâ'nın torunlarından Hakîm'den veya Kusay'ın büyük oğlu Abdüddâr'ın torunu İkrime'den (Yâkūt, II, 423) satın almış ve burası hac için Mekke'ye gelen Emevî ve ilk Abbâsî halifelerinin ikametine ayrılmıştır. Bu durum Hârûnürreşîd'in, "dârülimâre" (hükümet konağı) adı verilen daha geniş bir binayı ikametgâh olarak seçmesine kadar devam etmiştir. Halife Mu'tazıd-Billâh zamanında ise (892-902) sütunlar eklenerek bina Mescidi Haram'a katılmıştır. Bugün Dârünnedve'nin yerinde müezzin mahfili bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 124, 125, 126, 132; İbn Sa'd, et-Tabakāt, I, 70; Ezrakī, Ahbâru Mekke (Melhas), I, 104 vd.; II, 66, 109, 110; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1096 vd.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 423; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 21; Âmirî, Behcetü'l-mehâfil ve bugyetü'l-emâsil (nşr. Muhammed Sultan en-Nemnekânî), Kahire 1330-31, I, 37; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Haremeyn, I, 238; el-Kāmûsü'l-İslâmî, II, 326; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 117, 124; Cevâd Ali, el-Mufassal, IV, 47 vd.; V, 226 vd., 234 vd.; Neşet Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 90 vd., 120-121; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), I, 78-80; T. H. Weir, "Dârünnedve", İA, III, 492-493; R. Paret, "Dār al-Nadwa", EI² (İng.), II, 128.

Ethem Ruhi Fığlalı